الملك لله دخل في حفظ عبده
الحاج بشير آغا دار السعادة
الشريفة لسنة ثمان وخمسين
ومائة وألف

هذه النسخة الجليلة من وقف حضرت مولانا صاحب الخيرات الحسان باذل الجود والإحسان
منور مصابيح المقاصد بأنوار العناية مفتح معاقد المراصد بمفتاح الكفاية
جامع محاسن العلم والعمل حائز مجامع البر الأكمل ألا وهو آغا دار السعادة الحاج بشير
وفقه للخير المزيد والبر الكثير من هو على كل شيء قدير حرره الفقير إليه تعالى
محمد أمين المفتش بأوقاف الحرمين عفي له

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله نور قلوب العلماء بانوار التنزيل وشرح صدورهم لادراك اسرار التاويل فبذل اهل كل عصر منهم جهده فى حفظ الفاظه وكشف معانيه حتى وصل الينا سالما من التحريف والتبديل واشهد ان لا اله الا الله وحده لاشريك له شهادة من تنور باطنه بانوار التقديس والتهليل واشهد ان سيدنا محمدا عبده ورسوله سيد من ارسل الله لارشاد عباده الى سواء السبيل صلى الله عليه وعلى اله واصحابه الذين قاموا مقامه فى الهداية والتكميل اما بعد فان القران العظيم والفرقان الحكيم تنزيل من الرحمن الرحيم ليتدبروا اياته وليتذكر كل من له عقل سليم وهو الكتاب المبين وحبل الله المتين وشفاء ورحمة للعالمين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه من قال به صدق ومن عمل به اجر ومن حكم به عدل ومن دعا اليه هدى الى صراط مستقيم وان الذى ليس فى جوفه شىء من القران كالبيت الخرب ومن قرا حرفا من كتاب الله تعالى فله به حسنة والحسنة بعشر امثالها لا اقول الم حرف الحروف ولام حرف وميم حرف وخيركم من تعلم القران وعلمه فلذلك كانت همم المؤمنين على اختلاف طبقاتهم مصروفة الى الاشتغال به وقلوبهم مملوة بحبه وتعظيمه والاعتناء بشانه فمنهم من اقتصر على تصحيح الفاظه والاشتغال بتلاوته مدة عمره ومنهم من وفقه الله تعالى لاستكشاف معانيه والسعى فى اطلاع اسراره ودقايقه المحتجبة تحت كسوة الالفاظ وهيئات تراكيبه والتامل فى وجوه اعجازه وكمال فصاحته وبلاغته وكل فريق منهما فيما هو عليه من فضيلة الاشتغال به على مراتب متفاوتة ما بين ادنى مراتب كل واحد منهما واقصاها ابعد مما بين السماء والارض ثم ان الله تعالى من على هذا العبد الفقير اضعف العباد بمحض فضله وكرمه وممن همة عباده الصالحين بان جعلنى ممن يتشبه بمن هو فى مراتب الفريق الثانى حيث وفقنى مطالعة كتب التفاسير ومذاكرتها والغوص فى لجج بحار غوامض اساليبها وعباراتها واستخراج درر المعانى والفوائد من اصداف رموزها واشاراتها وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ثم انى اخترت من تلك الكتب الكتاب الموسوم بانوار التنزيل واسرار التاويل الذى صنفه علم الهدى علامة الورى البالغ فى العلوم النظرية فى الاحكام العملية اقصى درجات الكمال وارفع مراتب الفضل والافضال وهو البحر الزاخر والبحر الماهر العالم الربانى والهمام الصمدانى المعروف بالقاضى البيضاوى اسكن الله فى حظائر القدس روحه النورانى وشرفه ابد الاباد بالرضوان الرحمانى لاشتهاره بين كتب التفسير بجلالة القدر وفخامة التحرير وكونه جامعا لجميع فوائد ما صنف قبله من الكتب ولبديع فوائد من نتايج خاطر مكشوف الحجب الا انه لكونه وجيز اللفظ كثير المعنى بديع النظم دقيق المعنى لا ينكشف وجه المراد الا بتامل حالب جالب ونظر صايب ثاقب ومراجعة الكتب الكثيرة من الفنون العديدة ولم يتفق له ما يوضح خفياته ويكشف مستوراته ورموزاته وجب على كل من نظر فيه واطلع على شىء فى

مقاصده

مقاصده المرموزة واشاراته الخفية ان يقيده بقيد الكتابة والتحرير ويثبته فى صحايف الاوراق بالاملاء والتسطير حذرا من نفارة عن خزانة الاذهان وتسلبه عساكر الغفلة والنسيان سواء كان ذلك مما اصطاده بسهام فكره واستفاده بسماحة ذهنه او مما وجده فى مؤلفات العلماء السالفين ومصنفات الكمل المتبحرين فلذلك الزمت على نفسى ان احرر ما ظفرت به من الفوائد فى مطالعة كل درس بالبنان قبل ان اقراه باللسان حتى يكون ذلك كله محرزا عندى راجعا اليه وقت الحاجة من غير تجديد كد ويكون حاضرا لمن بعدى وليوم البعث والجزاء عدتى وزادى واجتهد فيه كل الجهد فى يوم رجاء ان ينفعنى ذلك فى غدى واسال الله الكريم ان يجعله بفضله خالصا لوجهه وسيلا الى مرضاته انه هو الجواد المفضل والبر الرحيم بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيد المرسلين محمد واله وصحبه اجمعين وحسبنا الله ونعم الوكيل عليه نتوكل وبه نستعين قال العالم الربانى والبحر الزاخر الصمدانى الموسوم بالقاضى البيضاوى اعلى الله فى الاعلى غرف الجنان وجوده النورانى وشرفه ابد الاباد بالمرضاة السبحانى فى مفتتح تفسيره المسمى بانوار التنزيل واسرار التاويل بسم الله الرحمن الرحيم والباء فيه للاستعانة او المصاحبة والتقدير على الاول مستعينا بالله اشرع فيما قصدته من التصنيف على الثانى ملابسا ومصاحبا بسم الله على التيمن به اشرع فيكون تعلق بسم الله بالشروع كتعلق الدهن بالانبات فى قوله تنبت بالدهن وقلنا فى تقدير الوجه الاول مستعينا بالله دون بسم الله لان المستعان به فى الحقيقة هو الله تعالى كما يدل عليه القصر المستفاد من اياك نستعين وذكر اسم الله انما هو لزيادة التعظيم ثم قال الحمد لله الذى نزل الفرقان على عبده الى اخره حاضرا جنس الحمد وجميع افراد المحامد فيه تعالى حقيقة لا ادعاء كما هو مذهب صاحب الكشاف ولام الحمد ان حمل على تعريف الجنس يفهم الحصر اى اختصاص جنس الحمد به تعالى المستلزم لاختصاص المحامد كلها به من لام التمليك فى قوله لله وان حمل على الاستغراق يفهم الحصر اى اختصاص كلها به تعالى من مجرد الحمل والتنزيل تحريك الشىء من الاعلى الى الاسفل على التدريج والشىء المتحرك ان كان متحيزا بالذات كالجواهر الافراد وما يتركب منها فالحركة العارضة له وصف له بالذات وان كان عرضا قائما بالموضوع تابعا له فى التحيز سواء كان قارا فى الموضع كالسواد والبياض او سيالا مترتب الاجزاء ممتنع البقاء كالحركة والكلام اللفظى الحسى ويتصف بالحركة حقيقة لا تكون الحركة وصفا له كذاته مع قطع النظر عن غيره لاستحالة انتقال الاعراض عن موضوعاتها بل هى حركة تبعية تعرض بتبعية محله فانه اذا تحرك المحل يتحرك الحال بالضرورة كالجسم الاسود والمتكلم اذا تحرك يتحرك ما حل فيه من السواد والكلام تبعا له والكلام النفسى الذى هو صفة ازلية قائمة بذاته تعالى لا يتصور فيه النزول والحركة لا بالذات وهو ظاهر لامتناع انتقال شىء من صفات الله تعالى عنه ولا بتبعية موصوفه الذى هو ذات الواجب عز وجل لاستحالة الحركة عليه حتى يتحرك صفاته تبعا له واما المنزل هو الكلام اللفظى الحادث المركب من الالفاظ والحروف المؤلف من الايات والسور وهو القران المعجز المتحدى به لكونه كلام الله تعالى حقيقة على معنى انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليف المخلوقين فانه يجوز ان يخلق الله تعالى اصواتا مقطعة هذا النظم المخصوص فياخذه جبرئيل عليه السلام ويخلق له علما ضروريا انه هو العبارة المؤدية لمعنى ذلك الكلام النفسى القديم الذى هو كلام الله تعالى على انه صفة له قائمة به تعالى وعند الاشاعرة يجوز ان يسمع كلامه تعالى الازلى بلا صوت وحرف كما ترى ذاته تعالى فى الاخرة بلا كم وكيف فعلى هذا يجوز ان يخلق الله تعالى لجبرئيل عليه السلام وهو فى مقامه عند سدرة المنتهى سماعا لكلامه الازلى وان لم يكن من جنس الحروف والاصوات ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام القديم وقيل جبريل عليه السلام اخذه وهو مقامه من حضرة الملك المتعال بان سمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف العادة او من جهة واحدة ولكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شان سماعنا وقيل اظهر الله تعالى فى اللوح المحفوظ كتابة فى هذا النظم المخصوص ونفسه فقراه جبرئيل عليه السلام وحفظه وخلق الله تعالى فيه علما ضروريا بانه هو العبارة عن المؤدية للمعنى القديم ثم انزله جملة من اللوح المحفوظ الى السماء

الدنيا وامر السفرة الكرام بانتساخه ثم نزله الى الارض الى النبي صلى الله عليه وسلم منجما موزعا على حسب المصالح
وكفاء الحوادث بامر الله تعالى وقيل اخذ اللفظ والمعنى اخذ معنويا بان انتقشا في خزانته بارادة الله تعالى
وخلق فيه ذلك العلم فنزله اليه عليه السلام فعلى جميع التقادير فالله تعالى نزل القران اي حركه الى اسفل بواسطة
تنزيل جبريل عليه السلام وتحريكه من حيث انه عليه السلام محله وهو قائم به فلما حرك الله تعالى المحل بان امره
بالحركة فتحرك بامره تحرك ما حل فيه بتبعية بالضرورة فتقدير الكلام نزل القران تنزيل محله والفرق بين الانزال
والتنزيل ان التنزيل يدل على النزول تدريجا والانزال يدل على النزول دفعة وذلك لان بناء التفعيل للتكثير وكثرة
النزول انما تكون بكونه على سبيل التدريج وانما الحمد لله تعالى على التنزيل دون الانزال من حيث ان التنزيل اتم واكمل
نعمة في حقنا بالنسبة الى الانزال اذ لا تظهر لنا فائدة في نزوله جملة الى السماء الدنيا والفرق كما هو الموجود في بعض
النسخ في اللغة يقال بمعنى الفرق يقال فرق بين الشيئين فرقا نا اذا فصل بينهما وسمي به القران لفصله بين الحق
والباطل بتقريره وبيانه او بين المحق والمبطل المعاند باعجازه اولكونه مفصولا بعضه عن بعض في الانزال فهو بهذا
الاعتبار يناسب التنزيل الدال على التدريج فان الاعلام قد يلاحظ فيها المعاني الاصلية كما قيل في مثل ابي لهب والقران
في بعض النسخ في اللغة الجمع يقال قرات الشيء قرانا بمعنى جمعته في القراءة يقال قرات الكتاب قراءة وقرانا بمعنى تلوته ثم
نقل الى هذا المجموع المتلو المنقول الينا بين دفتي المصاحف نقلا متواترا واريد به الكل وهو المناسب لغرض المفسر
وقد يطلق على القدر المشترك بين المجموع وبين كل بعض من ابعاضه وهو المناسب لغرض الاصولي المتعلق بما يستنبط
منه الاحكام الشرعية ويكون دليلا عليها وقد يراد به الكلام الازلي القائم بذاته تعالى المنافي للسكوت والافة
الباطنة وهو المناسب لغرض الكلام الباحث عن الذات والصفات وانما قال على عبده دون نبيه او رسوله اشارة
الى ان العبودية اجل صفاته صلى الله عليه وسلم واشرفها وذلك لان الاشرف ما عدا العبودية من صفاته صلى الله هي
الرسالة والعبودية في الرسول لكونها انصرافا وانقطاعا من الخلق الى الحق اجل واكمل من الرسالة لكونها بالعكس فانها انصراف
من الحق الى الخلق لتبليغ احكام المرسل كما ان ولاية الرسول افضل من رسالته لذلك وليس المعنى ان عبودية غير الرسول
وولايته افضل من الرسالة فانه لم يقل به احد وانما الكلام في النسبة بين اوصاف الرسول ايها افضل ولان الاضافة
في عبده للاشارة العلوم المتميز بصفة العبودية والتميز بها يقتضي الى كمال تلك الصفة في المعهود بحيث يكون ما سوى
ذلك المعهود بالنسبة اليه كانه ليس بعبد له تعالى فعلى هذا يكون قوله عبده دالا على كمال التعظيم والاجلال لان العبد
ماخوذ من التعبد وهو التذلل ومن بلغ في التذلل الخالقه اقصى المراتب فلا جرم يكون بالغا في باب العرفان الى اقصى ما
يكون لنوع البشر لان التذلل والتخشع ثمرة العرفان كما قال انما يخشى الله من عباده العلماء فلاجل ذلك عبر الله تعالى
عن نبيه صلى الله عليه وسلم في مقام التعظيم والتكريم بلفظ العبد المضاف اليه حيث قال سبحان الذي اسرى بعبده الاية
وذكره صلى الله عليه وسلم في الخطبة ذكرله في مقام التعظيم لان المقام مقام الحمد على انه تعالى نزل اشرف الكتب واكمله
على اشرف نوع البشر واكمله والقران لكونه معجزا باقيا جامعا بين الحكمة النظرية والعملية اجل واكمل من سائر الكتب
السماوية واذا كانت العبودية اشرف صفات الانسان كان معنى الكلام الحمد لله الذي نزل اكمل الكتب على اكمل الافراد الانسانية
وفيه ايضا ايماء على ان مرتبة النبوة وهبية لا كسبية والاضافة في عبده للتشريف كالمضاف ابلغ التشريف والتنبيه
على ان منشأ هذا اللطف الخاص انما هو كمال اختصاصه بالمضاف اليه قوله ليكون للعالمين نذيرا الظاهر ان اسم
كان ضمير العبد بدليل قوله تعالى يا ايها المدثر قم فانذر وارجاعه الى القران او الى الله تعالى لا يخلو عن بعد والمراد
بالعالمين الانس والجن فانهم قد اتفقوا على ان الجن ايضا مكلفون بالشرايع وان الكافر منهم يعذب بجهنم لقوله
تعالى لاملان جهنم من الجنة والناس اجمعين وان اختلف في دخول المؤمنين منهم الجنة قال به ابو يوسف ومحمد رحمهما الله
تعالى ثم قيل انه ليس لهم ثمة واكل ولا شرب بل غذاؤهم ثمة كما في الدنيا وقيل ياكلون ويشربون كالانس وقال بعضهم
لا يدخلونها ولا ثواب لهم الا النجاة من العقاب ثم يقال لهم كونوا ترابا كالبهائم ونسبه الامام الرازي الى الامام ابي حنيفة

رحمه الله

رحمه الله لكن قال الامام الارموي ان ابا حنيفة توقف في كيفية ثوابهم قايلا بان الله لم يبين في القران ثوابهم ونحن نعلم يقينا
ان الله تعالى لا يضيع ايمانهم فيعطيهم ما يشاء والنذير بمعنى المنذر الخوف ويجوز ان يكون بمعنى الانذار كالنكير بمعنى الانكار واقتصر
في تعليل التنزيل على ذكر الانذار مع انه صلى الله عليه وسلم كما انه منذر لاهل العصيان والضلالة مبشر لاهل الايمان و
الطاعة بناء على ان الانذار هو المقصود الاصلي الاولي من الارسال والتنزيل فان الطبيب الذي يباشر معالجة مرض القلب
لا بد له ان يبدا ولا بتنقيته عن العقايد الزايغة والاخلاق الرديئة والاعمال القبيحة المكدرة للقلب بان يسقيه شربة
الانذار ويبوء عاقبة تلك الامور وبعد تنقيته عن المهلكات يعالجه بما يقويه من الطاعات بان يسقيه شربة التبشير
عاقبة الاعمال الصالحات كما ان طبيب الامراض البدنية يبدا اولا بتنقية البدن عن الاخلاط الرديئة ثم يباشر المعالجات
بالمقربات ولهذا اقتصر على ذكر الانذار في مبدا امر النبوة حيث قيل يا ايها المدثر قم فانذر ولان الانذار شامل لجميع
المكلفين وانهم جميعا ينتفعون به وان اختلف الحال بحسب اختلاف المحال فان البعض منهم ينذر بنار الجحيم والبعض
الاخر باغطاط الدرجات في دار النعيم والبعض الثالث بنار الحجاب عن مطالعة جمال رب كريم ثم ان المصنف لما
ذكر اجمالا فضيلة القران بالنسبة الى المكلفين وهي كونه هدى لهم ومكملا اياهم اراد ان يذكر ما يدل على فضيلته
في نفسه ويتوقف عليه كونه هدى ومكملا لغيره وهو الاعجاز الدال على كونه من عند الله تعالى وصدق مبلغه في جميع
ما جاء به من عنده تعالى فقال فتحدى باقصر سورة من سورة الظاهر انه معطوف على قوله نزل وان المتحدي هو الله تعالى
حيث قال وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله والاقصرية مستفادة من تنكير سورة في قوله
فاتوا بسورة من مثله ويجوز ان يكون المتحدي هو العبد بان يرجع ضمير فتحدى اليه وتستفاد الاقصرية من التنكير
الواقع في قوله تعالى ام يقولون افتراه قل فاتوا بسورة مثله واعلم ان الحكمة في انزال الكتب وارسال الرسل انما هي تكميل
النفوس البشرية بحسب قوتيها النظرية والعملية وكمالها باعتبار القوة الاولى معرفة الحقايق كما هي وباعتبار
الثانية بالامور على ما ينبغي وبالجملة كمالها العلم بالمبدا والمعاد وما بينهما والعمل بما يلائم انتظام امر المعاش والنجاة
والفوز عند المعاد بحصول السعادة الدارين واحراز الفضيلة الكونين اللتين اقصاهما الفوز برضى الرحمن والتشرف
بمشاهدة جمال الملك المنان ولا شك ان العاقل اذا خلي ونفسه لا يقدر على تحصيل هذه المطالب ونيل السبيل الى هذه
المارب لا بد من مرشد يهديه بحسب يكون مضطرا في طاعته له وانقياده وهو الشرع ثم ان الشرع انما يثبت عند
المكلف بدلالة المعجزة على صدق من انتمى اليه وقد جرت العادة الالهية والامم السالفة ان تثبت الشرايع بالمعجزات
ثم تبين الاحكام بانزال الكتب او الالهامات ولم تحصل لنبي قط معجزة تدل على الاحكام الا لنبينا عليه الصلوة والسلام
فان القران مع كونه اظهر المعجزات وابهر البينات بين الاحكام العملية والحكمة العلمية وعين مكارم الاخلاق ومحاسن الافعال
واورد ما يعرفه من القصص والامثال فتبين انه كان في القران العظيم جهتا التكميل والاعجاز وكان المقصود الاصلي هو الاول
ولكنه كان موقوفا على الثاني فالمصنف نور الله مرقده اشار في غرته كتابه الى تينك الجهتين بان علق الحمد اولا على التنزيل
للانذار المستتبع للتكميل ثم على التحدي وهو طلب المعارضة من الحد يتعارض فيه الحاديان فقوله فتحدى باقصر
سورة اي طلب المعارضة والاتيان بمثل اقصر سورة هادي الاشتمال على كمال الفصاحة والبلاغة والحدو سوق الابل
والغناء لها وقد حدوت الابل حدوا وحداء وتحديث فلانا اذا باريته في فعل ونازعته الغلبة كذا في الصحاح والمصاقع
جمع مصقع يقال خطيب مصقع اي بليغ مجهر بخطبته من صقع الديك اذا صاح ورجل مجهر بكسر الميم اذا كان
من عادته ان يجهر بكلامه والعرباء العرب اي الخالص منهم من قبيل ليل اليل وظل ظليل فانهم اذا ارادوا المبالغة
في شيء ياخذون من لفظه صفة ويؤكدونه بها والظاهر ان الباء في قوله فلم يجد به قديرا بمعنى على وانها متعلقة
تقديرا فان الباء قد تكون بمعنى على كما في قوله تعالى ومنهم من ان تامنه بقنطار وقوله تعالى واذا مروا بهم يتغامزون
قوله فلم يجد به قديرا كناية عن فقدانه وعدم وجوده في نفس الامر فان عدم وجدان من هو عالم الغيب والشهادة
شيئا دليل قاطع على عدم وجوده في حد نفسه والمعنى لم يوجد من يقدر على ذلك اي على اتيان مثله فضلا

عن معارض بالفعل ويحتمل ان يكون الباقي بمعنى في الاصل لتقدير لانه يتعدى بعلى دون البا فيكون الضمير راجعا
الى مقام التحدي اي لم يوجد في مقام التحدي من يقدر عليه فضلا عن وجود من يعارضه بالفعل فان قلت
التقدير من صيغ ككريم وشريف فيكون نفيه نفيا لكمال القدرة وهو لاينافي ثبوت اصل القدرة والجواب ليست بلازمة
لصيغة فعيل مطلقا بل اذا كانت من باب فعل بضم العين كما في المثالين المذكورين وقدير ليس من ذلك الباب وتوضيح
المقام ان الفعل المتعدي لاتشتق منه الصفة المشبهة وانما يشتق منه اسم الفاعل واذا ارادوا المبالغة في الفعل
القائم بالفاعل وتوصيف الفاعل به ينقلون الفعل الى باب فعل بضم العين فيشتقون منه الصفة المشبهة للمبالغة
فمثل تلك الصفة المشبهة هي التي تبنى للمبالغة والمبالغة فيها مستفادة من بناء فعل بضم العين فان هذا البناء مختص
بافعال الغرائز اللازمة لفاعلها فيكون معنى الصفة المبنية منه ذات ثبت له الفعل لازما وهذا المعنى حاصل
من نقل فعلها الى فعل وهذا النقل مفقود في قدير لان فعله لازم يصح ان يشتق منه الصفة المشبهة بدون النقل
ولو سلم انها مما يلزم تلك الصيغة مطلقا فلا محذور لان من يأتي بما هو في اقصا درجات المبالغة لابد ان يكون
كامل القدرة قضيه يستلزم العجز عن اتيان مثله قوله وافحم وفي بعض النسخ بالواو وعطفا على تحدى او لم
يجد ووجهه تحقق الجامع بين الجملتين بناء على ان المسند اليه فيهما واحد سواء كان فاعل افحم هو الله تعالى او العبد
كما في تحدى ولم يجد وان جعل ضمير افحم راجعا الى القران يكون المسند اليه فيهما متناسبان والمسندان فيهما
متناسبان مطلقا وفي اكثر النسخ بدون الواو اما على انه استينافا فجواب عما يقال من اين علم عدم قدرتهم فكانه
قيل في الجواب لانه اعجز كمل الفصحاء والبلغاء فلزم عجز الكل بالضرورة او على انه تاكيد وبيان لما سبق من نفي
قدرة بلغائهم عموما على سبيل الكناية لانها اذا نفيت عن اكملهم في البلاغة لزم انتفاؤها عن الجميع فنفيها عن الكمل
باعتبار دلالته على هذا اللازم يكون تاكيدا لما سبق والافحام الاسكات والمعنى اسكت الله تعالى بكمال بلاغة
القران من تصدى ومنهم الوليد حيث قال لقومه والله سمعت من محمد انفا كلاما ما هو من جنس كلام الانس ولا
من كلام الجن ان له وان عليه لطلاوة وان اعلاه لمثمر وان اسفله لمغدق يعلو ولا يعلا فقالت قريش صبا والله
الوليد واسند الافحام اليه تعالى لوجوب كون الاعجاز فعله تعالى لانه تصديق فعلي قائم مقام التصديق القولي
كما تقرر في موضعه ويجوز اسناده الى العبد او القران مجازا وعدنان هو ابن اد ابو معد وهو الجد الاعلا
للنبي صلى الله عليه وسلم اذا انتسب لم يتجاوزه لانه صلى الله عليه وسلم محمد ابن عبد الله ابن عبد المطلب
ابن هاشم ابن عبد مناف ابن قصي ابن مرة ابن كعب ابن لوي الى ان يبلغ الى عدنان وقحطان ابو اليمن والمراد
بها قبائل المشهورون بالبلاغة قوله حتى حسبوا انهم سحروا تسحيرا اذا لم يهتدوا الى التفرقة بين السحر والمعجزة
فقالوا تارة ان هذا الا سحر يؤثر واخرى سحر مستمر ثم انه لما فرغ عن تحقيق اعجازه شرع في بيان اسلوبه
في الدلالة على ما فيه من الحكم وفي كيفية تكميلية للاحكام وارشاده للانام ثم بين للناس اي لاجلهم عموما وان
لم ينتفع البعض بذلك التبيين ولم يحصل له البيان لمانع من جهته واشار بكلمة ثم الى جواز تاخير البيان
عن وقت الخطاب وان لم يجز تاخيره عن وقت الحاجة واخذه من قوله تعالى ثم ان علينا بيانه قوله ما نزل اليهم
بتوسط تنزيله الى الرسول صلى الله عليه وسلم وفيه اشارة الى ان المقصود الاصلي من التنزيل تكميل الانس
واما تكميل الجن فانما هو بالتبع قوله حسبما اي قدر والظاهر انه متعلق بنزول ويجوز تعلقه ببين يقال
ليكن عملك بحسب ذلك اي بقدره وقد تسكن السين في الضرورة ويقال عن لي كذا يعن بضم العين وكسرها
عنا اي سنح وظهر ولاح واعترض وقوله من مصالحهم بيان لما وفيه اشارة الى ما وقع فيه من انه تعالى يراعي
مصالح عباده الا ان ذلك عندنا بطريق الفضل وعند المعتزلة بطريق الوجوب والتبيين المذكور قد يكون
بالتنصيص على المقصود وقد يكون بنصب ما يدل عليه ويرشد اليه كالقياس ودليل العقل قوله ليدبروا
متعلق بنزل او بين وتدبر الايات التفكر فيها بحيث يفضي الى معرفة ما يدبر ظاهرها من التاويلات الصحيحة

والمعاني اللطيفة والتذكر اما بمعنى الايقاظ واستحضار ما هو كالمذكور في العقل لفرط التمكن من معرفته بما نصب
من الدلائل الدالة عليه واولوا الالباب هم العقلاء الذين تركوا الدنيا واثروا رضى المولى وتاهبوا الحسنى لقائه في
العقبى وخصهم بالذكر لان غيرهم من المتدبرين لا ينتفعون بها قوله تذكيرا مصدر من غير لفظ فعله كقوله
تعالى وتبتل اليه تبتيلا او حال بمعنى مذكرين فان العالم كما يجب عليه العمل بموجب علمه يجب عليه ايضا اعلام
غيره ثم ان هذا البيان لما كان امرا يهتم بشانه ويعتنى ببيانه اجمله اولا ثم فصله كما في قوله تعالى ونادى
نوح ربه فقال فكشف قناع الانغلاق القناع ما تستر فيه المراة راسها وهو اوسع من المقنعة والانغلاق
انسداد الباب واضافة القناع اليه من اضافة المشبه به كلجين الماء اي ماء كاللجين فقد شبه الايات تارة
بمخزونات النفايس واخرى بمحجبات العرايس على طريق الاستعارة المكنية واثبت لها في الاولى الانغلاق وفي
الثانية القناع على طريق التخييل فعنده استعارتان مكنيتان واستعارتان تخيليتان والاية المحكمة ما اتضح
معناها وخلا عن الاجمال وتعدد الاحتمال بان يظهر عند العقل ان المعنى هذا لا غير والمتشابه ما لم يكن كذلك
بل يكون لها محتملات عند العقل لا يتضح المراد منها لاجمال او مخالفة ظاهر او نحو ذلك فان قوله تعالى
ان الله لا يامر بالفحشاء محكم في انه تعالى لا يامر بالقبيح وقوله تعالى امرنا مترفيها متشابه اذ يحتمل ان يكون المعنى
امرناهم بالفسق او بالطاعة فحمل على الاول لانه محكم والمحكمات ام الكتاب اي اصله يرد اليها المتشابهات
ويحمل عليها فقيل المعنى امرنا مترفيها اي متنعميها بالطاعة فخالفوا الامر وفسقوا والمحكم والمتشابه يتناول
الخفي بهذا المعنى ما اصطلح عليه الحنفية لان المحكم بهذا المعنى يتناول الظاهر والنص والمفسر والمتشابه و
المجمل ولا مشاحة في الاصطلاح فان قيل اذا لم تتضح معاني المحكمات ولم يبق فيها احتمال اخر لا يوجد فيه
انغلاق فكيف يستقيم قوله فكشف قناع الانغلاق عن ايات محكمات قلنا الاحتمال المنفي هناك هو الاحتمال
الناشي عن الدليل فلا ينافي ثبوت مطلق الاحتمال ولو سلم ان المنفي هو مطلق الاحتمال فالمراد بالكشف المتعلق
بها انزالها مكشوفة كما يقال ضيق فم الركية اي جعله ضيقا من اول الامر والرمز في الاصل مصدر ومعناه
الاشارة بالشفتين او الحاجب وهو هنا اسم بمعنى المرموز مطلقا ولذا جمع ولو بقي على اصل المصدرية لما جمع
والخطاب في الاصل توجيه الكلام نحو الحاضر واريد به ههنا الكلام الموجه للافهام مطلقا والظاهر ان
اضافة الرموز اليه من اضافة الجزء الى الكل كيد زيد او من اضافة الجزئي الى الكلي كخاتم فضة والمعنى من اجزاء
من الخطاب الى المراد منها رمزا خفيا على ان تكون كلمة من في قولنا من الخطاب للتبعيض على الاول والتبيين
على الثاني قوله تاويلا وتفسيرا تمييزان عن النسبة في كشف بمعنى الفاعل اذ الكاشف تاويله وتفسيره
والتاويل صرف الكلام الى بعض محتملاته بدليل دعا اليه مما يتعلق بالدراية كما اذا كان اللفظ مشتركا بين
معاني متعددة محتملا لكل واحد منها فحمل اللفظ على بعض تلك المعاني لكونه موافقا للاصول فتعيين ذلك
المعنى بهذا الطريق هو التاويل وهو من الاول وهو الرجوع والانصراف فالتاويل صرف اللفظ الى محتمله فاذا
وقع في القران او الحديث فلا بد من عرضه على الاصول فان وافق الاصول من اية محكمة او حديث متواتر او اجماع
الامة ووافق القواعد المقررة عند ادباء العربية فصحيح والا ففاسد لكونه قولا بمجرد التشهي فظهر ان التاويل
لا بد ان يكون فيه مدخل للراي والدراية واما التفسير فلا مدخل لهما فيه بل هو منوط بالنقل والرواية فقط
فانه تبيين المعنى وكشفه مسندا الى النقل والسماع كالاخبار عن سبب نزول الاية وبيان من نزلت فيه ونحو
ذلك مما لا يعلمه الا من شهد النزول وعاين السبب وهم الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين فجاز لهم التفسير
لتمكنهم من كشف المعنى عن علم بالعيان واما غيرهم لو اخبر بشيء من ذلك من غير ان يسند الى من شهد النزول
فذلك تفسير بالراي وقد اوعد عليه بقوله صلى الله عليه وسلم من فسر القران برايه فليتبوأ مقعده الى النار
واذ تقرر الفرق بين التاويل والتفسير سقط ما قيل من ان هذا الحديث مناقض لما انعقد عليه اجماع السلف

من الصحابة والتابعين والفقهاء والمجتهدين في كل عصر فانهم قد اتفقوا على ان يستنبطوا معاني وعللا من
الايات القرانية هي منصوص قاطعة في حق ما تضمنته من الاحكام ثم فرعوا على تلك المعاني والعلل ما يتفرع عليها من
الفروع وذلك منهم تفسير القران بالراى والذى دعاهم اليه ان الله تعالى جعل القران اصلا يرجع اليه في جميع ما
يحتاج اليه الانسان في باب العمل والاعتقاد وليس كل ذلك منصوصا في القران فثبت ان بعضه ثابت مدلول عليه بدلالة
النص واشارته واقتضائه ولا يستخرج ذلك الا بالراى والعرض على الاصول فهذا هو الذى دعاهم الى استنباط المعنى بالراى
والعرض على الاصول فهذا هو الذى دعاهم الى استنباط المعنى بالراى والاجتهاد واجماع عليه من حيث العمل والاجماع
من حيث القول سوا في الحجة والحديث المذكور ايضا حجة مقبول دالة على صحة مضمونه لاتصال سنده وكونه مرفوعا
الى النبي صلى الله عليه وسلم من الائمة المعدول فتنا قضت الحجتان ووجه السقوط ان الحديث ورد في خطر التفسير
القران بالراى وما جاء عن السلف والفقهاء من استنباط معاني القران بالراى فذلك تاويل لا تفسير والتاويل غير
التفسير فاندفع التناقض فصح التوفيق والتفسير ماخوذ من الفسر وهو الاظهار والكشف يقال اسفر الصبح اذا
اضاء اضاءة لا شبهة فيه وسفرت المراة عن وجهها اذا كشفت نقابها ومنه سميت السفر سفرا لانه يظهر عن اخلاق
الرجال قال الراغب والسفر لغة يتقارب معناهما كما يتقارب لفظهما لكن جعل الفسر لاظهار المعنى المعقول والسفر
لابراز الاعيان للابصار وفي الكواشي التاويل ما يتعلق بالدراية والتفسير فعلى ما ذكر في الفرق بين التفسير والتاويل
يجوز ان يكون كل واحد منهما متعلقا وراجعا الى كل واحد من المحكم والمتشابه وقال بعضهم في الفرق بينهما ان التفسير
بيان لفظ لا يحتمل الا وجها واحدا والتاويل توجيه لفظ يتوجه الى معاني مختلفة الى واحد منها بما ظهر عنده من
الادلة فعلى هذا يكون التاويل راجعا الى المتشابه والتفسير الى المحكم فينبغي ان يقدم التفسير على التاويل لتقدم المحكم
على المتشابه في الذكر لكنه اخره عنه رعاية للسجع قوله وبرز عطف على قوله فكشف فيكون مجموع الكشف والابراز
تفصيلا للتبيين المذكور سابقا ولعله اراد بالحقايق اعيان عالم الشهادة بالدقايق اعيان عالم الغيب وبالغوامض
واللطايف الدقايق حل مشكلات عالم الغيب فتكون الاضافة في الموضعين بمعنى اللام كما هو الحقيقة لا من اضافة
الصفة الى موصوفها لعدم ضرورة تدعو اليها ثم علل الكشف والابراز بقوله ليتجلى لهم اى للناس عامة فان المقصود
بالكشف والابراز غايته انه لم يترتب فايدتهما عليها في حق بعض الناس لتقصيرهم في التدبر وترتب الفايدة غير
لازم بدليل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون والملكوت فعلوت من ملك ومعناه الملك الا انه في الملكوت
من مبالغة ما ليس في الملك لان الواو والتاء فيه للمبالغة ونظيره الجبروت بمعنى الجبر وهو القهر والرهبوت بمعنى الرهبة
وهي الخوف الا ان الاول ابلغ ثم ان الملك قد يستعمل بمعنى السلطنة والتصرف والاستيلاء وقد يستعمل بمعنى المملكة
وهي موضع الملك ومنه مالك الملك في اسماء الله تعالى فان الملك فيه بمعنى المملكة والمالك بمعنى القادر التام القاهر
والموجودات كلها مملكة واحدة والله تعالى مالكها وقادرها متفرد مشية فيها كيف شاء ايجادا واعداما والظاهر
ان الملك في قوله ليتجلى لهم خفايا الملك والملكوت بمعنى المملكة فيكون الملكوت بمعنى المملكة التي هي اعظم واوسع من الملك
فيحتمل ان يراد بالملك عالم الانفس فان بدن كل شخص مملكة واحدة للروح الناطقة التي هي خليفة الله تعالى في
التصرف في هذا العالم والعقل وزيرها والقوة الشهوية وكيلها والعصبية كالشرطي المسلط على السياسات
والحواس الظاهرة طلايعها ومجموع البدن محل ولايتها وقوله صلى الله عليه وسلم من عرف نفسه فقد عرف ربه
اشارة الى هذا المعنى وبالملكوت عالم الافاق ويدخل فيه صفات الله تعالى ايجابية كانت او سلبية وافعاله الا ان الصفات
السلبية لما خصت بالذكر بعده بان عطف عليه قوله وحبايا قدس الجبروت علم ان المراد بعالم الافاق ما عداها
فيكون معنى قوله ليتجلى لهم خفايا الملك والملكوت لينكشف لهم احوال الافاق والانفس وصفات الله تعالى الا
ايجابية وافعاله فيكون اضافة الخفايا بمعنى اللام والخبايا جمع خبية بمعنى مخفية والقدس بسكون الدال وضمها
الطهر والتنزه والجبروت من الجبر بمعنى القهر كالجلال فانه بمعنى القهر فمعنى قولهم صفات الجلال وصفات الجبروت

صفات القهر وهي الصفات السلبية والقهر لما كان متبينا مستلزما لذكروا ما يدل على القهر وارادوا السلب
فقالوا صفات الجلال والجبروت وارادوا الصفات السلبية ثم انهم قد يكتفوا بلفظ الجبروت عن ذكر الصفات
فيذكرون لفظ الجبروت مفردا ويريدون الصفات السلبية ايضا واضافة القدس الى الجبروت ان كانت بيانية
وهو الظاهر يكون المعنى لينكشف لهم تقدس الذات وتنزهه عن شوايب النقصان الذى هو اتصافه بالصفات السلبية
وان كانت بمعنى اللام يكون المعنى تقدس الصفات السلبية بسببها ويحتمل ان يراد بالملك الذى بمعنى المملكة عالم
الشهادة ويقال له عالم الخلق وبالملكوت عالم الغيب ويقال له عالم الامر وبالجبروت عالم الكروبين وهم
الملائكة المقربون والكروب فعول من كرب بمعنى قرب قوله ليتفكروا متعلق بيتجلى فيها اى في تلك المعلومات المنكشفة
المبروزة تفكيرا اى تفكرا والمقصود من التفكر في المصنوعات ان يستدلوا بها على عظم شانه وباهر سلطانه ويتجرب
عليه الخوض في لجة الوصول فيصيروا من اهل المشاهدة والعيان وهذا نهاية مراتب كمال القوة النظرية قوله ومهد
عطف على كشف وابرز لان هذا التمهيد من جملة المبينات لهم اى لاجل الناس والقواعد جمع قاعدة وهي قضية
كلية مشتملة على احكام جزئيات موضوعها اجمالا بتعرف تلك الاحكام منها بان تنظم تلك القاعدة الى الصغرى
السهلة الحصول والقاعدة مثل قول الاصولى ما امر به الشارع واجب وما نهى عنه حرام فاذا ضم الى القول
الاول الى قولنا الصلوة مما امر به الشارع مثلا يخرج منها الحكم الشرع الفقهي من القوة الى الفعل وهو الصلوة
واجبة والمراد تمهيد القواعد التي يستخرج منها احكام جزئيات موضوعها توفيق المجتهدين لتحصيلها واقدارها
على استخراجها فان كل ما يكون من العلماء من وجوه التاويل وطرق الاستدلال وكذا كل ما يكون من بيان الاحاديث
النبوية راجع اليه تعالى فان اهتداء العلماء الى ذلك انما هو بتوفيق الله تعالى واقداره اياهم عليه وما كنا لنهتدى
لولا ان هدينا الله وكذلك الاحاديث النبوية فانها وحي الله اوحى اليه صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى وما ينطق
عن الهوى ان هو الا وحي يوحى قوله واوضاعها عطف على الاحكام والضمير الذى فيه راجع اليها والمراد بالاوضاع
الاحكام العلل والمعاني الموضوعة لافادة الاحكام قوله من نصوص الايات حال من الاحكام واوضاعها
اوصفة لهما اى مستنبطين او مستنبطين منها والمراد بنصوص الايات عباراتها المسوقة لافادة المعاني و
بالمساعها اشاراتها ودلالتها واقتضاؤها والالماع جمع لمع كضوء واضواء وزنا ومعنى قوله ليذهب علة
لمهد اى مهد الله تعالى ذلك ليزيل عنهم القذر جهلا كان او ذنبا فان الحكمة في شرع الاحكام وبيان الحلال والحرام
ان يعرفوها ويعملوا بموجبها فبمعرفتها يزول قدر الجهل وبالعمل بموجبها يزول قدر الذنب فتحصل الطهارة
الكاملة ولذا قال ويطهرهم تطهيرا حتى يستعدوا ويصلحوا للاستقرار والتمكن في خطيرة القدس فيفوزوا
بمشاهدة جمال ذى الجلال والاكرام وهو نتيجة استكمالهم بحسب قوتهم النظرية والعملية ثم لما فرغ من بيان
كيفية تكميل القران الناس بحسب القوتين فرع عليه بيان حال من اهتدى بهدايته ومن اعرض عنه واتبع هويه
فقال فمن كان له قلب قسم المكلفين الى ثلاثة اقسام الاول من كان له قلب والثاني من القى السمع وهو شهيد
والثالث من طغا بنيرانه وذلك ان كل انسان في مبدا ولادته مخلوق على فطرة الاسلام اى على التمكن من تحصيله
والاستعداد لقوله تعالى فطرة الله التي فطر الناس عليها وهي الفطرة السليمة الخالية عن العقايد الباطلة
والاخلاق الردية المستعدة لقبول الحق المبين وقال صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على فطرة الاسلام ثم
ابواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه ثم انهم عند بلوغهم اوان التكليف واستماعهم نداء صاحب الشرع القويم
ودعوته الى الصراط المستقيم صاروا قسمين الاول من اشتعل نور فطرته الاصلية واثمرت شجرة قابلية
الذات بان اجاب من دعاه الى الرشاد وسلك ما هداه اليه من سبل السداد والقسم الثاني من اطفا
نور فطرته السليمة او بطل قابلية الفطرية ولم يتنبه عن رقاد غفلته بالنداء واصم واستكبروا واستغشى
ثوب الردا والقسم الاول فرقة بلغت باجابة الدعوة واتباع الشريعة الى حيث تنورت رفق بصيرتها

ونوقدون انوار معرفتها حتى تمكنت من التفكر فى حقايق القران ودقايقه ومن الاطلاع على نكته والوقوف على دقايقه
ومن الغوص فى لجج معانيه العميقة لاستخراج لااليه واستنباط عجايب مكنوناته وفرقة لم تبلغ الى هذه المرتبة
ولم تزنحل عما نال من شرف اجابته الدعوة وقبول الحق وسلوك سبيله ولم يتيسر لها الا ارتقاء مدارج الفضائل العلمية
فصاعد الكمالات العرفانية لعدم تجرده عن الشواغل البشرية والصوارف النفسانية لكنه مصغى لاستماع الحق
وجامع حواسه عن التفرق وهو حاضر يعلم ما يتلى عليه ويفهم ما يلقى اليه واشار المصنف الى الفرقة الاولى بقوله
لمن كان له قلب والتنكير فيه للتعظيم اى قلب كامل خالص عن شواغل النفسانية مكمل بالمعارف الالهية والكمالات
الربانية والى الفرقة الثانية بقوله او القى السمع وهو شهيد اى حاضر بقلبه ليفهم ما فيه من التكاليف ويعمل
بموجبها ويشاهد بحقيقته وصدقه فيتخلق باخلاقه ويتقيد باحكامه وهو حميد فى الدنيا وسعيد فى الاخرة
لان من احسن عملا واستقام مسلكا يستحق المحمدة والثنا فى دار الدنيا والجزا فى دار الكرامة والزلفى وجمع كلا
من الفريقين فى سعادة الدارين لاشتراكهما فى اصل السعادة وان كان بينهما بون بعيد من حيث تفاوت الدرجات
بحكم قوله تعالى هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون وقوله تعالى والذين اوتوا العلم درجات وقوله
تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا وقال مقاتل بن سليمان وجدت فى الانجيل ان الله تعالى قال لعيسى
عليه السلام عظم العلماء واعرف قدرهم فانى فضلتهم على جميع خلقى الا النبيين والمرسلين كفضل الشمس
على الكواكب وكفضل الاخرة على الدنيا وكفضلى على كل شئ وعن عبد الله ابن عمر رضى قال قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم يقول الله تعالى للعلماء انى لم اضع فيكم وانا اريد ان اعذبكم ادخلوا الجنة على ما كان فيكم
وقال صلى الله عليه وسلم تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة وذلك لان التفكر عمل القلب والطاعة عمل
الجوارح والقلب اشرف من الجوارح وكان عمل القلب اشرف من عمل الجوارح ويؤيده قوله تعالى اقم الصلوة
لذكرى جعل الصلوة وسيلة الى ذكر القلب والمقصود اشرف من الوسيلة فدل ذلك على ان العلم اشرف من غيره
وعن عيسى ابن مريم عليه السلام انه قال ان امة محمد صلى الله عليه وسلم علما وحكما كانهم من الفقه انبيا يرضون
من الله باليسير من الرزق ويرضى الله منهم باليسير من العمل فيدخلون الجنة بلا اله الا الله وفضل العلم اكثر
من ان يحصر بالتقرير والبيان واشار الى القسم الثانى بقوله ومن لم يرفع اليه راسه اى لم يلتفت اليه ايثارا
للبطالة العاجلة على سعادة الدارين واطفا نبراسه اى مصباحه والمراد به الفطرة المذكورة يعيش ذميما فى الدنيا
ويصلى سعيرا اى يدخل جهنم فى الاخرة كما قال الله تعالى ومن اعرض عن ذكرى فان له معيشة ضنكا ونحشره
يوم القيمة اعمى وفى بعض النسخ وسيصلى بالرفع مع كونه معطوفا على المجزوم لوجود السين الدالة على الاستيناف
بوعيد الاخرة وامر هذا الطريق اعنى اخراج الكلام من صورة الجواب وايراده بصورة الاستيناف و
الوعيد ليدل على ان دخول السعير امر مقطوع به فى حقه لابد ان يحصل ذلك البتة لان السين كما تدل على تاخر
الفعل الى الزمان المستقبل تدل على ان وقوعه فيه امر مقطوع به بخلاف كونه ذميم العيش فانه غير مقطوع به
اذ قد يطيب عليه اسبابها فلا يجب ان يدخل عليه ما يدل على كونه مقطوع الوقوع وهو السين فاورده
مجزوما للدلالة على كونه مترتبا على اطفا نبراسه واطفال استعداده وان لم يكن ذلك الاطفا موجبا له واورده
الصلى عاريا عن الجزم للاشعار بكونه مجزوم الوقوع ثم انه لما لزم من كون القران معجزا كون متكلمه واجب
الوجود اذ الممكن الوجود لو قدر على مثله لم يكن ذلك معجزا ولزم من كونه مكملا للناس بحسب القوتين كونه فايض
الجود وانه لما كان المقصود الاصلى والفرض الاولى لكل من استكمل بالكمالين تحصيل رضا الرحمن ومشاهدة جمال
الملك المنان فرع على الاول النداء بقوله فيا واجب الوجود وهو الذى يقتضى ذاته وجوده بخلاف الممكن فان مقتضى
وجوده العلة الخارجية عنه وعلى الثانى النداء بقوله ويا فايض الوجود والفيض فى اللغة كثرة الما بحيث لا
يسعه الوادى الذى يجرى فيه فيسيل من جوانبه يقال فاض الما فيضا وفيوضة اذا اكثر حتى سال من جوانب

بجراه وفى الاصطلاح فعل فاعل يفعله دائما لا الغرض ولا العوض والجود افادة ما ينبغى لا العوض ولا الغرض وهنا
يستقيم معنى كل واحد من معنى الفيض اما الثانى فظاهر واما الاول فلتشبيه جوده تعالى بما زاد على مجراه فسال
من جوانبه وعلى الثالث النداء بقوله ويا غاية كل مقصود اى ويا من رضاه او معرفته غاية كل ما يقصد ويراد
باستعمال القوتين والتفت من الغيبة الى الخطاب لانه لما تعالى ذكره الى منا بصفات كماله ووجوه افضاله وانعامه
صار بمنزلة المحسوس المشاهد فيتوجه اليه بالخطاب كما فى اياك نعبد قوله صلوة توازى غناءه اى تساوى
وتعادل نفعه الذى حصل منه لامته صلى الله عليه وسلم فظاهر ان نفعه صلى الله عليه وسلم اكثر من ان يحصى
فتكون الصلوة كذلك ومقصوده ان يحصل له صلى الله عليه وسلم فى مقابلة نفعه لامته مثوبات على غير
متناهية ليستحق بذلك الحظ الاوفى من الاجر بحكم قوله صلى الله عليه وسلم من صلى على مرة صلى الله عليه عشرا
والغنا بفتح الغين المعجمة والمد النفع قوله ويجازى عناءه هو بفتح العين المهملة والمد التعب اى صلوة تكون
عوضا عن تعب حصل له عليه السلام فى تبليغ احكام الرسالة وعلى من اعانه وقرر بنيانه واراد بهم الصحابة والتابعين
ومن بعدهم من العلماء العاملين الى يوم الدين والبنيان فى الاصل الحائط واستعير منه لما بينه صلى الله عليه
وسلم من الشريعة واحكام الدين والبركة النماء والزيادة فكانه اراد بها عمومهم ومعادهم قوله واسلك بنا
مسالك كراماتهم اى اجعلنا سالكين طرقا توسلوا بها ووصلوا الى اكرامك وتعظيمك اياهم فان الكرامة اسم من
الاكرام والتكريم فكانه اراد بالمسالك الاعمال الصالحة والتسليم ان يقال سلام عليكم والمراد منها التكريم
والتعظيم قوله وبعد فان الفا فيه اما على توهم اما قبل بعد كما يجر الاسم على توهم حرف الجر قبله كما فى قول
الشاعر بدا لى انى لست مدرك ما مضى ولا سابق شيئا اذا كان جائيا فان قوله ولا سابق مجرور معطوف على
قوله مدرك على توهم دخول البا فى خبر ليس واما على تقديرها فى نظم الكلام وكانهم لما حذفوها جعلوا الواو
عوضا عنها قوله اعظم العلوم مقدارا اى فى حد ذاته فان شرف العلم يكون بشرف موضوعه وبشرف
معلومه وبغايته وبشدة الاحتياج اليه وعلم التفسير مشتمل على هذه الجهات الاربع المشرفة فيكون اشرف
العلوم اما اشتماله على شرف الموضوع فلان موضوعه كلام الله تعالى الذى هو منبع كل حكمة ومجمع كل فضيلة
واما اشتماله على شرف المعلوم فلان معلومه مراد الله تعالى المستفاد من كلامه وليس موضوع علم الكلام ذات
الله تعالى وصفاته ولا معلومه ما يتعلق بهما فقط حتى يكون اشرف من علم التفسير بل موضوعه المعلوم مطلقا
من حيث تثبت به العقايد الدينية وكذا معلومه ما يتعلق مطلقا من تلك الحيثية واما شرف غايته فلان غايته
ما يترتب على تحصيل العقايد الدينية من الفوز بالسعادة الابدية واما شدة الاحتياج اليه فلان كل
كلام دينى او دنيوى عاجلى او اجلى مفتقر الى العلوم الشرعية ومدارها على العلم بكتاب الله تعالى لا ياتيه
الباطل من بين يديه ولا من خلفه قوله وارفعها شرفا ومنارا اى دليلا فان المنار ما يستدل به على الشئ
وفى جعل شرفه ارفع من المبالغة ما لا يخفى فانه بمنزلة ان يقال وارفعها رفعة وعلم التفسير علم يعرف به معانى
كلام الله تعالى بحسب الطاقة البشرية الذى هو رئيس العلوم الدينية لنفاذ حكمه عليها ولاسها لتوقفها
عليه لكونه مرجع معظم ادلتها ومبنى قواعد الشرع اى مبنى المسائل الكلية التى يتفرع عليه الاحكام الشرعية
واساسها المبنية هى عليها لان القواعد انما يبنى على الادلة المبنية والموسسة على هذا العلم قوله للتكلم فيه
بالتاويل واستخراج لطايف تتعلق بالاحكام والبلاغة وغيرها قوله الا من برع بفتح الراء المهملة وضمها
ايضا والعين المهملة اى فاق اصحابه قوله فى العلوم الدينية كلها اصولها يتنا ول علم الحديث والكلام واصول
الفقه وفروعها يتنا ول الفقه وعلم الاخلاق قوله وفاق فى الصنعات العربية العلم ان لم يتعلق بكيفية العمل
كان مقصودا فى نفسه ويخص باسم العلم وان كان متعلقا بها كان المقصود منه ذلك العمل ويسمى صناعة
فى عرف الخاصة وتنقسم الى قسمين قسم يمكن حصوله بمجرد النظر والاستدلال كالطب وقسم لا يحصل الا بمز

اوله العمل كالخياطة وعلى هذا القسم يخص باسم الصّناعة في عرف العامّة قوله والفنون الادبية بانواعها سميت
بالادبية لتوقفها ادب النفس والمجاورة والدرس عليها وعرفوا علم الادب وقد سمّى علم العربية بانّه علم يحترز به عن الخلل
في كلام العرب لفظا وكتابة وقسموه الى اثنى عشر قسما بعضها اصول وهي اللغة والصّرف والاشتقاق والنّحو والمعاني
والبيان والعروض والقافية وبعضها فروع وهي الخط وقرض الشعر والانشا والمحاضرات ومنه التّواريخ والقرض
القطع والقرض ايضا قول الشعر خاصّة يقال قرضت الشعر قرضا اذا قلته والشعر قريض والمحاضرات المحاورات والانشا
تاليف نحو الرّسائل والخطب وامّا علم البديع فقد جعلوه ذيلا لعلم المعاني والبيان لا قسما براسه لعدم دخوله
في تعريف الادب الآن بعضا من هذه الفنون لا يستمد منه التّفسير وهو العروض والقافية وقرض الشّعر والخط والانشا
لانّ ما سوى الانشا لا دخل له في افادة المعنى اصلا مع اختصاص ما سوى الخطّ بالشّعر والانشا لا تعلّق له بالقران
فينبغى ان يكون المراد بقوله بانواعها الكاملة التى لها مدخل في افادة المعنى ثمّ ان علم القراءة معتبر في التّفسير فامّا
ان يجعل مما يستمد فيه ويدرج في العلوم الدّينية دون العربيّة لانّ المراد بها ما لا يختصّ بكلام دون كلام وهو يختصّ
بالقران او ان يجعل من التّفسير على ما يفهم من اشارة المصنّف كما سيأتي انّ الله تعالى ويعرف التّفسير بما يعرف به معاني
كلام الله تعالى والفاظه بحسب الطاقة البشرية فيكون تسمية المجموع بعلم التّفسير من قبيل تسمية الشئ باسم اشرف
اجزائه فان قيل كونه رئيس العلوم الدّينية وراسها ومبنى قواعد الشرع واساسها تقتضى تقدمه على العلوم الدّينية
والخصال ليا قة تعاطيه والتكلم فيه فيمن برع في العلوم الدّينية يقتضى تأخره عنها فما وجه التوفيق قلنا الحكم الاوّل
بالنّظر الى السّلف من الاصحاب المقتبسين انوار حقايق التّنزيل عن مشكاة النبوّة والحكم الثانى بالنّظر الى الخلف
المستنبطين ما يتعلق بالحكم والاحكام والبلاغة من اللّطايف والدّقايق كما يشير اليه المصرفان القدما لما بينوا المعاني
وضحوا المباني تيسر لهم بنا قواعد العلوم الدّينية عليها وربط ادلّتها اليها ومن دونهم اذا ارادوا استخراج النّكت واللّطايف
منه فعليهم الالتجا بالعلوم الدّينية والفنون العربيّة قوله لطال ما اخذت نفسى اللام توطية للقسم وما مصدريّة
ولذا كتبت مفصولة عن الفعل في عامّة النّسخ وقيل كافّة تكف الفعل عن طلب الفاعل ويرده انها لو كانت كافّة لكتب
موصولة ككلّما قوله في هذا الفن اى فن التّفسير والاحتوا الاشتمال والصّفوة بالحركات الثلاث في الصّاد بمعنى
الخالص والصّحابة في الاصل مصدر يقال صحبه صحبة بالضمّ وصحابة بالفتح وهو هنا جمع صحابى بمعنى الاصحاب
والصّحابى عند جمهور اهل الحديث مسلم راى النبى صلى الله عليه وسلّم وان لم يروا عنه حديثا ولم تكن له طول المصاحبة
معه وشرط بعضهم طول الصّحبة وبعضهم شرط مع طول الصّحبة ان يروى عنه حديثا واراد بعظمائهم عليا وابن
عبّاس وابن مسعود رض وابن العاص وابن الزّبير وابن عمر وابى بن كعب وزيد ابن ثابت رضوان الله تعالى عليهم
اجمعين وصدرهم على حتى قال ابن عباس رض ما احدث من تفسير القران فمن على لانه تجرد لهذا الشان وتبعه
حقّ التتبع حتى قالوا انّ المحفوظ عنه اكثر من المحفوظ عن على وكان على عرض للامّة الا خذ عنه وكان عبد الله ابن
مسعود يقول نعم الترجمان عبد الله ابن عبّاس وهو الذى قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلّم اللّهم فقهه في الدّين
وحسبك بهذه الدّعوة وقال على ابن عبّاس كانّما ينظر الى الغيب من وراء ستر رقيق ويتلوه ابن مسعود وغيره
والتّابعون جمع تابع وهو من صحب الصّحابى واراد بهم الحسن البصرى فانه ادرك من الصّحابة مائة وثلاثين ومجاهدا
فانه قرأ على ابن عبّاس قراءة تحقيق واتقان وسعيد ابن جبير فانه قرأ على ابن عمر وابن عبّاس وابن الزّبير وغيرهم كعلقمة
وعكرمة والضّحاك ابن مزاحم واراد بقوله ومن دونهم عبد الرّزاق وابا على الفارسى وعلى ابن ابى طلحة وامثالهم
ومن المبرّزين فيهم محمّد ابن جرير الطّبرى فانه جمع على النّاس اشتات التفاسير وابو اسحق الزّجاج حتى قال مولينا شمس
الدّين الاصفهانى في مقدمات تفسيره الجامع بين التفسير الكبير والكشّاف وتتبعت الكشّاف فوجدت ان كلّ ما اخذه
اخذه من الزّجاج قوله وينطوى مطاوع لطوى ويلزمه الاشتمال والنّكت جمع نكتة وهى اللطيفة المستخرجة بقوّة
الفكر من نكت الارض نكتا والنّكتة كالنقطة لفظا ومعنى اسم للاثر الحاصل في الارض بالنّكت اذا اثر فيها بقضيب

ونحوه بارعه اى فايقة رابعة اى صحيحة رفيعة القدر قوله استنبطها وهو في الاصل استخراج النّبط وهو اوّل ما
يظهر من ماء البير اذا حفر يقال انبط الحفار اذا بلغ الماء واستعمل في استخراج اللطائف بالكد والاجتهاد وكانه اراد
بافضل المتاخرين صاحب الكشّاف والامام الرّازى والرّاغب الاصفهانى فان اكثر ما يتعلق بالاعراب ولطايف المعانى
والبيان من الكشّاف وبالكلام من الكبير وبالاشتقاق ولطايف العبادات والاشارات من تفسير الرّاغب انظر كيف
نسب خلاصة الحقايق السمعيّة الى المتقدمين والنّكت واللّطايف الاستنباطيّة الى المتاخرين وهذه هى الاشارة
التى وعدناها في الجواب والمعزية اى المنسوبة من عزاه اذا نسبه والائمة الثمانية المشهورون هم السبعة المذكورون
في التيسير والشاطبية وهم نافع المدنى وابن كثير المكى وابو عمرو البصرى وابن عامر الشامى وعاصم وحمزة والكسائى
الكوفيون وثامنهم ابو محمّد يعقوب بن اسحاق الحضرمى البصرى فانه كان اماما كبيرا ثقة عالما صالحا انتهت
اليه رياسة القراءة بعد ابو عمرو وكان امام البصرة سنين وله راويان روح ورويس وقد ثبت شيخاه آخران
ابو جعفر بن يزيد ابن القعقاع المدنى المخزومى وابو محمّد خلف بن هشام ابن ثعلب ثمّ الصّحيح انّ احكام القران
من جواز الصّلوة وغيره جارية في الثلاثة الاخيرة كالسّبعة وامّا ما وراها فالاصح انه ما لم يثبت فيه واحد
من الشروط الثّلاثة صحة سنده وموافقه واحد من المصاحف الثمانية ولو احتمالا واستقامة وجهه في العربيّة
ولو بوجه لا تجوز الصّلوة به مشهورة كانت او شاذة وامّا غيرها لم يثبت فيه واحد من الشروط الثلاثة وهو ما
لم يثبت فيه اثنان او ثلاثة فلا خلاف في عدم جواز الصّلوة به والخلاف في الافساد قال الاصفهانى ما لم يتواتر
من القراءة الشاذة حكمها في الصّلوة حكم كلام البشر وقال الجعبرى لو قرأ الشاذ مع قراءة تردد مما تجوز به الصّلوة
تجوز صلوته واعلم انّ قول المصنّف ويعرب عن وجوه القرات الى اخره بعد قوله اصنف في هذا الفن كتابا مشيرا
بهذا الفن الى التفسير يشعر بانّ علم القراءة ايضا من علم التّفسير كما ذكرناه سابقا كذا قيل وفيه بحث بل انه يشعر
بانه ليس منه ولكنه ادرج ذلك فيه تتميما للفائدة قوله يثبطنى اى يشغلنى يقال ثبطه عن الامر تثبيطا اى شغله
عنه قوله مما صمم به عزمى اى خلص عن التردد فصار عزمى ماضيا لا فتور فيه الجوهرى صمم الشئ خالصه
وصمم السيف اذا مضى في العظم وقطعه وصمم فلان على امره اى على رايه فيه قوله اقول منزل منزلة اللازم
فليس له مقول قوله ومعطى كل مسئول من السّؤال بمعنى طلب الحاجة يقال سالته الشئ بمعنى طلبت الثانى
من الاولى وفي بعض النّسخ كل سؤل وهو الحاجة كما في قوله تعالى قد اوتيت سؤلك يا موسى ويرد عليه
انّه لا يندرج مع قوله اقول اذ لا يوافقه في الوزن اللهمّ الا ان يقرا بحذف الهمزة كما قرئ به في الاية الكريمة
سورة فاتحة الكتاب لبسم الله الرحمن الرحيم و بلستعين السّورة طائفة من القران مترجمة يعبر عنها وتلقب
بانّها سورة كذا واقلها ثلاث ايات واقصرها سورة الكوثر لانها اقل حروفا من السّور التى هى ثلاث ايات
ثمّ قيل هى في الاصل مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب ثمّ اطلقت على اوّل الشئ تسمية للمفعول باسم
المصدر لانّ الفتح يتعلق به اوّلا وبواسطته يتعلق بالمجموع فهو المفتوح الاوّل ورد بان فاعلة من المصادر
قليلة ايضا تسمية المفعول بالمصدر خلاف الظّاهر فالاحسن انّ الفاتحة في الاصل صفة ثمّ نقلت منها وجعلت
اسما لاوّل الشئ لكون اوّل الشئ وسيلة الى فتح ذلك الشئ والدّخول فيه قال الفاضل التفتازانى فاتحة
الشئ اوّله وخاتمته اخره اذ بهما الفتح والدّخول في الامر والختم الخروج منه انتهى وكان اوّل الجزء في المجموع
كالفاتحة لذلك المجموع فسمى فاتحة لذلك والتّاء امّا لتانيث ذلك الموصوف في الاصل وهو القطعة او للنّقل
من الوصفية الى الاسمية فلا يكون للتانيث بل هى علامة لكون الوصف اسما بالغلبة حتى لا يكون جاريا على الموصوف
ولا يذكر معه الموصوف البتة كالنّطيحة اسم للمنطوح والذّبيحة اسم للمذبوح وفي مثله يستوى المذكر والمؤنث
دون المبالغة كما في علامة لندرتها في غير صيغة المبالغة والكتاب كالقران يطلق على الكل والكلى والمراد ههنا الاوّل
فمعنى فاتحة الكتاب اوله ثمّ صار بالغلبة علما لسورة الحمد لكونها مبدا الكتاب المعجز وقد يطلق عليها لفظ الفاتحة

ونحوه بار

وحدها اى من غير اضافته الى الكتاب فاما علم اخر بالغلبة ايضا واللام لازما واختصار من المضاف لعدم الالباس واللام كالعوض من المضاف اليه مع لمح الوصفية الاصلية واضافة السورة الى فاتحة الكتاب من اضافة العام الى الخاص كشجر الاراك وعلم النحو واضافة الفاتحة الى الكتاب لامية لان المضاف اليه ليس ظرفا للمضاف ولا جنسا له اذ المراد بالكتاب الكل لا الكلى لان كون الفاتحة اول انما هو بالقياس الى الكل فوجدت مصداقا لاضافة اللامية وهو عدم كون المضاف اليه ظرفا ولا صادقا محمولا عليه فكانت مثل راس زيد قوله وتسمى ام القران الظاهر انه معطوف اما على محذوف تقديره تسمى فاتحة الكتاب وتسمى ام القران واما على ما يفهم مما سبق بحسب اقتضاء المعنى وهو ايضا ذلك من غير اعتبار حذفه وتقديره ومثله كثير فى الكلام ولم يتعرض لبيان وجه التسمية بفاتحة الكتاب لظهوره ولدلالة قوله لانها اى الفاتحة مفتحة ومبداء عليه وان كان المقصود من ذكره ان يفرع عليه قوله فكانها اصله ومنشاؤه وارجاع ضمير ومبتداؤه الى القران مع انه جزء الاسم العلمى جائز نظرا الى الاصل قوله ولذلك اى ولكون الفاتحة كانها اصل القران تسمى اساسا لانها لما كانت اصل القران كان ما عداها ما مبتنى عليها وكانت هى اساسا له قوله ولانها تشتمل على ما فيه لم يرد جميع ما فيه بل معظم ما فيه وهو اصول مقاصده ضرورة ان للقران مقاصد اخرى غير ما ذكر من الامور الثلاثة التى هى الثناء على الله والتعبد بامره ونهيه وبيان وعده ووعيده كالقصص والمواعظ والامثال والمراد من الثناء عليه تعالى بما هو اهله اجراء الصفات الكمالية عليه تعالى المفهوم من قوله الحمد لله الى قوله مالك يوم الدين والتعبد بمعنى التكليف وهو فى الاصل جعل الشخص عبدا يقال عبدنى فلان تعبدا واعبدنى اعتبادا واعبدنى اعبادا وتعبدنى تعبدا والكل بمعنى استعبدنى وصيرنى كالعبيد وعدى بالباء متضمنة معنى التكليف وهو المفهوم من قوله اياك نعبد فان العبادة قيام العبد بحق العبودية وما تعبد به وتكلف من امتثال لاوامر المولى ونواهيه ومن قوله صراط المستقيم اذا اريد ملة الاسلام المشتملة على الاحكام وبيان وعده ووعيده بالترغيب والترهيب هو المفهوم من قوله انعمت عليهم والمغضوب عليهم او من قوله يوم الدين اى الجزاء فانه يتناول الثواب والعقاب ووجه الحصار معظم مقاصد القران فى هذه الثلاثة انه كما عرفت انه انزل للارشاد العباد الى معرفة المبدئ بالصفات الكمالية ليشتغلوا بما يقربهم اليه زلفى ويجتنبوا عما يبعدهم عنه ومعرفة المعاد ليشتغلوا بما ينتفعون به فيه ويجتنبون عما يتضررون به فيه والاشتغال والاجتناب لا يكون الا بالامر والنهى ولا بد لامتثال الامر من باعث وهو الوعد والاجتناب عما نهى عنه من زاجر وهو الوعيد اذ لولا الوعد والوعيد لاستولى الكسل على النفس وتسلط عليه الهوى والشيطان ومنعا عن طلوع شمس الاهتداء قوله او على جملة معانيه عطف على قوله على ما فيه فيكون وجها اخر للتسمية بام القران اى او لانها تشتمل على سبيل الاجمال على معانى القران كاشتمال الام على الاولاد فان جملة الامور قد تستعمل بمعنى مجمل الامور وتحصيلها قوله من الحكم الى اخره بيان لجملة معانيه وقوله التى مع صلته فى موضع الجر على انه صفة جملة معانيه او مجموع الحكم والاحكام لا الاحكام العلمية وحدها حتى يحتاج الى تقدير مضاف ويقال فى تقدير الكلام اى احكام سلوك الطريق المستقيم بناء على ان السلوك هو العمل لا الحكم العملى ومن ذهب الى هذا الوجه وارتكب التقدير المذكور قال ان قوله هى سلوك الطريق المستقيم ناظر الى الاحكام العملية كما ان قوله والاطلاع ناظر الى الحكم النظرية وانما لم يراع ترتيب اللف محافظة لما عليه التنزيل من تقديم ما هو اشارة الى الاول وهو قوله اهدنا الصراط المستقيم وتاخير ما هو اشارة الى الثانية وهو قوله الذين انعمت عليهم الى اخر السورة وانما عدلنا عن مسلك لان سلوك الطريق المشار اليه بقوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم لا يختص بالاحكام العملية بل نيتنا ولها والحكم النظرية ايضا فان استقامة الطريق كما يكون بالنظر الى الاعمال يكون بالنظر الى العقائد ايضا وكذا الاطلاع على مراتب السعداء للاقتداء بهم كما يشير اليه قوله تعالى صراط الذين انعمت عليهم ومنازل الاشقياء للاتقاء عنها كما يشير اليه قوله تعالى غير المغضوب عليهم ولا الضالين لا تختص بالحكم النظرية

بل هو من اثار

بل هو من اثار الحكمتين وثمراتهما ومن جملة معانيهما فلا وجه للحمل على اللف والنشر لا سيما غير المرتب ثم يحتاج الى تقدير المضاف ليصح حمل سلوك الطريق المستقيم وما عطف عليه على قوله هى وهو مفيدة وتقدير الكلام فهى التى مفيد سلوك الطريق ومبنية الى اخره ففاتحة الكتاب لما اشتملت على ما ذكر من معانى القران جملة على احسن ترتيب ثم صارت تلك المعانى مفصلة فى سائر السور نزلت منها منزلة مكة من سائر القرى حيث مهدت ارضها اولا ثم دحيت الارض من تحتها فكما سميت هذه ام القرى سميت تلك ام القران فان قيل هل يفهم منه تسميتها بفاتحة الكتاب ايضا ليكون مناسبا لما سبق من قوله لانها مفتحة ومبداه قلنا نعم فان ما يدل على الشئ اجمالا حقه ان يكون فاتحة له وعنوانا يستدل به قوله وسورة الكنز والوافية والكافية لذلك اى لاشتمالها على ما فى القران وعلى جملة معانيه فكانت كانها كنز واف كاف وروى عن امير المومنين على رضى الله تعالى عنه انه قال نزلت فاتحة الكتاب بمكة من كنز من تحت العرش قوله والصلوة بالجر عطفا على الحمد فى قوله وسورة الحمد قوله لوجوب قراتها فيها كما هو عند الشافعية فان الواجب عندهم بمعنى الفرض قوله واستحبابها فيها اى فى الصلوة كما هو عند الحنفية فان المستحب بمعنى المندوب قد يحصل عندهم متنا ولا للواجب والسنة والمستحب المتعارف وهو ما يكون فعله اولى ولا يترتب على تركه استحقاق عقاب او عتاب او لوم وبالقيد الاخير يتميز عن ستر الزوائد وهى ما واظب عليه السلام عليها على سبيل العادة ولو قيل لان قراتها فى الصلوة فريضة او واجبة لكان اوفق لمذهبنا واصطلاح اهل اصولنا قوله والشافية والشفاء منصوبان بالعطف على مفعول يسمى قال صاحب الكشاف وسورة الشفاء والشافية بجر الشفاء ونصب الشافية فعلى هذا كان المناسب للمصران يعكس الترتيب ليكون الشفاء مجرورا معطوفا على ما اضيف اليه السورة والشافية منصوبا معطوفا على مفعول يسمى لكنه اختار الترتيب المذكور تنبيها على انها تسمى ايضا نفس الشفاء كما يدل عليه الحديث روى ان بعض الصحابة مر برجل مصروع فقرا هذه السورة فى اذنه فبرئ فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هى ام القران وهى شفاء من كل داء قوله والسبع المثانى بالنصب عطفا على مفعول يسمى وعلل تسميتها بالسبع بقوله لانها سبع ايات بالاتفاق وفى التيسير ثم هذه السورة ثمان ايات فى قول حسن البصرى رحمه الله وست ايات فى قول حسين الجعفى وسبع ايات فى قول الجمهور من اهل العلم فالحسن رحمه الله عد التسمية وانعمت عليهم ايتين وتركهما الجعفى والباقون اتفقوا على انها سبع ايات لكن اصحابنا عدوا انعمت عليهم اية وقالوا ليست التسمية من الفاتحة والشافعى رض جعلها من الفاتحة ولم يجعل انعمت عليهم اية انتهى كلامه فلا بد ان يكون كلام المصنف بالاتفاق على كونها سبع ايات اتفاق الجمهور فان مخالفة واحد واثنين للجمهور لا يسمى خلافا لا اختلافا فلا يخرج الحكم به عن كونه متفقا عليه ولا يوصف بكونه مختلفا فيه قوله دون انعمت عليهم المراد به صراط الذين عليهم الا انه اختصر الظهور ان الصلة بدون الموصول والمضاف اليه بدون المضاف لا يعد اية لان الكل فى حكم كلمة واحدة قوله وتثنى فى الصلوة تتمة لتسميتها بالمثانى معطوف على قوله سبع ايات وفيه اشارة الى ان المثانى جمع مثنى على صيغة المفعول من التثنية وهى التكرير يقال تثنيه تثنيا اى جعلته اثنين مثنى والمتكرر فى القراءة او الانزال انما هى الفاتحة الا انها وصفت بالجمع باعتبار كثيرة اياتها فان تكرر السورة قراءة او نزولا يستلزم تكرار اياتها وان كانت عبارة المصر وتثنى فى الصلوة وتخفف النون على انه مضارع مبنى للمفعول من تثنيه تثنيا اذا صرت له ثانيا يكون فيه اشارة الى ان المثانى جمع مثنى او مثنى من الثنى وهو الاعادة والتكرير فان قيل لا معنى لعطف قوله والانزال لانه يستلزم بكون تقدير الكلام انها تثنى فى الانزال ولا معنى له لان الانزال بعد اجيب بان تثنى المقدر بمعنى تثنيت وعبر عنه بلفظ المضارع حكاية للحال الماضية او يقدر تثنيت فيكون من قبيل علفتها تبنا وماء باردا قوله ان صح انها نزلت بمكة اشارة الى ان تكرير نزولها ليس بمجزوم به لعدم ما يدل عليه قطعا فلا يصلح ان يكون وجها لتسميتها بالمثانى ولما اشار الى ضعف القول بتكرر نزولها اشار الى ما هو المختار من الاحتمالات الباقية التى هى كونها

مكية فقط وهو قول جمهور الصحابة والتابعين وكونها مدنية فقط وهو قول مجاهد وحده وكون بعضها مكية وبعضها
مدنية كما قال به البعض والمختار كونها مكية فقط لان تكرار النزول خلاف الظاهر والعادة واستدل على نزولها بمكة
بقوله تعالى فى سورة الحجر ولقد اتيناك سبعا من المثانى والقران العظيم لا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم
ولا تحزن عليهم واخفض جناحك للمؤمنين والدليل على كونها هى المرادة بالسبع المثانى ما فى صحيح البخارى عن ابى سعيد
ابن المعلى قال كنت اصلى فى المسجد الحرام فدعانى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم اجبه حتى صليت فاتيته فقال ما
منعك ان تاتينى فقلت يا رسول الله انى كنت اصلى فقال لم يقل الله عز وجل استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم ثم قال لى
لاعلمنك سورة هى اعظم سورة فى القران قال الحمد لله رب العالمين هى سبع المثانى والقران العظيم الذى اوتيته وما فيه
ايضا عن ابى هريرة رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الحمد لله رب العالمين سبع ايات احداهن بسم الله الرحمن
الرحيم وهى سبع المثانى وهى فاتحة الكتاب وام القران وهذه من اية ناطقة بان التسمية اية من الفاتحة قيل فى سبب
نزول اية سورة الحجر ان عيرا قدمت من الشام لابى جهل بمال عظيم وهى سبع فرق ورسول الله صلى الله عليه وسلم
واصحابه ينظرون اليها واكثر الصحابة بهم عرى وجوع فخطر ببال النبى صلى الله عليه وسلم شئ لحاجة اصحابه فنزول
قوله تعالى ولقد اتيناك سبعا من المثانى والقران العظيم اى مكان سبع قوافل لابى جهل والقران العظيم لا تمدن عينيك
الى ما متعنا به ازواجا منهم اى هذا ابو جهل لا ينظر الى ما اعطيناك مع جلالة هذه العطية فلا تنظر الى ما اعطيته
وهو متاع الدنيا الدنية ولما علم الله تعالى ان تمنيه لم يكن لنفسه بل لاصحابه قال ولا تحزن عليهم وامره بما يزيد
نفعه على نفع المال فقال واخفض جناحك للمؤمنين فان تواضعك طيب لقلوبهم من ظفرهم بكل محبوب من اسباب
الدنيا لا يقال اسم السورة السبع المثانى وما فى الاية سبع من المثانى بزيادة من فكيف يراد به سورة الفاتحة لانا نقول
كلمة من فيها للبيان فيكون مؤدى العبارتين واحدا قوله وهو اى القول المذكور فى سورة الحجر مكى بالنص فان ما قبله
وما بعده الى اخر السورة فى حق اهل المكة من المشركين وظاهر ان الله تعالى لم يمن على النبى صلى الله عليه وسلم باسابه
السبع المثانى وهو بمكة ثم انزلها بالمدينة ويبعد القول بانه صلى الله عليه وسلم صلى بمكة بلا فاتحة بضع عشرة سنة
وقد فرضت الصلوة بمكة فقلنا بانها مكية بالدليل وروى صاحب التيسير عن الامام الواحدى باسناده عن ابى
ميسرة قال ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان اذا برز سمع مناديا يناديه يا محمد فاذا سمع الصوت انطلق هاربا فقال
له ورقة ابن نوفل اذا سمعت النداء فاثبت حتى تسمع ما يقول لك فلما برز سمع النداء يا محمد قال لبيك قال قل
اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله ثم قال الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين حتى فرغ
من فاتحة الكتاب فدل الحديث على ان الفاتحة مكية وانها اول ما نزل وان التسمية ليست باية منها وقال مجاهد
وحده هى مدنية وقال هذه هفوة منه اى غلطة لا يظن انه صلى الله عليه وسلم مكث ثلاث عشرة سنة يصلى
فيها بغير فاتحة الكتاب وهذا مما لا تقبله العقول وقال جماعة فيه توضيق بين هذين القولين هى مكية ومدنية
معا اى نزلت بمكة مرة وبالمدينة مرة تفضيلا لهذه السورة على غيرها ولهذا سميت ولهذا مثانى للتثنية نزولها
الى هنا عبارة التيسير قوله بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة لم يتعرض هنا بانها اية تامة من ايات الفاتحة
او بعض اية وانما اكتفى بما بعده لاختلاف قول الشافعى رح فى ذلك كما صرح به المصنف بعد هذا ومن اجلها اختلف
فى انها اية براسها او بما بعدها والذى تقرر عليه قول الشافعى رح هو ان التسمية من الفاتحة ولم ينقل
المص قول الشافعى رح فى بسملة اوايل سائر السور لتردد قوله فيها قال صاحب التيسير ثم البسملة عند مالك
اية من راس كل سورة وعند الشافعى رح اية من راس الفاتحة لا غير وعن محمد انها اية انزلت للفصل بين السور
فظاهر مذهب اصحابنا انها ذكر يبتداء به القراة تيمنا وليست باية وفى سورة النمل هى ما دون اية وقالوا
اللاطف فى انها ليست باية تامة فى القران ان لا يكون الجنب والحايض ممنوعين عنه عند كل امرى بالمقصود
كالتشهد فانهما دينين لم يجتمعا فى القران فى موضع لان لا تتم اية وربما يختص الجنب ونحوه فلا يمكنه التكلم بهما عند

ختم

ختم عمره انتهى ما فى التيسير وفيه تصريح بان التسمية التى فى اوائل سائر السور ليست باية عند الشافعى رح
وقال الفاضل التفتازانى لا خلاف فى ان التسمية بعض اية من سورة النمل وانما الخلاف فى التسمية التى فى اوائل السور
فعن قدماء الحنفية انها ليست من القران وان تقييد التواتر فى تعريف القران بقولهم بلا شبهة احترازا عنها ومال
المتاخرين منهم الى الادلة انها من القران قالوا الصحيح من المذهب انها اية واحدة من القران انزلت للفصل والتبرك
وليست باية ولا بعض اية من شئ من السور قضاء لمحل الخلاف انها اية واحدة غير متعلقة بشئ من السور او مائة
وثلث عشرة اية من مائة وثلث عشرة سورة كالايات المتكررة فى بعض السور مثل فباى الاء ربكما تكذبان على ما ذهب
اليه الشافعى رح انتهى كلامه وفيه تصريح بان مذهب الشافعى ان التسمية اية من كل سورة على خلاف ما فى
التيسير قوله وخالفهم قراء المدينة حيث قالوا انها ليست من القران اصلا فان مذهب هولاء المذكورين انها
ليست من القران حتى روى عن مالك انه قال لا ينبغى ان تقرا فى الصلوة المكتوبة لا جهرا ولا سرا وان كان ظاهر قوله
وخالفهم مشعر بان المعنى انهم خالفهم بان قالوا ان التسمية ليست من الفاتحة لان الحكم المنسوب الى الفريق
الاول هو كونها من الفاتحة والمخالفة لهذا الحكم ظاهرا وصريحا انما يكون بان يقال انها ليست من القران لان
نفى قرانيتها وان استلزم لنفى كونها من الفاتحة من حيث ان نفى اللازم يستلزم نفى الملزوم الا انه ليس مخالفا له
صريح فالشافعى رح ومن وافقه ادعوا حكمين احدهما ملزوم للاخر وهما ان البسملات التى فى اوائل السور
من القران وانها جزء من كل سورة وقراء المدينة ومن تابعهم خالفوا الفريق الاول فى قولهم انها من القران واذا لم
يكن من القران لا يكون جزءا من شئ من السور والمتاخرين من الحنفية وافقوا الفريق الاول فى قولهم انها من القران
وخالفوهم فى قولهم انها جزء من اول كل سورة وقالوا هى اية فذة ليست جزءا من شئ من السور قوله ولم ينص
ابو حنيفة رح فيه اى فى كونها من الفاتحة بشئ من الاثبات والنفى مع كونه من اهل الكوفة القائلين بكونها
من الفاتحة كما ذكر فظن بناء على ذلك انها ليست من السورة عنده اى من الفاتحة بناء على ان اللام فى السورة للعهد
ويلزم عدم كونها من باقى السور اذ لا قايل بكونها من سائر السور دون الفاتحة وقوله مع كونه من اهل الكوفة
الى اخره اندفع ما قيل من ان عدم النص بشئ من النفى والاثبات لا يترتب لظن احدهما وفى نفى التنصيص اشارة
الى انه نقل عنه ما يدل على انها ليست من السورة وهو قوله انها يسر بها فى الصلوات كلها فلو كانت من السورة لوجب
ان يجهر بها فيما يجهر فيه السورة ويرد على قوله ولم ينص ابو حنيفة رح ان هذا استقراء النفى وذلك غير مقبول
لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وجعل المظنون عدم كونها من السورة لان عدم التنصيص انما
يكون منشا لظن انه لا يعتقد بما ذهب اليه اهل بلده وهو كونها من الفاتحة ولا دلالة فيه على انه اية فذة من القران
او ليست منه اصلا وقول الامام محمد ان ما بين الدفتين اى جنبى المصحف كلام الله تنصيص على ان التسمية من
القران فهو لا يستلزم كونها من السورة فلما قال محمد قيل له فلم تسر بها فى الصلوة ولم يجب ولعل الوجه فيه اى
فى عدم الجهر بها فى الصلوة الجهرية مع انها من القران كون نزولها للفصل والتبرك فلا يلزم ان ثبت لها سائر
احكام القران قوله ولنا اى لفريق الشافعية فى اثبات التسمية من الفاتحة وما رواه ابو هريرة يدل على انها اية
تامة منها وحديث ام سلمة يدل على انها ليست اية تامة منها بل هى بعض اية وانما تتم بما بعدها قوله ومن
اجله اى ومن اجل الاختلاف بين مدلول الروايتين وفى بعض النسخ ومن اجلها اى ومن اجل هاتين الروايتين و
الحديثين وقع الاختلاف بين الشافعية فى ان البسملة اية براسها او بما بعدها وهو قوله تعالى الحمد لله رب العالمين
قوله والاجماع بالرفع عطف على احاديث وكذا قول الوفاق فالاول اشارة الى الاجماع القولى والثانى الاجماع الفعلى
وانما قلنا ان الثانى ايضا اجماع اذ لا يخرج عن الادلة الاربعة الكتاب والسنة والقياس والاجماع ومعلوم ان الثانى
ليس من قبيل الثلاثة الاول فتعين انه من باب الاجماع فان قيل ان هذان الاجماعان انما يدلان على قرانية البسملة
لا على كونها من الفاتحة لان قرانيتها لا يستلزم كونها منها والمقصود اثبات كونها منها فلا يتم التقريب قلنا

جعل كونها من القران مما ندعى ويقصد اثباته فى نفسه مع ان قرانيتها لازم لكونها من الفاتحة وثانية فى ضمن ثبوتها
الا امه لم يكتف بثبوتها ضمنا وتعرض لاثباتها قصدا وابتداء بناء على ان قرا المدينة والبصرة ومن وافقهم خالفوا ونفوا
قرانيتها راسا وقالوا انها ذكر من اذكار الله تعالى يذكر فى اوايل السور للاستعانة والتبرك به كما يبدا بذكرها كل امر
ذى بال فلذلك قصد المص ابطال مذهبهم باثبات قرانيتها واورد على الاجماع القولى بان اسماء السور وكونها مكية
او مدنية وعدد الاى مما بين الدفتين ما بين دفتى جميع المصاحف المتقدمة التى فى زمن الاصحاب وشئ مما ذكر
لم يكن فى المصاحف المتقدمة بل هى امور محدثة فى المصاحف الحديثة فلا يرد النقض بها وثانيها بان يقال لو سلم
ان المراد به ما بين دفتى المصاحف المتداولة بيننا فالمراد بما بينهما ما فيه احتمال القرانية والامور المذكورة ليس
فيها احتمال القرانية الا ترى انها لم تكتب بما يكتب به القران بل ميزت بلون المداد وبالقلم لئلا يظن كونها من القران
كما لم يكتب امين فى اخر الفاتحة مع انه مما يقوله التالى والسامع حتى لا يظن انه من القران بخلاف البسملة فانها
مثبتة فى جميع المصاحف قديمها وحديثها ومكتوبة بما يكتب به القران من المداد والقلم فثبت فيها بذلك احتمال
القرانية وتعين حالها بما ذكر من الاجماع والبسملة مصدر قولهم بسمل اى قال بسم الله نحو حوقل اى قال لا حول
ولا قوة الا بالله وهلل وحمدل وحيعل اى قال لا اله الا الله والحمد لله وحى على الصلوة ومثله الحيلة وهى قوله
حسبنا الله والسبحلة قول سبحان الله والجعلفة وهى قوله جعلت فداك والطليقة والدمعزة وهما قوله
اطال الله تعالى بقاك وادام عزك وهذا تشبيه بباب النحت فى النسب فانهم ياخذون اسمين فينحتون منهما
لفظا واحدا فينسبون اليه كقولهم حضرمى وعبقسى وعبشمى فى النسبة الى حضرموت وعبد القيس وعبد الشمس
قوله وتضحك منى شيخة عبشمية كان لم ترى قبلى اسيرا يمانيا ولكونها على خلاف القياس
قال اهل اللغة فى مثلها انه لغة مولدة واكثر اهل اللغة نقلها ولم يقل انها مولدة قال عمرو ابن ابى ربيعة
المخزومى لقد بسملت ليلى غداة لقيتها فيا حبذا ذاك الحديث المبسمل قوله والبا متعلقة بمحذوف فلما كانت البا
من الحروف الجارة الموضوعة لافضاء معانى الافعال الى الاسماء وجب فى جميع المواضع ذكرها ان يوجد فعل او
شبهه حتى تتعلق فيه هى فاذا استعملت فى كلام ليس فيه فعل مذكور تتعلق هى به يقدر فعل عام اذا توجد
قرينة الخصوص والا فلابد من تقدير الخاص عملا بمقتضى القرينة لان الحذف لا يجوز الا اذا كان فى الكلام ما يدل
على المحذوف والحروف الجارة تدل بانفسها على متعلقاتها العامة واما اذا كان المتعلق المحذوف فعلا خاصا فلا
بد من قرينة تدل على خصوصية ذلك الفعل وليس فى بسم الله فعل مذكور فعلمنا انه محذوف وهو اقرء والقرينة
المعينة لهذا المحذوف هو الفصل الذى يتلوا التسمية ويتحقق بعدها وهو ههنا القراة وكذا كل من جاء وله فعلا
غير القراة فيسمى الله فشرع فيه يقدر من الفعل ما يشتق من ذلك المشروع فيه كالمسافر اذا حاول النزول فقال
بسم الله كان التقدير بسم الله انزل واذا حاول الارتحال فقال بسم الله كان التقدير ارتحل وكذا فى نظايرها فقول
المص لان الذى يتلوه مقرو بيان للقرينة المعينة للمحذوف قيل المناسب لما سبق من التقدير الذى خصوله ان
القرينة المعينة للمحذوف فى كل موضع هو الفعل الذى يعقب التسمية ويتحقق بعدها ان يقال لان الذى يتلوه
هو فعل القراة فلذلك قدر ما يشتق منها وهو اقرا فان التالى للتسمية فى كل موضع ابتدى بها هو الفعل
لا المفعول قلنا نعم الا ان الكلام لما كان فى لفظ بسم الله وبيان ما فيه من التقدير كما اشار اليه المص بتذكير
الضمير فى قوله لان الذى يتلوه اى يعقب لفظ بسم الله الرحمن الرحيم ومن المعلوم ان الذى يتبع هذا اللفظ
هو المقرو وفى نحو الحمد لله اختار المص لفظ المقرا بدل القراءة والمقصود من بيان ان ما يتلو لفظ بسم الله فى الذكر
هو المقرو بيان ان الذى يتلوا التسمية بالمعنى المصدرى وهو قول بسم الله هو قول القراة وتبعية المقرا للفظ
بسم الله يستلزم تبعية القراءة للتسمية فظهر ان هذا التعبير يحصل به المقصود ايضا وهو بيان قرينة الحذف
فانه كما ان القراة تدل على المحذوف كذلك المقرو بل هو اولى بالاستدلال لان القراة لا تعلم الا بالمقرو ومثل

وليس شئ منها بقران واجب عنه اولا بان المراد بما بين الدفتين

هذا التعبير لا يستقيم فى بيان تقدير تسمية الذابح فانه لا يصح ان يقال تقديره بسم الله اذبح لان الذى يتلوه
مذبوح لان تسمية الذابح لا تالى لها الا فى الوجود وهو الذبح لا غير وفيما نحن فيه لها تال فى الذكر وهو المقرو
وفى الوجود وهو القراة قوله وكذلك يضمر كل فاعل اى وكما ان فاعل القراة يضمر الفعل المشتق منها وهو اقرا
وفى قوله يضمر ما يجعل التسمية مبدا له مساهلة لانه لاشك ان الفعل الذى جعل التسمية مبدا له هو الفعل الحقيقى
الذى تريد تحصيله ولا شك ان الفاعل لا يضمره بل يضمر ما يدل عليه ويشتق منه وهو الفعل الاصطلاحى فالاظهر
ان يقال يضمر اللفظ الدال على ما جعل التسمية مبدا له مثلا اذا قال الذابح بسم الله فقد جعل التسمية مبدا الفعل الحقيقى
الذى هو الذابح فقدر من الفعل الاصطلاحى ما يشتق منه ويدل عليه وهو اذبح قوله وذلك اى اضمار ما يجعل التسمية
مبدا له اولى من اضمار ابدا كما ذهب اليه بعض النحاة مستدلا بانه اعم وتقدير العام اولى من تقدير الخاص الا ترا هم يقدرون
متعلق الجار والمجرور الواقع خبرا او صفة او صلة او حالا بالكون والاستقرار حيث ما وقع ويؤثرونه لعمومه وبان
تقدير فعل الابتداء مناسب للغرض المقصود من التسمية فان الغرض منها ان تقع مبتدأ بها امتثالا للحديث الابتداء والتقدير
فعل الابتداء او قوله واجيب عن الاول بان تقدير الفعل العام انما يكون اذا لم يوجد قرينة الخصوص واما اذا وجدت
فلا بد من تقدير فعل خاص مدلول عليه بالقرينة فانك اذا قلت زيد على الفرس او من العلما او فى البصرة كان المقدر
راكب ومعدود ومقيم وعن الثانى بان معنى الابتداء بها يتوها قبيل الشروع فى المقصود وهو حاصل فيما اخترنا وفيه
بحيث لانه لا نزاع ان ما اختاره ويحصل به الامتثال للحديث فعلا الا ان فى تقدير فعل الابتداء امتثالا له قولا وفعلا
فلاشك انه اولى والمص علل اولوية اضمار ما يجعل التسمية مبدا له بالنسبة اى اضمار ابدا بقوله لعدم ما يطابقه
ويدل عليه يعنى ان التسمية لا تتبعها امر هو من جنس الابتداء ليطابقه ويدل عليه بخلاف ما اخترناه لان الذى يتلوا
التسمية مقرو مطابق للفعل ودليل عليه وايضا تقدير ابدا انما يستقيم فى افعال ممتدة مستمرة يمكن اعتبار
البداية والتوسط والانتهاء دون ما ليست كذلك كالخروج والدخول مثلا فان قيل بين تعليل المص ودعواه نوع
منافاة وذلك لانه ادعى اولويته ما اختاره ويفهم منه جواز تقدير ابدا وايضا واللازم من دليله عدم جواز تقديره
لانه فعل خاص لا يجوز تقديره اذا انتفى ما يدل عليه ولا يخفى انهما متنافيان لانا نقول ليس معنى تعليله انه اولى
لانتفا كل واحد من الامرين وهما ما يطابق الفعل المقدر وما يدل عليه بل المعنى لانتفاء ما يتصف بمجموع الامرين
وهما المطابقة مع الدلالة على ان يكون المقدر ابدا بخلاف ما اذا كان المقدر اقرا فان ما يتصف بكونه مطابقا للمقدر
الا عليه متحقق وانتفاء ما يتصف بمجموع الامرين على ان يقدر ابدا لا يستلزم انتفاء ما يدل عليه راسا كيف
وكون الحال حال الابتداء يدل على تقدير ابدا وهو كاف لجواز تقديره وان كان تقدير اقرا اولى بكون ما يدل عليه
مطابقا له ايضا ولقائل ان يقول لا نسلم انتفاء ما يطابقه على تقدير ان يكون المقدر ابدا بناء على ان التسمية
يتبعها المبدأ كما يتبعها المعروف ولو سلم انتفاؤه لكن يعارض انتفاؤه ما ذكرنا من تحقيق الامتثال لحديث الابتداء
قولا وفعلا على تقدير ابدا قوله او ابتدى عطف على ابدا اى اضمار اقرا اولى من اضمار ابتدى ايضا لزيادة اضمار فيه
لان الجار والمجرور ح يكون خبرا عن المقدر فيكون الظرف مستقرا مقدرا بمتعلق عام وتقديره ابتدائى حصل او
حاصل باسم الله مثلا ولان فيه اضمار المصدر بفاعله البارز واضمار اقرا ليس كذلك لان فاعله مستتر فيه
مع انه فى اضماره ما فى اضمار ابدا من عدم ما يطابقه ويدل عليه ويعلم منه ان اضمار اقرا اولى من اضمار قراتى
ايضا لتساويهما فى زيادة الاضمار ولما ذكر ان متعلق بالتسمية يجوز ان يقدر فعلا واسما وان تقدير الفعل
الذى يطابقه ما وقع بعد التسمية وجعلت هى مبدا له اولى من تقدير غيره فعلا كان او اسما وقد بقى احتمالان
اخران احدهما ان يقدر ذلك المتعلق على كل تقدير مقدما على معموله كما هو الاصل لان حق العامل ان يقدم على
معموله والاخر ان يقدر متأخرا عنه اشارة الى ايهما اولى فان الاقسام المحتملة اربعة ان يكون المقدر فعلا مقدما
نحو اقرا او ابدا بسم الله او فعلا مؤخرا نحو بسم الله اقرا او ابدا او اسما مقدما نحو قراتى او ابداى بسم الله او اسما

مؤخرا نحو بسم الله قرات القران او ابتدائي اياه وقد وقع كل واحد من التقديم والتاخير في القران اما التقديم فكقوله
تعالى بسم الله مجريها ومرسيها واما التاخير فكقوله تعالى اقرا باسم ربك لان جعل قوله تعالى بسم الله مجريها
ومرسيها من قبيل ما يكون المتعلق فيه اسما مؤخرا عن معموله مبنى على ان يجعل بسم الله خبر المجراها على معنى
ان اجراها وارساها بسم الله لا بغيره من هبوب الرياح كما يتوهمه العوام لا متعلقا باركبوا وان كان المختار عند
المصر كونه متعلقا باركبوا حيث جعله اولا حالا من واو اركبوا اى اركبوا فيها مسمين الله او قائلين بسم الله وقت
ارسائها واجرائها ومكانهما على ان يكون المجرى والمرسى للوقت او المكان او المصدر الذى حذف منه الزمان
المضاف واقيم هو مقامه كما في اتيتك حفوق النجم وانتصابهما بما قدرنا لا ثم قال او جملة من مبتدا وخبر و
تاخير هذا الاحتمال يدل على انه مرجوح عنده قوله وتقديم المعمول ههنا اى في البسملة الواقعة في اوائل السور
اوقع اى احسن وقوعا او في كل بسملة جعلها الفاعل مبدا الفعله اذ الاختصاص لهذا الحكم بالاولى والاول
اظهر لان الظاهر ان قوله ههنا احتراز عن قوله تعالى اقرا باسم ربك فان المعمول اخر فيه لانه اول ما نزل من القران
فكان الامر بالقراة اهم فيه فان قيل اسم الله تعالى اهم عند المؤمن على كل حال اجيب بانه من حيث هو اسمه يتعلق
به اهتمام وقد يعرض بحسب المقام اهتمام اخر كما اذا قصد الاختصاص فاذا اجتمع الاهتمامان قدم لا محالة كما
في التسمية وان انفرد الاهتمام فان لم يعارضه ما هو اولى بالاعتبار قدم ايضا عملا بموجب الاول والا فلا
تقدم عملا بما يوجب ما هو اولى بالاعتبار كما في قوله اقرا باسم ربك فان كون المقام مقام الاهتمام بالقراة
عارض كون اسم الله تعالى من حيث هو اسمه اهم وهو اولى بالاعتبار ليحصل المقصود وهو طلب اصل القراة
وهو قدم الاسم لفات هذا المقصود وافادت المطلوب كونها مفتتحة باسم الله لا باسم الاصنام والمقام
آب عنه قوله كما في قوله بسم الله مجريها ليس هذا من باب تقديم المعمول على عامله لان المجرى مصدر بمعنى
الاجراء ومعمول المصدر لا يتقدم عليه بل هو من باب التقديم الجزء على المبتدا فالتمثيل في مجرد كون التقديم
اوقع سواء كان ذلك من تقديم المعمول او لا لانه اهم اى لان المعمول اهم واراد به الاهمية العارضة بحسب
اعتناء المتكلم بحال المعمول من حيث انه اسمه تعالى فان ذكر الله نصب عين المؤمن لا سيما عند الشروع في
امر خطير فلا بد ان يقدم على كل شئ كما قيل ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله واما ما ذكره الشيخ عبد القاهر
اذا لم نجدهم اعتمدوا في التقديم شيئا يجرى مجرى الاصل غير العناية والاهتمام لكن ينبغي ان يفسر وجه العناية
والاهتمام بشئ ويعرف فيه معنى وقد ظن كثير من الناس انه يكفى ان يقال قدم للعناية والاهتمام من غير
ان يذكر من اين كانت تلك العناية بشئ ولم كان اهم فانما هي الاهمية المطلقة ويجعل ما بعده تفصيلا لوجه
الاهتمام لان العطف بالواو ينافيه ثم اعلم ان هذه الصيغة ومما بعدها من صيغ افعل التفضيل وقد
استعملت بلا احد الاشياء الثلاثة فاما ان يقال ان المفضل عليه اذا علم وكان افعل خبرا جاز ذلك الاستعمال
كما في الله اكبر وقول الشاعر ان الذى سمك السماء بنى لنا بيتا دعائمه اعز واطول او ان يقال جردت عن معنى
التفضيل واولت باسم الفاعل والصفة المشبهة كما في قوله تعالى وهو اهون عليه اذ ليس شئ اهون عليه تعالى
من شئ قوله واول على الاختصاص ضميرا دل يرجع الى المعمول من حيث التقديم وكذا ضمير قوله وادخل واوفق
في ما بعد فان المشركين كانوا يبدؤن في افعالهم باسماء الهتهم فيقولون باسم اللات وباسم العزى وكان هذا
التقديم منهم لمجرد الاهتمام الناشى من قصد التبرك والتعظيم لا للاختصاص اذ لم يكونوا ينفون التبرك باسم الله
تعالى بل كانوا يتبركون به ايضا فوجب على الموحدان يقصد بعبادته قطع شركة الاصنام له تعالى في استحقاق
التبرك بالاسم فيكون قصر افراد لا كما في قوله اياك نعبد لانه قصر حقيقى لا يجرى فيه الافراد والقلب والتعيين
كما تقرر في موضعه وايضا خصوص المخاطب مانع من ذلك قوله وادخل في التعظيم لان تقديم الاسم تعظيم
للمسمى قوله واوفق للوجود فان اسمه تعالى مقدم على القراة في الوجود لتقدم مسماه على جميع الممكنات واسم

السابق في الوجود سابق قوله وكيف لا اى كيف لا يكون ذلك الاسم مقدما والاجلال دفعه بقوله من حيث ان الفعل
لا يعتد به شرعا ما لم يصدر باسمه تعالى فان في الاية جهتين جهة التبعية وجهة توقف نفس الفعل او كماله عليها
وقد لوحظ ههنا الجهة الثانية دون الاولى قوله ذى بال اى شان وشرف يهتم به والابتر في الاصل مقطوع الذنب
والمراد ههنا كونه ناقصا غير معتد به وفيه رمز الى ان نقصان الاولى سرى الى الاخر وفي قوله وقد جعل انه لها
اشارة الى ان الباء ههنا للاستعانة كما في كتبت بالقلم اى مستعينا به فالمعنى اقرا مستعينا في بلوغ قراتى درجة
الكمال وكونها متعدا بها شرعا بسم الله قوله وقيل الباء للمصاحبة اى للملابسة فالتقدير ملتبسا بسم الله
اقرا الا ان المصر اراد ان يبين ان ملابسة القراة باسم الله تعالى انما هي على وجه التبرك به فلذلك قال والمعنى
متبركا اذ التبرك ليس معنى بالملابسة وذكر اقرا يدل على انه متعلق به فالكلام بظاهره مضطرب فان قيل
الابتداء في التسمية ليس ابتداء باسم الله تعالى لان الباء ولفظ اسم ليس شئ منهما اسما لله تعالى قلنا ذكر اسمه
لا يجب ان يكون بذكر اسم خاص من اسمائه بل يجوز ان يكون بذكر لفظ دال على اسمه وههنا كذلك فان اضافة
الاسم الى الله تعالى بمعنى الاختصاص في الجملة اى سواه كان لفظا موضوعا للدلالة على الذات المقدسة وعلى معنى
وصفة قائمة به تعالى يشمل اسماءه كلها وان كانت المعنى الاختصاص به تعالى بكونه موضوعا الذاته المستجمع
لجميع الكمالات وهو لفظة الله خاصة للاتفاق على ان ما سواه معان وصفات فظهر ان الابتداء بلفظ الاسم ابتداء
باسمه تعالى حقيقة واما الباء فهي وسيلة الى ذكره على وجه يؤذن بجعله مبدا للفعل فهي من تتمة ذكره
على الوجه المقصود واعلم ان المصر اشعر بتقديم احتمال كون الباء للاستعانة انه المختار عنده وصاحب الكشاف
رجح كونها للملابسة بوجوه الاول كون بالملابسة اكثر من باء الاستعانة والثانى ان التبرك باسم الله تعالى
تادب وتعظيم له بخلاف جعله الة مبتذلة غير مقصودة بذاتها والثالث ان ابتداء المشركين باسم الهتهم كان
على وجه التبرك به فينبغى ان يرد عليهم في ذلك والرابع ان باء المصاحبة ادل على ملابسة جميع اجزاء الفعل
باسم الله تعالى من باء الاستعانة والخامس ان التبرك باسم معنى مكشوف يفهمه كل احد ممن يبتدى في
اموره والتاويل المذكور في كونها الة لا يهتدى اليه الا بنظر دقيق السادس ان كون اسم الله تعالى الة للفعل
ليس الاعتبار انه يتوصل اليه ببركته فقد رجع بالاخر الى التبرك وليس في اعتبار الالية زيادة معنى يعتد به
وللمصر ان يجيب عن هذه الوجوه بان يقول في الاول اكثرية بالملابسة بالنسبة الى باء الاستعانة منهيات اثباتها
وفي الثانى ان تلك الجهة غير ملحوظة بل الجهة الملحوظة في كون الفعل غير معتد به شرعا ما لم يصدر به كما مر
وهي تعارض التبرك بل ارجح منه وفي الثالث لا نسلم ان ابتداء المشركين باسم الهتهم كان على وجه التبرك به
لجواز كون مرادهم الاستعانة وفي الرابع ان باء الاستعانة تدل على الاستعانة باسمه في جميع اجزاء الفعل اذ ليس
التقدير ابتدى القراة باستعانة اسم الله ففى باء الاستعانة دلالة على تلك الملابسة مع زيادة لا سقوط بها الاولية
وفي الخامس ان العبرة للخواص لا ان العوام كالهوام فالدقة مناسبة بالترجيح لا الرد وفي السادس لا نسلم انه
ليس في اعتبار الالية زيادة معنى يعتد به بان جعله الة يشعر بان له زيادة مدخل في الفعل ويشتمل على جعل الفعل
الموجود لفوات ما يعتد به شرعا بمنزلة المعدوم ومثله يعد من المحسنات قوله وهذا وما بعده مقول على السنة
العباد جواب سؤال نشا من الكلام السابق فانه لما بين ان الباء متعلق باقرا وانها للاستعانة او المصاحبة
وكان المعنى اقرا مستعينا في تلك القراة متعدا بها شرعا او ملابسا باسم الله تعالى على وجه التبرك ورد ان يقال
كيف يصح من الله تعالى ان يقول هكذا فاجاب عنه بانه مقول على السنة العباد تعليما منه لهم كانه سبحانه
وتعالى قال لهم قالوا بسم الله والحمد لله واياك نعبد الى اخره ومثال التكلم على لسان الغير ما اذا امرك انسان ان
تكتب له رسالة من جهته الى غيره فانك تكتب فيها كتبت هذه الحروف وفعلت كذا وكذا وانما تفعله على لسان
امرك قال الحسن ان الله تعالى حمد نفسه ان جنس الحمد وجميع المحامد له بقوله الحمد لله فانه اخبار عن كونه

فى نفسه مستحقا للحمد سواء قال قائل او لم يقل وان جنس الحمد وجميع افراده منحصر فيه ومختص به فان اللام فى مثله
لتعريف الجنس او الاستغراق فان حمل على تعريف الجنس يفهم الحصر من لام لله وان حمل على الاستغراق يفهم من مجرد الحمل
ومن قال منا ان فلانا مخصوص بانواع المحاسن كان مدخوله الاضافة المحاسن اليه وكذلك من قال جميع المحامد
لله تعالى كان هذا القول حمدا منه لله تعالى وكذلك من قال استجمع فى جميع خصال الخير كان هذا منه مدحا لنفسه
فكذا قوله الحمد لله حمد منه تعالى لنفسه ومدح الانسان نفسه بنفسه انما يقبح لكونه منهيا عنه بقوله تعالى
فلا تزكوا انفسكم فان الحسن والقبح شرعيان والحسن ما امر به الشرع والقبيح ما نهى عنه ولا نهى فى حق الله
تعالى لانه تعالى منزه عن ان يكون تحت امر احد ونهيه فلا يقبح منه تعالى ان يحمد نفسه الحميد كما يقبح منا ذلك
الا ان الحسن رحمة الله عليه يضطر الى اضمار الامر فى قوله تعالى اياك نعبد واياك نستعين اهدنا وكذا فى بسم الله
اى قل بسم الله وكذا فالاحسن ح ان يطرد الاضمار فى الكل فانه اذا اضمر ذلك فى بسم الله يكون مضمر فى تمام السورة
والمراد بالاضمار اما كون الامر مضمرا حقيقة او يكون فى حكم المضمر بان يكون الكلام مقولا على السنة العباد قوله
ليعلم كيف يا سمه اى باى عبارة يتبركون اذا ارادوا التبرك باسمه وباى عبارة يتبرءون عن اشراك غيره تعالى به
فى العبادة ويطلبون منه العون فيما يبتغونه من المقاصد وباى عبارة يسالون من فضله فلا يرد ان يقال ان
ما ورد فى التنزيل تعليم منه تعالى لنفس تلك الامور لا لكيفيتها قوله ومن حق الحروف المفردة يريد حروف المعانى
فان الحروف وهى الاصوات المعتمدة على المخارج على القسمين حروف مبانى وهى التى تتركب منها الكلمات وليست فى نفسها
بكلمات لعدم كونها موضوعة لمعنى ذلك كحروف زيد وضرب وحروف معانى وهى التى تكون نوعا من انواع الكلمة
مباينا لنوعى الاسم والفعل فلابد ان تكون موضوعة لمعنى كحرف الجر والعطف ونحوها وحروف المبانى لما لم تكن
كلمات فى انفسها لم يكن لها حظ من الاعراب والبناء بخلاف حروف المعانى فانها كلمات مستقلة الا انها لما لم
يتحقق فيها مقتضى الاعراب كان حقها البناء والاصل فى البناء السكون لخفته فان البناء لكونه حالة دائمة
غير مختلفة باختلاف العوامل يقتضى اخف الاحوال وهو السكون ولان السكون عدم الحركة والعدم اصل الحالة
فى الحادث الا ان السكون لما تعذر فى حروف المعانى التى جاءت على حرف واحد من حيث انها كلمات برأسها فجاز وقوعها
ابتداء الكلام والابتداء بالساكن متعذر كان حقها ان تبنى على الفتحة التى هى اخت السكون فى الخفة وهى لكونها
ادوات كثيرة الدور على الالسنة تستحق الاخف وهذا معنى قوله ومن حق الحروف المفردة ان تفتح ومع هذا كسرة
الباء لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر اى لتميزها وانفرادها من بين الحروف بلزومها لهما وامتناع انفكاكها
عنهما معا فيكون اللزوم المذكور مختصا بها ومنحصرا فيها بناء على ان الباء داخلة على المقصور كما فى تخصك بالعبادة
لا على المقصور عليه كما فى نحو التعجب مختص بالانسان وكل واحد الحرفية والجر يناسب الكسر اما الجر فلتوافقه
حركة الحرف اثرها وعملها واما الحرفية فلاقتضائها السكون الذى هو عدم الحركة والكسرة بمنزلة العدم لقلتها اذ لا توجد
فى الافعال ولا فى غير المنصرف من الاسماء ولا فى الحروف الا نادرا لكثير فان الجعل كل واحد من كون الباء لازمة للحرفية وكونها
لازمة للجر دليلا مستقلا على كونها مكسورة ينتقض الدليل الاول بواو العطف وفائه لازمتان للحرفية مع انهما ليستا
مكسورتين بل مفتوحتان وينتقض الدليل الثانى بكاف التشبيه فانها لازمة للجر وليست مكسورة فلذلك قيل
ان مجموع اللزومين دليل واحد لانكسار الباء حتى لا يرد النقض بما ذكر لانتفاء احد اللزومين فيه فان كاف التشبيه
لا يلزم الحرفية وان لزمت الجر وواو العطف وفاؤه لا يلزمان الجر وان لزمتا الحرفية فلما انتفى مجموع اللزومين فيها انتفى
الحكم المذكور وهو كونها مكسورة لكن يبقى النقض بواو القسم وتائه وباللام الجارة الداخلة على المضمر فان لزوم
الحرفية والجر متحقق فيها مع تخلف الحكم عنه لكونهما مفتوحة والجواب ان لزوم الحرفية والجر فيما ذكر من مواد
النقض انما نشا من الاضافة ومن اعتبار كون الواو والتاء قسمية وكون اللام جارة وتعليل الكسر لا يتوقف على
اعتبار الخصوصية بل يكفى اعتبار مطلق الحروف المفردة فان خلاصة التعليل ان كسرت الباء مع ان حق الحروف

المفردة ان تفتح لامتيازها من بين تلك الحروف امتناع انفكاكها عن الحرفية والجر معا وظاهر ان هذا انما يصح اذا اعتبر
صورة الحرف من حيث دلالتها على المعنى مع قطع النظر عن خصوصية نشات عن الاضافة وغيرها فان بيشا من حروف
الجر من حيث هو حرف جر لا ينفك عن الحرفية والجر فلزم ان تكون كلها مكسورة فلابد ان يكون المراد صورة الحروف
المفردة مع قطع النظر عن الخصوصية العارضة لها بسبب الاضافة ونحوها فصورة الباء مطلقا لازمة للحرف والجر
معا بخلاف صورة الواو فانها قد تكون عاطفة وبخلاف صورة التاء فانها قد تكون اسما كتاء المتكلم والمخاطب وكذا
صورة الكاف قد تكون اسما بمعنى المثل وبخلاف صورة اللام فانها قد لا تكون جارة قوله للفصل بينهما وبين لام الابتداء
فابقيت لام الابتداء على الاصل وهو الفتح وكسرت لام الجر لتكون حركتها موافقة لاثرها ولو عكس وجه الفرق لفاتت
هذه المناسبة وحملت لام الامر عليها لان الجزم فى الافعال بمنزلة الجر فى الاسماء فصار اثر لام الامر بذلك بمنزلة
الكسرة ولم تكسر اللام الجارة اذا دخلت على المضمر بل بقيت على الاصل وهو الفتح لعدم القياسية بلام الابتداء على
تقدير بقائها على الفتح اذ لام الابتداء لا تدخل الا على المضمر المرفوع نحو لانت وعبر عن اللام الجارة بلام الاضافة بناء
على ما ذكره الزمخشرى من ان حروف الجر كلها تسمى حروف الاضافة لانها تضيف معانى الافعال الى الاسماء قوله
من الاسماء التى حذفت اعجازها اى اواخرها مثل يد ودم اصلها يدى ودمو وابن اصله بنو وابنم بمعنى ابن زيد
فيه الميم واصل اسم عند البصريين سمو فاريد تخفيفه فى الطرفين لكثرة الاستعمال فحذف اخره لذلك ولتعاقب
الحركات على حرف العلة ولم يجز تخفيف اوله بالحذف لاستلزام اجحاف الكلمة فخفف باسكانه واجتلبت الف
الوصل ليمكن الابتداء فصار اسم على وزن افع واختلف فى وزن اصله انه فعل بكسر الفاء وفعل بضمها وكل واحد
منهما يجمع على افعال كجذع واجذاع وقفل واقفال فجمع اسم على التقديرين اسماء وقيل اسكن السين لانه لما حذفت
الواو وبقى حرفان اولهما متحرك وثانيهما ساكن والحرف الساكن لما صار اخر الكلمة بسبب حذف الواو وحرك وتحرك
الاعراب عليه فلما حرك الساكن وجب تسكين المتحرك لتحصيل الاعتدال فاحتيج الى زيادة الهمزة للابتداء لانها
من حروف الزيادة وقول المصنف لان من دابهم ان يبتدءوا بالمتحرك لا يصلح دليلا على الاحتياج الى زيادة حرف
يبتدأ به لان الابتداء لا يتوقف على زيادة الحرف بل يجوز بتحريك الساكن كما فى قول من قال بسم الذى فى كل سورة
سمه وقوله والله اسماك سما مباركا فاذا لم يصلح دليلا على زيادة المطلق فاولى ان لا يدل على زيادة الهمزة
بخصوصها وفيه اشعار بان الابتداء بالساكن ممكن فى نفسه وواقع فى بعض اللغات قيل ومن تتبع لغة العجم
يجد فيها من الابتداء بالساكن المدغم شيئا لا سيما فى لغة الخوارزم الا انه غير واقع فى لغة العرب لاستلزامه كلطة وعيا
فى اللسان ولكنة وكراهة على السمع وبشاعة فلذلك جرت عادتهم على ان يبتدءوا بالمتحرك وعلى ان يقفوا على الساكن
لان الوقف ضد الابتداء فجعل علامة الضد ضد علامة الابتداء نقل عن صاحب المفتاح انه قال فى الصرف دعوى
امتناع بالساكن فيما سوى حروف المد واللين كرممنوعة اللهم الا اذا حكيت على لسانات لكن غير مجد عليك انتهى
واستدل البعض على امكانه لو لم يمكن الابتداء بالساكن لزم ان يتوقف التلفظ بالحرف فى الابتداء على التلفظ بالحركة لكن
الحركة عارضة للحرف والتلفظ بالعارض يتوقف على التلفظ بالمعروض فيلزم الدور ثم استشعر ان يقال ان التلفظ
بالحركة انما هو مع التلفظ بالحرف فهو دور المعية لا دور السبق فاجاب عنه بان وجود الحرف والحركة ليس الا فى
اللفظ ووجود المعروض بالذات على وجود العارض فلا يتوقف وجود المعروض عليه ولا شك ان الموقوف عليه اسبق من
الموقوف بالذات فهو دور السبق لا دور المعية بل يمكن ان يمنع لزوم التوقف مع امتناع الابتداء بالساكن لجواز ان يكون
الحركة لازمة للحرف ولا يتوقف الحرف عليها ومن زعم امتناع الابتداء يحتج بالاستقراء وهو ان كان مما لا تدل الا على عدم
الوقوع وعدم الوقوع لا يستلزم الامتناع فلما حصل الجزم بالامتناع اوقعه المصنف فى حيز الامكان حيث قال
لان من دابهم ولم يقل بالامتناع قوله ويشهد له اى لكون لفظ الاسم من الاسماء المحذوفة الاعجاز فانهم
اتفقوا على ان تصغير الاسم سمى اصله سميو ومن اصلهم انه اذا اجتمع فى اخر الكلمة واو وياء وسبق احدهما بالسكون

انقلبت الواو ياء وتدغم اليا فى الياء وعلى ان جمعه اسما وجمع اسماء اسامى وعلى ان الفعل منه سميت ولو كان مشتقا
من واسم بسم سمية وكان اصله وكما ذكره الكوفيون لكان تصغيره وسيما وجمعه اوساما والفعل منه وسميت ولا
يجئ سمى لغة فيه لان الناقص لا يجئ لغة من المثال قوله ويجئ سمى كهدى عطف على بصريفهم وقوله لغة نصب على الحالية
من سمى وفيه قولد فيه اى فى الاسم خمس لغات اسم واسم بكسر الهمزة وضمها وسم بكسر السين وضمها وسمى كهدى قال
المبرد سمعت العرب تقول اسمه واسمه وسمه وسمه وسماه وقيل الذين لغتهم كسر همزة اسم يقولون سم بكسر السين
والذين لغتهم ضم همزته يقولون سم بضم السين وقيل من جعل اصله من سمى يسمى مثل رمى يرمى قال اسم وسم ومن جعله
من سما يسمو قال اسم وسم يقال سما يسمو اذا علا وظهر واسم الشئ ولفظه معرف لمعناه ومعرف الشئ متقدم فى
العلوية على المعرف فلاجرم كان الاسم عاليا على المعنى متقدما عليه ومن جعله من وسم يسم سمة يقول السمة العلامة
واسم الشئ ولفظه كالعلامة المعرفة لمسماه ومعناه فسمى اسما للذات واصله واسم فحذف منه الواو تبعا ليسم وزيدت
الها فى اخره عوضا عن المحذوف فى سمة كالعدة والصفة والزنة واصلها الوعد والوصف والوزن وزيد الف الوصل
فى اوله للابتداء وليكون عوضا عن الواو فصار اسم قوله والله سماك سما مباركا يقال سميت فلانا زيدا وسميته
بزيد واسميته زيدا وبزيد كله بمعنى والاسم المبارك الذى يسر به المتفيل كمجيد وسعد وسعيد ومبارك والله سماك
باسم مبارك اختارك الله تعالى بذلك الاسم على غيرك كما اخترت به نفسك ولاختيارك قوله والقلب بعيد لاخلاف
القياس فلا يصار اليه بلا ضرورة ولم يعهد اطراده ايضا فى انواع تصاريف الكلمة فانه لا يوجد كلمة خولف الاصل
فيها وفى جمعها وتصغيرها وسائر تصاريفها كيف وشان الجمع والتصغير رد الشئ الى اصله جواب عن قول الكوفيين
ان هذه الامثلة مقلوبة قلب مكانى حيث اخرت الواو من اول الكلمة الى اخرها فان اسماء مثلا اصله وسما فقلبت
فاعلت مثل اعلال كساء فصار اسما وكذا سمى اصله وسمية فقلبت فصار سميو واسامى اصله واسم فقلبت فصارت
اساوم قوله واشتقاقه اى عند البصريين من السمو وهو الارتفاع سمى به لانه دفعة للمسمى وشعار له اى علامة
للمسمى بها يرتفع عن زاوية الحرمان الى محفل الارتفاع والعرفان وعن حضيض الخفا الى اوج الجلا فان قيل ان الاشيا
ليس كثير منها مما يوضع له اسم خاص بل يعبر عنها باسم جنسها او نوعها قوله ليقل اعلاله ترويج لمذهب من جعله
من الاسماء المحذوفة الفاء فانه فى مختار البصريين كثرة الاعلال حيث حذف العجز وبنى الاول على السكون وادخل
همزة الوصل عليه ثم رده بان كثرة الاعلال اهون من ارتكاب المصير الى عدم النظير وقولهم اشاح واما فى وشاح
ووعاء ليس نظيرا له اذ ليس فيهما تعويض همزة الوصل عن الفاء المحذوفة بل هما من باب ابدال الف القطع
من الواو ونقل عن الامام القرطبى انه بين لهذا الخلاف ثمرة وقال من قال ان الاسم مشتق من العلو يقول تعالى لم يزل
موصوفا قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وعند فنائهم لا تاثير لهم فى اسمائه وصفاته وهو قول اهل السنة ومن قال
ان الاسم مشتق من السمة يقول كان الله تعالى فى الازل بلا اسم ولا صفة فلما خلق الخلق جعلوا له اسما وصفات فاذا
افناهم بقى بلا اسم ولا صفات وهو قول المعتزلة وهو اشد خطا من قولهم بخلق القران قوله ومن لغاته سم وسم اخرها
اللغتين عن قول الكوفيين ولم يجعلهما مما يشهد به لقول البصريين مثل سمى لاحتمال كون اصلهما وسما ثم تحذف الواو
وتكسر السين فى الاولى بناء على ان الساكن اذا حرك حرك بالكسر وضمت فى الثانية ليكون دليلا على الواو المحذوفة بخلاف
سمى فان اصله سم قلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها قوله باسم الذى فى كل سورة سمه وبعده ارسل فيها يا زكه
يقومه فهو بها يجوطر يقا يعلمه قوله باسم متعلق بارسل والمستتر فى ارسل للراعى والبارز فى فيها للابل اى باسم الله
ارسل الراعى فى الابل بازلا اى مخلا انشق نابه وذلك فى السنة التاسعة وربما بزل فى السنة الثامنة حال كون المرسل
قرمه اى تركه عن الاستعمال بالركوب والحمل عليه ليتقوى للفحلة الجوهرى المقدم البعير المكرم لا يحمل عليه ولا يذلل
ولكن يكون للفحلة وقد اقرمته فهو مقرم وهو مقرمه قيل للسيد قرم مقرم تشبيها بذلك فهو اى البازل يقصد
بتلك الابل طريقا يعلمه الاعتياده بتلك الفعلة قال الامام الرازى فى تفسيره قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم

نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم غير المسمى وغير التسمية
ثم قال لابد ان نبين اولا ان الاسم ما هو وان المسمى ما هو حتى ينظر بعد ذلك فى ان الاسم هل هو نفس المسمى ام لا فنقول ان
كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذى هو اصوات مقطعة وحروف من لغة وبالمسمى تلك الذوات فى نفسها وتلك الحقايق باعيانها
فالعلم الضرورى حاصل بان الاسم غير المسمى والخوض فى هذه المسئلة على هذا التقدير يكون عبثا وان كانت المراد بالاسم ذات
المسمى وبالمسمى ايضا تلك الذات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ان ذات الشئ عين ذلك الشئ وهذا وان كان حقا
الا انه من باب ايضاح الواضحات وهو عبث فثبت ان الخوض فى هذا البحث على جميع التقديرات يجرى مجرى العبث ثم قال
واعلم انا استخرجنا بقول من يقول الاسم نفس المسمى تاويلا دقيقا وبيانه ان لفظ الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير
ان يدل على زمان معين ولفظ الاسم كذلك فوجب ان يكون لفظ الاسم اسما لنفسه فيكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم
ففى هذه الصورة الاسم نفس المسمى ثم قال الا ان فيه اشكالا وهو ان كون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب
الاضافة كالمالكية والمملوكية واحد المضافين لابد ان يكون مغايرا للاخر انتهى كلامه وهذا الاشكال سهل لان الفرد قد يعرض
لماهيته نظرا الى التغاير الاعتبارى كما فى العلم بالعلم فانه باعتباره فى نفسه معلوم وباعتبار حضوره فى الذهن علم وكذا
اذا كان الشئ عالما لنفسه فكذلك لفظ الاسم فانه اسم لنفسه ومسمى باعتبارين فانه لما صدق عليه تعريف حقيقة
الاسم كان فردا من افرادها والفرد متحد مع الحقيقة جعلا ووجودا فكان لفظ الاسم بهذا الاعتبار نفس المسمى وباعتبار
كونه لفظا دالا على تلك الحقيقة اسم الا ان هذا التاويل الذى استخرجه الامام لا تعلق له بمحل الخلاف لان الخلاف ليس
فى لفظ الاسم فقط بل فى كل ما يصدق عليه الاسم كزيد وهند فنقول المصر والاسم ان اريد به اللفظ الى اخر محصول
ما ذكره الامام مع زيادة من قبله وتلخيصه انه لا معنى للخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة بان الاسم عين المسمى او غيره
لان المراد بالاسم ان كان اللفظ فلا نزاع فى انه غير المسمى وان كانت الذات وان لم يستحضر به فلا نزاع فى انه عينه
وان كان الصفة فلا وجه للجزم باحد الطرفين بل قد يكون احدهما وقد يكون واسطة بينهما وهذا بحث تحير فى تحريره
فضلا المتقدمين والمتاخرين والاحسن ما افاده بعض المحققين وهو ان الاسم قد يطلق ويراد اللفظ كما فى
كتبت زيدا وقد يطلق ويراد به المسمى كما فى كتبت زيد فاذا اطلق فلا قرينة ترجح اللفظ او المسمى كقولك رايت زيدا
فانه يحتملها بلا رجحان فالقايل بالغيرية يحمله على اللفظ وبالعينية على المسمى ويعلم منه حال لفظ الاسم فان من
جعل الاسم كزيد عين المسمى جعله ايضا عينا لان عين العين عين قوله ويتعدد تارة اى وقد يتعدد الاسم مع
اتحاد المسمى كما فى الترادف واجتماع الاسم واللقب والكنية ويتحد الاسم تارة اخرى مع تعدد المسمى كما فى المشترك قوله
وقولك تبارك اسم ربك وسبح باسم ربك المراد به اللفظ جواب عن سؤال يرد على قوله لم يشتهر الاسم بهذا المعنى تقديره
السؤال ان المراد بالاسم ههنا الذات بقرينة نسبة التنزيه اليه والموقوع فى القران دليل الاشتهار قال الامام
واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم اما النص فقوله تعالى تبارك اسم ربك والمتبارك المتعالى هو الله تعالى
لا الصوت ولا الحرف واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طالق وكان زينب اسم امراته التى تحته وقع الطلاق ولو كان
الاسم غير المسمى لكان قد اوقع غير تلك المراة فكانت تجب ان لا يقع الطلاق والجواب عن الاول ان يقال لم لا يجوز ان يقال
كما انه يجب علينا ان نعتقد كونه تعالى منزها عن النقص والافات فكذلك يجب علينا تنزيه الالفاظ الموضوعة لتعريف
ذات الله تعالى وصفاته عن العبث والرفث وعما يشعر بسوء الادب فى حقها وعن الثانى ان قولنا زينب طالق معناه
ان الذات التى يعبر عنها بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها ثم قال التسمية عندى غير الاسم والدليل
عليه ان التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك التعيين معناه قصد الواضع وارادته
واما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظ المعينة والفرق بينهما معلوم بالضرورة انتهى كلامه وقال البغوى الاسم هو المسمى
وعينه وذاته قال الله تعالى انا نبشرك بغلام اسمه يحيى ثم نادى الاسم فقال يا يحيى وقال ما تعبدون من دونه الا اسماء
سميتموها واراد الاشخاص المعبودية لانهم كانوا يعبدون المسميات وقال سبح اسم ربك الاسم وتبارك اسم انتهى

كلامه قوله والاسم معجم جواب ثان معطوف على قوله المراد به اللفظ كما في قول الشاعر يعني لبيد تمنى ابنتاى ان يعيش
ابوهما وهل انا الا من ابوهما ربيعة او مضر فقوما وقولا بالذى قد عرفتما ولا تخمشا وجها ولا تحلقا الشعر الى الحول ثم اسم
السلام عليكما ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر قوله تمنى اى تتمنى حذف احدى التائين قوله من ربيعة او مضر اى من
قبيلتهما فانهما ماتا وانقرضا فانا كذلك ثم امر بنتيه بان تقوما وتندباه بعد موته وتذكرا ما تعرفانه من محاسن اخلاقه
واحاسن افعاله او فضائله ونهاهما عما يفعله غيرهما من اهل الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر لاجل الميت قوله الى الحول
متعلق بقوله فقوما وقولا اى افعلا هذه الندبة والتعزية الى الحول كما هو عادة العرب ثم السلام عليكما اى ثم ودعكما
واسلم عليكما سلام توديع واقبل عذركما ان تركتما الندبة والبكا بعد هذا الا انكما بكيتما حولا كاملا ومن يبك حولا كاملا
فقد اعتذر قوله وان اريد به الصفة كما هو راى الشيخ هذا قيد للصفة لا للارادة يعنى ان اريد صفة على راي الشيخ
وهى مبدا الاشتقاق الذى يسمونها لصفة المعنوية واما الاسم على رايه فما دل على الذات مشتقا كان او غيره كما يظهر
مما ينقل عنه انشاء الله تعالى وهو احتراز عن راى من فسر الصفة بما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين قوله
انقسم اى تقسم الاسم بهذا المعنى انقسام الصفة عنده الى ما هو نفس المسمى كالوجود الخاص والذات والى ما هو غيره
كالايجاد وما ليس هو ولا غيره كالعلم والقدرة وانقسامها عنده الى تلك الاقسام مذكور فى كتب الكلامية يشهد به
التتبع فاندفع بما قررنا ما قيل اولا ان كلامه يدل على ان المراد بالاسم عند الشيخ ايضا هو الصفة ولم يوجد فى كلامه
ما يدل عليه بل يدل على خلافه كما ينقل عنه وثانيا ان اقسام الصفة عنده الى الاقسام المذكورة غير مسلم وانما المنقول
عنه ان الاسم هو الذى ينقسم اليها فانه نقل عنه فى المواقف ان الاسم اى مدلوله قد يكون عين الذات نحو الله فانه اسم
علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره كالخالق والرازق مما يدل على الصفات الحقيقية وقد يكون لا
هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل على الصفات الحقيقية والقائمة بذاته تعالى وثالثا ان الصفة لا بد ان تدل
على معنى زائد على الذات فلا محال لكونها عين المسمى اذ المراد بالعينية كون مدلوله عين المسمى لا مجرد الصدق والا كان
جميع الصفات المحمولة عينا اما الاول فلانه انما يرد اذا جعل قوله كما هو راي الشيخ قيد الارادة وقد عرفت انه قيد
للصفة واما الثانى فلان التتبع يفيد تسليم انقسام الصفة اليها بل يدل على انقسام الاسم اليها عنده باعتبار انقسام
الصفة اليها عنده قال فى شرح المقاصد ذكر الشيخ الاشعرى ان اسماء الله تعالى ثلاثة اقسام ما هو نفس المسمى
مثل الله الدال على الوجود الذات وما هو غيره كالخالق والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره
كالعالم والقادر وكل ما يدل على الصفات القديمة واما الثالث فلان مراده بالصفة كما عرفت مبدا الاشتقاق
لا المشتق ولو سلم ان مراده ذلك فما له الى المبدا عنده قال فى شرح المقاصد الشيخ اخذ المدلول اعم واعتبر فى اسماء
الصفات المعانى المقصودة فزعم ان مدلول الخالق الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عين ولا
غير وظهر ايضا ان الشيخ لم يذهب الى ان اسماء الله تعالى بمعنى صفاته ثلاثة اقسام ولم يفهم ذلك من عبارة الشارح
ايضا حتى يتوهم ان اطلاق الاسم بمعنى الصفة ما على مدلوله مجرد الذات بلا معنى زائد محل نظر على انه لا بعد فيه لما عرفت
ان الوجود كذلك فتدبر كذا حقق المولى خسرو وهذا المقام قوله لان التبرك على تقدير ان تكون الباء للملابسة والاستعانة
على تقدير ان تكون للاستعانة انه بذكر اسمه اما الاول فظاهر لان التبرك لا يكون الا باسمه لانه غاية ما يمكن للعباد
كذا والثانى كانت بذاته تعالى وكيف لا وقد قال تعالى فى مقام تعليم الاستعانة واياك نستعين الا ان الطريق الى
تحصيلها ليس الا ذكر اسمه تعالى فجعل مستعانا به تعظيما وتبجيلا قوله وللفرق بين اليمين والتيمن فان قوله بالله
كذا يحتملهما واذا قال بسم الله تعين التيمن والتبرك لان اليمين يكون بالله لا باسمه فتدبر قوله ولم يكتب الالف
على ما هو وضع الخط جواب عما يقال ان همزة الوصل حكمها فى الابتداء الثبوت وفى الوصل السقوط وعلماء الخط اعتبروا
فى كتابتها حكمها فى الابتداء فاثبتوها فى الكتابة مطلقا كما فى اقرا باسم ربك فلم يكتبوها فى بسم الله فاجاب عنه
بتسليم ان ذلك هو الاصل لكن خولف هذا الاصل ههنا لكثرة الاستعمال تلفظا وكتابة فان كلمة بسم الله مذكورة

فى اكثر الاوقات عند اكثر الافعال وتكثر كتابتها ايضا وكثرة استعمال توجب التخفيف من اى وجه كان مع انها لم تترك
بالكلية بل انها لما حذفت بعد الباء طول ولهذا الباء ليدل طولها على الالف المحذوفة التى بعدها الا ترى انهم لما كتبوا اقرا
باسم ربك الذى خلق بالالف ردوا الباء الى صورتها الاصلية وقال الخليل انما حذفت الالف فى قوله باسم الله لانها
انما دخلت بسبب ان الابتداء بالسين الساكنة غير ممكن فلما دخلت الباء على الاسم نابت عن الالف فسقطت فى الخط ولم تسقط
فى قوله اقرا باسم ربك لان الباء لا تنوب عن الالف فيه كما فى بسم الله لانه يجوز حذف الباء من اقرا باسم ربك مع بقى المعنا صحيحا
فانك لو قلت اقرا اسم ربك صح المعنى ولو حذفت من بسم الله لا يصح المعنى فظهر الفرق كذا فى التفسير الكبير ولا يخفى ما
فيه من وجوه وقيل انما طولوا الباء واظهروا السين لانهم ارادوا ان لا يستفتحوا كتاب الله الا بحرف معظم وكان عمر ابن عبد العزيز
تقول الكتابه طولوا الباء واظهروا السين ودوروا الميم تعظيما لكتاب الله تعالى قوله والله اصله الاله تعبير المص احسن مما فى
الكشاف اما اولا فلان قوله والله اصله الاله يوهم ان الالف واللام معتبر فى الاصل وليس كذلك للوفاق على زيادتهما
على الاصل وانما اوردهما اشارة الى الدياء لتنكير ولذا قال المص اصله اله واما ثانيا فلانه لما قال اصله الاله احتيج فى توجيه
قوله وعوض عنها حرف التعريف الا ان يقال المراد التعويض بالنظر الى التحقيقى وهو اله ولا حاجة اليه فى عبارة المص واما
ثالثا فلان المعدود من اسماء الاجناس له بالتنكير والغالب هو الاله بالتعريف فقوله اولا والاله من اسماء الاجناس
وقوله ثانيا ثم غلب على المعبود بحق لا يخلو عن مسامحة بخلاف قول المص والاله فى اصله معبود ثم غلب على المعبودية
بالحق واعلم ان العلماء اختلفوا فى لفظ الجلالة فمنهم من تورع عن طلب ماخذه وذكر معناه ومنهم من قال لعله مشتق
لكنا لا نعرف المشتق منه ولم نكلف بمعرفته وسكت المص عنها بل تعرض المذاهب اخر واصولها اربعة الاول ما ذهب
اليه جمهور اهل اللغة من انه اسم عربى مشتق صار علما بالغلبة لان اسماء الله تعالى كلها صفات ومشتقة ليعرف
المكلف معناها فيتوسل بها اليه فان قدماء الفلاسفة انكروا ان يكون لله تعالى بحسب ذاته اسم لكان المراد من
المخصوصة اسم بناء على ان المراد من وضع الاسم الاشارة تذكره على المسمى فلو كان الله تعالى بحسب ذاته اسم لكان
المراد من وضع ذلك الاسم ان يذكر عند احد لتعريف ذلك المسمى له وقد ثبت ان احدا من طلقه لا يعرف ذاته المخصوصة
البتة فكيف يشار اليه بذكر اسمه واذا لم يصح ان يشار اليه بذكر اسم لم يبق لوضع الاسم لذاته المخصوصة فائدة
فثبت ان هذا النوع من الاسم مفقود وان جميع اسمائه صفات مشتقة وهى ما يدل على ذات مبهمة باعتبار معنى
معين وانما قلنا ان ذلك المخصوصة ليس معقولا لاحد لانا رجعنا الى عقولنا لنجد عند عقولنا من معرفة الله تعالى الا احد امور
اربعة اما العلم بكونه موجودا واما العلم بكونه دوام وجوده واما بصفات الجلال وهى الاعتبارات السلبية واما
العلم بصفات الاكرام وهى الاعتبارات الاضافية وقد ثبت بالدليل ان ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه
الاربعة فانه ثبت ان حقيقته غير وجوده واذا كان كذلك كانت حقيقته ايضا مغايرة لدوام وجوده وثبت ايضا
ان حقيقته تعالى مغايرة للاعتبارات السلبية والاضافية واذ قد تحقق انه ليس فى عقولنا معرفته تعالى الا
هذه الامور الاربعة وانها مغايرة لحقيقته المخصوصة ثبت ان حقيقته المخصوصة غير معقولة للبشر وانه لا سبيل
الى ادراكه من حيث هو وهو المسمى بالمعرفة الذاتية وانما نعرفه بالامور الخارجية عنه وهو المعرفة العرضية وهى
كما اذا راينا بنا علمنا بطريق الابصار بانه لا بد له من بان فالمعلوم بالذات هو البناء واما الثانى فهو معلوم بالعرض
فى هذه الصورة وعلم البانى بكونه بانيا له لا يستلزم علمه بخصوصيته وخصوصيته وانها من اى نوع الماهيات
والمعرفة الذاتية كما اذا عرفنا اللون المعين ببصرنا وعرفنا الحرارة بلمسنا وعرفنا الصوت بسمعنا فانه لا حقيقة
للحرارة والبرودة الا هذه الكيفية الملموسة ولا حقيقة للبياض والسواد الا هذه الكيفية المرئية وكذا الحال اذا راينا
المحدثات وعلمنا باحتياجها الى محدث وخالق فقد عرفنا الله معرفة عرضية وهى التى فى وسع البشر فى الدنيا
وهذا الكلام وقع استطرادا فلنرجع الى المقصود وهو ان المص تعرض ههنا الاقوال اربعة فى الجلالة الاول انه اسم
عربى مشتق فصار علما بالغلبة والثانى انه اسم عربى علم غير مشتق كما ذهب اليه الخليل والزجاج والثالث

انه صفة مشتقة صارت علما بالغلبة واختاره المص والرابع انه سريانى معرب واصحاب المذهب الاول وهم الذين
قالوا انه اسم عربى مشتق فغرقوا بحسب القسمة الاولى الى ثلاثة اقسام الاول انه اصله اله والهمزة فيه اصلية والثانى
ان اصله اله وهمزته منقلبة عن واو كهمزة اعاء واشاح والثالث ان اصله لاه مصدر لاه يليه والقائلون
بالقول الاول تفرقوا خمس فرق الاول من ذهب الى انه من اله بفتح اللام الاهة بكسر الهمزة مثل عبد عبادة وزنا و
معنى والثانية من ذهب الى انه من اله بكسر اللام اذا تحير والثالثة من ذهب الى انه من الهت الى فلان بمعنى سكنت
اليه والرابعة من ذهبوا الى انه من اله بكسر اذا فزع والخامسة فذهبوا الى من اله بالكسر اذا ولع فمجموع اقوال اصحاب
المذهب الاول سبعة فبينهما المص الى قوله وقيل علم لذاته ومن قال ان همزة اله اصلية استدل عليه بثبوت الهمزة
فى تصاريف الكلمة يقال اله وتاله واستاله بمعنى عبد وتعبد واستعبد فانها ثابتة فيها وفيما يتصرف منها
فعلم منه انها اصلية فان الحرف الاصلى ما ثبت فى تصاريف الكلمة واستدل على كون اصل الجلالة على صيغة اله
باستعماله فى معنى الجلالة كما فى قوله معاذ الاله ان تكون كظبية ولا دمية ولا عقيلة ربرب قوله معاذ مصدر
مؤكد لفعله المقدر يدل على المبالغة فى الاعتصام بالله اى اعوذ بالله عوذا فا قدمية بضم الدال الضم والصورة
المنقوشة كذا فى الحاشية السعدية وفى الصحاح على الصورة من العاج ونحوه وعقيلة كل شئ اكرمه ومختار
والربرب القطيع من بقر الوحش استعاذ بالله من تشبيه الحبيبة بشئ منها وان جرت عادة الشعرا على ذلك
ولما فيها من معنى النفى اتى بلا المؤكدة للنفى كما فى قوله ابى الله ان اسمو بام ولا اب اى اعلو بواسطة اما وابى وانما
اعلوا بما جعلنى الله فى نفسى حيا معا للفضائل قوله ولذلك قيل يا الله بالقطع اى ولكون الالف واللام عوضا عن حرف
اصلى وكانت الالف جزءا من العوض كانت بمنزلة الحرف الاصلى قوله وعوض عنها الالف واللام اشارة الى ان يكون
الحذف على خلاف القياس فان المحذوف قياسا فى حكم المثبت فلا يعوض عنه شئ فقطعت لذلك وهذا الدليل
مقتض ان تكون همزة الجلالة همزة قطع مطلقا اى حالة النداء وغيرها ولا تسقط فى الدرج اصلا مع انها تسقط
فى الدرج فى غير النداء نقل عن الخليل ان اصل همزة هذه القطع الا انه اسقطت فى الدرج فى غير النداء طلبا للخفة لكثرة استعمال
اللفظ الشريف ولم تسقط حال النداء لان اسقاطها فيها يوهم كونها ارادة التعريف المستلزم لاجتماع اداتى
التعريف قال صاحب الضوء فى سبب اختصاص القطع بالنداء انها انما تجردت للتعويض فى النداء لان التعريف النداء
اغنى عن تعريفها فلم يلاحظ معها شائبة التعريف اصلا حذرا من اجتماع اداتى تعريف فلما تمحضت للعوضية
عن حرف اصلى جرى مجرى الهمزة الاصلية فقطعت واما فى غير النداء فقد روعى فيها حالها فسقطت فى الدرج
مع كونها للتعويض قوله الا انه استدراك بمعنى لكنه وضميرانه للفظ الله المذكور سابقا لما ذكر اله وهو اسم
جنس يطلق على كل معبود حقا كان او باطلا قال الله تعالى وانظر الى الهك الذى ظلت عليه عاكفا وقال
اتخذ الهه هويه توهم ان لفظة الله ايضا اسم جنس فدفع هذا الوهم بقوله الا انه مختص بالمعبود بالحق لم يطلق
على غيره لا فى الجاهلية ولا فى الاسلام قوله والاله فى اصله لكل معبود ليشعر ان الها كالامام والكتاب فى انه فعال
بمعنى مفعول فان الكتاب بمعنى المكتوب والامام بمعنى المؤتم به وكذا الاله بمعنى المالوه اى المعبود فيكون صفة
مثلهما وهو المذهب الثالث الذى يشير اليه المص فيما بعد بقوله والاظهر انه وصف فى اصله وهو فى هذا الموضع
بصدد بيان انه اسم غير مشتق وجعل الاله بمعنى المعبود ينافى ذلك والجواب انه ليس المراد بقوله الاله فى اصله
لكل معبود انه بمعنى المعبود ومرادف له حتى يكون صفة كالمعبود بل المراد انه اسم يقع على ذات المعبود مطلقا
ثم غلب على المعبود بحق وهذا القدر لا يقتضى الوصفية فان الاسم المقابل للفعل والحرف انما يسمى
باسم الصفة اذا كان موضوعا للشئ باعتبار بعض معانيه واوصافه من غير ملاحظة ذلك الشئ المبهم بخصوصية
ما من كونه انسانا او فرسا عالما او جاهلا ونحوهما فلا يلاحظ الا بالاعم الذى ليس فوقه عام كالشئ ولا يكون ملاحظة
الشئ بهذا الوجه العام ونهاية الابهام الا لضرورة ان المعنى لا يقوم الا بالذات ولذلك فسروا الصفة بما دل

على ذات

على ذات باعتبار معنى هو المقصود او على ذات مبهمة ومعنى معين وارادوا بالذات ما هو مستقل بالمفهومية سواء
كان قائما بنفسه كالانسان والفرس او بغيره كالعلم والجهل وبالمعنى ما لا يكون كذلك لاشتماله على النسبة ما و
وبالذات كالمعينة ما وبالذات المعينة ما اعتبر فيها معين ما شخصيا كان او نوعيا او جنسيا وبالمبهمة خلافها ومثلوا
الصفة بنحو العابد والمعبود والاسود والابيض والتزموا ذكر الموصوف معه لفظا او تقديرا ليتبين الذات والاسم
بالمعنى الاعم يقال له اسم بالمعنى المقابل للصفة اذا كان موضوعا لذات معينة بدون ملاحظة ما فيه من المعانى
كرجل وفرس او علم او جهل او مع ملاحظة بعض الاوصاف والمعانى كالرجل الموضوع للانسان مع الذكورة والاحمر اذا
جعل علما للشخص فيه حمرة وكاسماء الزمان والمكان والاله والامام والكتاب ونحو ذلك مما لا يحصى ويستدل
على ان المقصود هو المعنى او الذات بان ما قصد فيه المعنى لا يوصف ويوصف به وما قصد فيه الذات بالعكس فهذا
هو المصاد فى التفرقة بين الاسم والصفة ولا خفاء فى ان الاله من قبيل الثانى فانه يوصف ويقال له واحد ولا يوصف
به فلا يقال شئ اله فيكون اسما لا صفة قوله ثم غلب على المعبود بالحق اى ثم غلب الاله المعرف باللام على ذات الواجب
وجوده فصار علما له بالغلبة ينصرف اليه اللفظ عند اطلاقه كسائر الاعلام الغالبة ثم اريد تاكيد اختصاص
لفظ الاله به تعالى بتغييره فحذفت الهمزة منه ثم ادغم لام التعريف ولام الاصل فصار لفظ الله اكد اختصاصا
بالمعبود بالحق بسبب حذف الهمزة والادغام فالاله قبل حذف الهمزة وبعده علم للذات المقدس لكنه قبل الحذف
اطلق على غيره اطلاق النجم على غير الثريا وبعده لم يطلق على غيره اصلا هكذا حققه الفاضل الشريف هذا الموضع
ثم ايده بما نقله عن الفاضل اليمنى وهو قوله جعل صاحب الكشاف لفظة الله مختصا بخلاف اله مع انه غالب ولفظ
ايضا مختص بنا على ان الاله فى اصل وضعه قبل غلبته كان يستعمل فى المعبود مطلقا واما الله فلم يستعمل الا فى
المعبود بحق انتهى كلامه ونضف الى هذا الموضع طريق غلبة اسم الجنس وكثرة استعماله فى فرد من افراد جنسه
قال الفاضل الرضى وقد يكون بعض الاعلام اتفاقيا اى يصير علما لا بوضع واضع معين بل لاجل الغلبة وكثرة
الاستعمال فى فرد من افراد جنسه ثم اعلم ان اسم الجنس انما يطلق على بعض افراده المعين باداتى التعريف وهما اللام
والاضافة فالعلم الغالب اما مضاف وذو اللام فالمضاف نحو ابن عباس على عبد الله رض من بين اخوته وكذلك
ابن عمر رض وغير ذلك وذو اللام كالنجم والصعق واللام فى الاصل لتعريف العهد وقد تقدم ان العهد قد يكون
بجرى ذكر المعهود قبل ذكره فى قوله ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول وقد يكون بعلم المخاطب به
قبل ذكره لشهرته نحو قولك خرج الامير اذا لم يكن فى البلد الا امير واحد فاللام التى فى الاعلام الغالبة من القسم الثانى
كان لفظ النجم قبل العلمية للفرد الذى هو المشهور المعلوم للسامعين من النجوم يكون هذا الاسم اليق به من امثاله
وكذا البيت فى بيت الله لان غيره كانه بالنسبة اليه ليس ببيت وكذا المضاف نحو ابن عباس لان التعريف الحاصل
بالاضافة كالحاصل بلام العهد سواء فلا يقال لغلام زيد الا لايق علما به بهذا الاسم حتى كان غيره ليس غلاما
ما نسبته اليه والحاصل ان المضاف وذا اللام الغالبين فى العلمية بحيث كونهما اشهر فيما كونهما غلبا فيه فى سائر
الافراد التى شاعا فيها قبل العلمية فاذا صارا علمتين لزم الاضافة فيما كان مضافا فلا يجوز تجريده عنها واما
ذو اللام فالاكثر فيه ايضا لزوم اللام وقد يجوز فيه تجريده عنها كما قيل فى النابغة نابغة وذلك قليل قال سيبويه
قد يكون اثنان علما لليوم المعين بلا لام قوله واشتقاقه من اله بفتح اللام من باب فتح وضع الالهة بكسر الهمزة
ومد اللام والوهة والوهية فيهما ومنه قراءة ابن عباس ويذرك والاهتك بكسر الهمزة بمعنى وعبادتك
على اضافة المصدر الى مفعوله وكان ابن عباس يقول ان فرعون كان يعبد كذا فى الصحاح فيكون اله بمعنى مالوه
اى معبود وكونه الها فى الازل لا يستلزم كونه فى الازل خالقا ورازقا ان يكون المخلوق والمرزوق ازليا لان المعنى
ان شانه ان يخلق ويرزق وانه مستحق للعبادة بمعنى يصح صدورها منه وكونه بذلك المعنى ككون كتاب بمعنى مكتوب
لا يلزم منه ان يكون صفة لا اسما كما اشرنا اليه سابقا قوله وقيل اشتقاقه من اله بكسر اللام وكذا كل ما يأتى

بعده فهي من باب علم اذا تحير فيكون الاله بمعنى المتحير فيه اى في معرفته قوله اى سكنتا اليه في الاساس سكنت
الى فلان استانست به واستقررت عنده ولا تستقر القلوب ذاهبة في سلسلة العلل الا بذكره والوصول اليه
فالاله بمعنى المسكون اليه قوله او من اله اذا فزع من امر نزل عليه والهه غيره اذا اجاره اى خلصه عما يخافه وازاله
عنه فالهمزة للسلب كما في اشكيته وقلنا انه مشتق منه لان العابد يفزع اليه حقيقة حقا كان او باطلا فيكون
له بمعنى المامن والملجا قوله واذا اولع بامه على صيغة المبني للمفعول اى اغرى بها والتجا اليها بالحرص والشوق
يولعون على صيغة المجهول اى يلحون قوله او من وله اذا تحير هذا صريح بان اله بمعنى تحير لغة مستقلة
وان همزته اصلية وليست منقلبة من الواو وان وله لغة اخرى وانهما مترادفان على معنى التحير ولم يذكر وجه
اشتقاقه من وله اكتفا بما سبق من قوله اذ العقول تتحير في معرفته وصرح بان اصله ولاه لان المشهور ان
مصدر وله وله ووله ان ولم يشتهر ولاه مصدرا قوله فعيل عطف على قليت قوله كاعاء واشاح في وعاء و
وشاح شبهه بهما في كون همزته منقلبة عن الواو ورد هذا الوجه بجمعه على الهه ولو كان اصله ولاه لكان
ينبغي ان يجمع على اولهة لان جمع التكثير كالتصغير يرد الشئ اى يرد الحروف المنقلبة الى اصله قيل اصله لاه قوله
عطف على قوله والله اصله اله اذا احتجب وارتفع يشير الى ان له معنيين احدهما الاحتجاب كما في قول الشاعر
لاهت فما عرفت يوما بخارجة يا ليتها خرجت حتى رايناها وثانيهما الارتفاع يقال لاه فلان اى ارتفع فقوله لانه تعالى محجوب عن ادراك الابصار ناظر الى الاول وقوله
ومرتفع على كل شئ ناظر الى الثانى اى مستعل عليه استعلاء معنويا رتبيا ومرتفع ايضا منزه عما لا يليق به
من الاقوال والافعال والصفات وقوله لانه تعالى محجوب فيه مساهلة بنا على ما نقل عن الامام انه قال لا يقال
حقيقة الصمدية محتجبة على العقول ولا يجوز ان يقال محجوبة لان المحجوب مقهور لا يليق الا بالعبد واما الحق
فقاهر قوله ويشهد له اى لكون اصله لاها قول الشاعر كحلفة من ابى رباح ويشهدها لاهه الكبار الحلقة
قوم يتحلقون لامر وابو رباح بفتح الراء والباء الموحدة اسم رجل والكبار بضم الكاف وتخفيف الباء مبالغة الكبر
اى كجماعة جلسوا احوال ابى رباح يشهدها اى يحضر تلك الجماعة الاله الكبار اى لاه ابى رباح وهو صنمه
الذى اتخذه الها وهذا البيت رواه الجوهرى هكذا كدعوة من ابى رباح يسمعها لاهه الكبار من الدعاء وفي بعض
النسخ الجوهرى كرعدة وهو اسم الارتعاد وهو الاضطراب قوله وقيل علم لذاته المخصوصة وليس مشتقا وهو
ما وضع لذات مبهمة باعتبار بعض معانيه واوضاعه وهو معطوف على قوله والله اصله اله فكانه قال وقيل
لا اصل له ولا اشتقاق وهذا المذهب ذهب اليه الخليل والزجاج واختاره الامام ونسبه الى سيبويه
والاصوليين والفقهاء وقال الذين قالوا انه ليس لله بحسب ذاته اسم لما مر جوابهم انه لا يمتنع في قدرة الله تعالى
ان يشرف بعض المقربين من عباده بان يجعله عارفا بتلك الحقيقة المخصوصة وعلى هذا القول بانه يوصف يقال
الله الحى القيوم مثلا ولا يوصف به فلا يقال الحى القيوم الله فان قيل كيف لا يوصف وقد قال تعالى في سورة
ابرهيم الى صراط العزيز الحميد الله الذى له ما في السموات الاية فقد جعله وصفا لما قبله قلنا فيه قراءتان احديهما الرفع
بالابتداء فلا اشكال عليه فهو ظاهر وثانيهما الجر على انه عطف بيان كما تقول تشرف بصحبة العالم الفاضل
زيد فان ذكر الشئ بمفهومات كلية واوصاف نعم وغيرها لا يعينه ولا يقطع اشتراكه فلما اتبع تلك الاوصاف
باسمه العلم حصل الايضاح والتعيين وفي التعليل المذكور بحث لانه لا يفيد كونه علما لذاته المخصوصة وهو المدعى
وانما يفيد عدم كونه من الاوصاف المشتقة وهو لا يستلزم المدعى لجواز كونه من اسماء الاجناس فان اقسام الاسم
ثلثة اسماء الاعلام واسماء الاجناس والاسماء المشتقة وانتفاء احد هذه الاقسام لا يعين احد الباقين قوله
ولانه لا بد له من اسم تجرى عليه صفاته المراد من وجوبه ولزومه الوجوب بمقتضى قانون الوضع اللغوى واستعمال
العرب كما نقل عن الجبرى انه قال اذا كان الله صفة وسائر اسمائه صفات لم يكن للبارى تعالى اسم ولم يبق العرب

شيئا من الاشياء المعتبرة الا سمته ولم تسم خالق الاشياء ومبدعها وهو محال وليس المراد به الوجوب العقلى
لان وضع الالفاظ باختيار الواضع فيجوز ان يضع لشئ الفاظا دالة على ما فيه من المعانى ولا يضع لذاته
المخصوصة اسما مخصوصا نعم يستحيل وجود الصفات بدون ذات موصوفة بها وعدم الاسم الدال على
الشئ لا يستلزم عدمه قوله ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه اى ولا يصلح لان يكون اسما للذات المخصوصة
من بين اسمائه سوى لفظة الجلالة لعدم ظهور معنى الوصفية فيه بخلاف سائر الاسماء الحسنى فانها صفات
مشتقة بلا حقا فان قيل ضرورة اجراء الصفة تندفع بكونه اسم جنس فمن اين ثبت العلمية قلنا المراد بالصفات
فى قوله لا بد من اسم تجرى عليه صفاته هى الصفات المختصة به تعالى ولا يكفى فى اجرائها الا الاسم الخاص به
من شان الصفة الحمل على الموصوف واقل مرتبة الموضوع كونه مساويا للمحمول فان قيل لا يلزم من كونه اسما
خاصا به تعالى علميته لجواز كونه اسما الكلى منحصر فى شخصه كالشمس قلنا لما جرى عليه احكام المعارف تعين
انه اسم علمى قوله ولانه لو كان وصفا لم يكن قول لا اله الا الله توحيدا وذلك لانه لو كان وصفا لكان كليا لان
مفهوم الصفة شئ ما حصل له المشتق منه وهذا مفهوم كلى غير مانع من وقوع الشركة فيه ولا يخفى ان اثبات
ما يصح اشتراكه بين كثيرين لا يستلزم التوحيد وذلك باطل لاجماع العقلاء على انه توحيد والظاهر فى
العبارة ان يقال ولانه لو لم يكن علما على سواء كان صفة واسم جنس لم يكن قوله لا اله الا الله توحيدا وذلك لانه
لو كان وصفا لكان فان ثبوت العلمية ح يكون ظاهر الاستلزام عدمها محالا وما ذكره انما يفيد صريحا
انتفاء الوصفية وانتفاؤها لا يوجب كونه علما لجواز كونه اسم جنس فى بادى النظر الا ان ما يدل على نفى كونه
لما دل فى نفس الامر على عدم كون اسم الجنس لكونه كليا كالوصف اكتفى بنفى كونه وصفا قوله والاظهر انه وصف
فى اصله هذا هو المذهب الثالث من المذاهب الاربعة واختاره المص بدلالة قوله والاظهر وقدم اولا ما يندفع
به الوجوه الثلاثة المذكورة فى اثبات العلمية فقال لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل فى غيره بعد الغلبة
ولما لم يكن هذا القدر من الغلبة كافيا فى علمية الوصفية لوجوده فى الرحمن فانه لا يستعمل فى غيره تعالى مع
انه صفة وليس بعلم بدليل انه يوصف به ولان معناه البالغ فى الرحمة والانعام لا الذات المخصوصة كالاسم الله
زاد قوله وصار فى افادة التعين كالعلم القصدى كائنا مثل الثريا والصعق فانهما وصفان فى الاصل
وصار الاول علما للنجم وهو الكواكب المجتمعة المسماة ببنات النعش الصغرى والثانى تحول الى ابن نفيل
ابن عمرو ابن كلاب بالغلبة مشابهين القصدى فى افادة التعيين وان كان بين الممثل وبين الثانى من الممثل
بهما فرق من حيث ان الغلبة فى الممثل وفى الاول من الممثل به تقديرية وفى الثانى منه تحقيقية اما انهما وصفان
فى الاصل فلان الثريا تصغير ثروى تانيث ثروان صفة مشبهة من الثرا وهو كثرة المال او من الثروة وهو
كثرة العدد والجوهرى الثراء كثرة المال ومال ثرى على فعيل اى كثير ومنه رجل ثروان وامراة ثروى وتصغيرها
ثريا والثروة كثرة العدد يقال انه لذو ثروة وذو ثرا يراد به لذو عدد وكثرة مال والصعق صفة مشبهة
لمن اصابته الصاعقة وهى نار تسقط من السماء فى رعد شديد واما ان الغلبة فيهما تقديرية وفيه تحقيقية
فلان التحقيقية عبارة ان يستعمل اللفظ اولا فى معنى ثم يغلب على اخر والصعق من هذا القبيل والتقديرية
عبارة عن ان لا يستعمل من ابتداء وضعه فى غير ذلك المعنى لكن يكون مقتضى القياس ان يستعمل كالدبران والعيوق
والله والثريا من هذا القبيل اذ لم يستعمل فى غير المعهود بالحق والكوكب المخصوص اصلا لكن مقتضى القياس الاستعمال
كما ان مقتضى القياس ان يطلق كل واحد من الدبران والعيوق على كل ما يوصف بالدبور والعوق لكن لم يرد الاستعمال
بذلك والعيوق نجم احمر مضى فى طرف المجرة الايمن يتلو الثريا لا يتقدمه واصله عيوق والدبران خمسة كواكب
من الثور يقال انه سنامه وهو من منازل القمر ويجوز ان يكون قوله مثل الثريا والصعق متعلقا بقوله كالعلم
بيانا او بدلا منه ويكون المعنى وصار كالثريا والصعق فى صيرورته علما بالغلبة وان فرق بينهما باعتبار

فظران ما قيل التشبيه ليس في العلمية بل في مجرد الغلبة والا فالله من الصفات الغالبة كالرحمن وهما من الاعلام
الغلبة لم يصدر عن روية قوله اجرى مجراه جواب لما اى اجرى مجرى العلم القصدى وهو الظاهر والعلم الغالب فمن
اجراه مجراه عدة من افراده واجراه احكامه عليه قوله في اجراء الوصف عليه يندفع به الوجه الثاني من الوجوه
المذكورة في اثبات العلمية واعترض عليه بانه اذا كان في الاصل وصفا ثم عرض له معنى الاسمية بالغلبة لم يكن
الله تعالى في اصل الوضع بل الى عروض الغلبة اسم مجرى عليه صفاته وهو ظاهر لزوما وفسادا واجيب عنه بانه
انما نشأ من عدم التفرقة بين الغلبة التحقيقية والتقديرية ومن الغفلة عن اغفال التقديرية عن الوضع قوله
وامتناع الوصف به يندفع به الوجه الاول منها وقوله وعدم تطرق احتمال الشركة اليه يندفع به الثالث منها
ثم شرع في ادلة هذا المذهب فقال لان ذاته تعالى من حيث هو ذاته بلا اعتبار امر اخر اى صفة من صفاته حقيقية
كانت كالعلم والقدرة او غير حقيقية كالمعبودية والرازقية غير معقول للبشر فيمتنع ان يكون مدلولا عليه بان
يوضع لفظ يدل عليه بخصوصية اى من غير ان يعتبر فيه امر اخر من صفاته سوى كان الواضع هو الله تعالى او
البشر اما الاول فلان الحكمة من تخصيص اللفظ بان تفهيم ذلك المعنى بان المعنى لنا عند اطلاقه انما يتصور في
المعاني المعقولة للبشر اما الثاني فظاهر لان وضعه باداء المعنى فرع تعقل ذلك المعنى وفي بعض النسخ فلا يمكنه
ان يدل عليه بلفظ فلفظ يدل على هذه النسخة على بناء المعلوم اى لا يمكن واحدا من البشر ان يدل عليه غيره
وهو مبنى على كون الواضع هو البشر قوله ولانه دلول على مجرد ذاته المخصوصة بان كان علما ويرد عليه بحسب
الظاهر انه انما ينبغى كونه وصفا في الاصل لجواز كونه اسم جنس قوله لما افاد ظاهر قوله هو الله في السموات معنى
صحيحا لان ظاهره ان يتعلق في السموات باسم الله فلو لم يكن وصفا في الاصل لما صح او يتعلق الظرف لعدم
اشتماله على معنى الفعل ح اصلا اى لا في الاصل ولا في وقت الاستعمال فلا يفيد معنا صحيحا على تقدير جملة على
ظاهرها وان افاد ذلك على تقدير جملة على خلاف ظاهره بان يجعل الظرف متعلقا بيعلم ويكون الجملة خبرا ثانيا
او تكون الجملة هي الخبر والله بدل كما ذهب اليه بعضهم واما اذا كان وصفا في الاصل وان كان ذلك الاصل
مهجورا عند استعماله علما يصح ان يتعلق به الظرف باعتبار اشتماله على معنى الفعل في الاصل فيكون المعنى
هو المستحق للعبادة فيهما كما ذهب اليه اكثر اهل التفسير ولما توقف افادة ظاهر الاية معنى صحيحا على كون
لفظ الجلالة وصفا في الاصل كان القول بعدم كونه وصفا عدولا عن الظاهر من غير ضرورة لاستلزامه صرفه
الاية عن ظاهرها بحملها على احد الوجهين المذكورين سابقا ويجعل الظرف متعلقا باسم الله باعتبار ملاحظة
المعنى الوصفى الخارج عن مفهوم الاسم كما في قول الشاعر اسد على وفي الحروب نعامة اى جرى وهو ايضا خلاف
الظاهر والدليل الثالث انما يدل على كونه مشتقا وذلك لا يقتضى الوصفية كما تقرر في اثناء تقرير المذهب
الاول واورد على المص في تقرير ما اختاره من المذاهب بان يقال ان الغلبة في الصفة لا توجب العلمية كما قال في
الكشاف ان الرحمن من الصفات الغالبة فكيف قال المص انه صار علما بالغلبة وهو فرية بلا مرية عليه لانه لم يقل
كذلك بل قال انه صار كالعلم فذلك اجرى مجراه قوله وقيل اصله لاها هذا هو المذاهب الرابع قوله وتفخيم
لامه اذا انفتح ما قبله نحو ان الله او انضم نحو يضرب الله سنة اى طريقة مسلوكة متوارثة من عظماء القراء واما
اذا انكسر ما قبله كما في بسم الله والحمد لله فانهم قد اتفقوا على ترقيق لامه ح لان الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة
ثقيل لاقتضاء الكسر التسفل واللام المفخمة الاستعلاء ولا يخفى ان الانتقال من التسفل الى العلو ثقيل وانما استحسنوا
التفخيم في الموضعين فرقا بين لفظة الله ولفظ اللات في الذكر ولان التفخيم مشعر بالتعظيم المناسب لام الله
فانه يستحق ان يبالغ في تعظيمه فخم لامه ان لم يمنع منه مانع والتفخيم يقال بالاشتراك على ضد الترقيق وهو
التغليظ وعلى ضد الامالة والمراد ههنا المعنى الاول قوله وقيل مطلقا اى سواء كان ما قبله مكسورا او مفتوحا
او مضموما وفي بعض التفاسير ان بعض القراء يفخم مع الكسرة ايضا نحو الله قوله وحذف الف لحن اى خطأ لا يجوز

حذف

حذف الالف التي قبل الها في لفظة الله لان الالف من اجزاء اللفظ فينتفي اللفظ بانتفائه لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء
الكل وبانتفاء اللفظ ينتفي الموضوع له فتنتفي التسمية التي هي جزء من الفاتحة عند الشافعي رح فتفسد الصلوة لقوله
صلى الله عليه وسلم لا صلوة الا بالفاتحة وانما حذفت في الخط لئلا يشتبه بخط اللات اسم الصنم لان بعضهم يقلب
هذه التاء في الوقف هاء فيكتبها هاء بتصوير اللفظ بصورته حال الوقف فلو كتب الف الجلالة لحصل الاشتباه بين
خطي اللفظين ولما صرح بان حذفه لحن اى خطأ متعلق بالتلفظ فرع عليه شرعيتان اولهما فساد الصلوة به لان
قراءة الفاتحة فرض في الصلوة عند الشافعية بقراءة جميع اجزائها التسمية عندهم ولفظ الجلالة جزء من التسمية والالف
جزء من لفظ الجلالة فحذفها يؤدى الى كون الصلوة بلا فاتحة وهو مفسد لها وثانيهما انه لو قال عند الحلف بله
لا يكون يمينا صريحا وهو ما ينعقد يمينا ان لم ينو ذلك لان كونه يمينا صريحا موقوف على وجود لفظ الجلالة مصدرا
بباء القسم ولم يوجد لانتفاء جزئه وانما قال صريح اليمين لانه ينعقد به اليمين ان نوى به الحلف لان البلة وان كان
اسما للرطوبة الا انه لما نوى به الحلف ظهر انه تلفظ بلفظ الجلالة لاحنا في تلفظه والاستشهاد على حذف الف
الجلالة بالبيت المذكور انما هو باللفظ الاول من لفظي الجلالة فيه ومن البيت لدعا على رجل مسمى بسهيل بعدم البركة
فيه وهي النماء والزيادة قوله الرحمن الرحيم اسمان بنيا للمبالغة ليس معناه انهما من صيغ المبالغة لانها الفاظ
معدودة وهما ليسا منها بل معناه انهما بنيا صفتين مشبهتين لافادة المبالغة فانه قد تقرر ان الصفة
المشبهة اذا بنيت من المتعدى ينقل الى فعل المختص بالغرائز فتكون الصفة المبنية منه دالة على المبالغة في اتصاف
الذات بما قام به من حيث كونه امرا مستمرا ثم الثبوت اراد بالاسم ههنا ما يقابل بالفعل والحرف فلا ينافي وصفهما
فانهما صفتان مشتبهتان مبنيتان من رحم فان قلت الصفة المشبهة لا تبنى الا من فعل لازم فكيف اشتقاقه
من رحم وهو متعد اجيب عنه بان الفعل المتعدى قد يجعل لازما بمنزلة الفعل الغريزى فينقل الى فعل بضم
العين ثم يشتق منه الصفة المشبهة وهذا مطرد في باب المدح والذم نص عليه في تصريف المفتاح وذكره
صاحب الكشاف في الفائق في رفيع وفقير الا يرى ان قوله تعالى رفيع الدرجات معناه رفيع درجاته لا رافع للدرجات
وكذا الرب والملك حيث عدا صفة مشبهة والرحيم ان جعل صيغة مبالغة كما نص عليه سيبويه في قولهم هو رحيم
فلا اشكال فيه وان جعل صفة مشبهة كالرحمن فالوجه ما ذكر فعلى ينبغى ان يكون رحم في قوله بنيا للمبالغة
من رحم بضم الحاء والغضبان بمعنى من غضب لازم كالرحمن والعليم بمعنى كثير العلم ودائم العلم مبنى من علم
التعدى بعد جعله لازما كما كالرحيم قوله والرحمة في اللغة رقة القلب والانعطاف الميل والمراد به الميل النفساني
وهو الشفقة والرقة التي هي من الكيفيات الانعطافة التابعة للمزاج والجسمانية والله سبحانه منزه عنها لان
الجسمية تقتضى الامكان والرحم الذى منبت الولد ومقره في البطن سميت رحما لانعطافها على ما فيها واشتمالها عليه
فلذلك احتج الى بيان وجه توصيفه تعالى بالرحمة واسم اطلاق الرحمن والرحيم عليه وكذا في اطلاق كل اسم من الاسماء
الدالة على الصفات التي لا يمكن ثبوتها له تعالى كالرؤف والعطوف ومن تلك الصفات المكر والغضب والاستهزاء
فيما بقوله واسماء الله تعالى انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال واثار ويصح صدورها عنه تعالى فيراد
بالرحمن الرحيم المتفضل بالارادة والاختيار قضاء لحاجة المحتاج عناية بهم لا باعتبار مبادى تلك الافعال التي
هي انفعالات نفسانية لا يمكن اتصافه تعالى بها فلا يراد بهما رقيق القلب والمنعطف ولفظ المبادى والغايات
اشارة الى ان محصول الجواب ان اطلاق مثل هذه الاسماء عليه تعالى مجاز مرسل من قبيل اطلاق اسم السبب على
المسبب فان تلك الكيفيات الانفعالية اسباب ومبادى لتلك الافعال التي هي غايات لها كالرحمة والرقة مسبب
للاحسان والتفضيل قوله والرحمن ابلغ من الرحيم لما ذكر اشتراكهما في الدلالة على اصل المبالغة في الرحمة بين ان
الرحمن ابلغهما اما اشتراكهما في اصل المبالغة فلما نقل عن الزمخشرى ان كل ما هو معدول عن اصل فهو للمبالغة
فعلى هذا يكون رحيم ورحوم ورحمن ابلغ منهما والكل معدول عن راحم واما كون الرحمن ابلغ فقد استدل عليه

بما اشتهر بين الناس من ان الزيادة في البنا تكون لزيادة المعنى كما في قطع وقطّع فان التشديد في الثاني للتكثير
وكذا زيادة الالف والنون في رحمن تدل على ان الرحمة التي هي مدلول تضمني له ازيد من التي تضمنها رحيم اما بحسب
الكمية او الكيفية ونقضت هذه القاعدة بالصفة المشبهة التي قلت حروفها عن حروف اسم الفاعل نحو حذر وحاذر
فان الاول للدلالة على الثبوت والدوام حتى كان بسببه كان مدلوله من الصفات الغريزية الجبلية كشره ونهم وهما
المفرطان في الحرص الى الطعام وقيل ذلك ليس من صيغة فعل بل من باب فعل بالضم ازيد معنى من الثاني مع ان
الثاني ازيد حروفا منه واجيب عنه بان ذلك اي كون الزيادة في البنا الزيادة المعنى مشروط بعد كون البنائين
مشتقين من اصل واحد باتحادهما في النوع كصدّ وصديان وعزت وعزبان وفرح وفرحان فان الكل من اصل
واحد لانهما صيغة مشبهة فلا يرد النقض بنحو حاذر وحذر لانهما نوعان فان حاذر اسم فاعل وحذر صفة
مشبهة وقد يجاب بان القاعدة اكثرية لا كلية فلا نقض وذكر السيد الشريف وجها ثالثا لا يخلو عن بعد ثم
بين وجه ابلغية رحمن وطريقها بقوله وذلك اي لكون رحمن ابلغ انما يؤخذ تارة باعتبار الكمية اي كثرة افراد مدلوله
التضمني وهو الرحمة نظرا لكثرة متعلقة بالنسبة الى متعلق مدلول الرحيم فان الرحمة المدلول عليها بلفظ
الرحمن متعلق بالمؤمن والكافر بل بجميع انواع الدواب والطيور والحشرات والهوام البرية والبحرية بخلاف الرحمة
التي في لفظ الرحيم فانها لا تتعلق الا بالمؤمن حيث يقال رحيم الاخرة ولا شك ان المرحوم في الاخرة اقل من المرحوم
في الدنيا قوله واخرى باعتبار الكيفية اي جلالة قدر مدلوله التضمني وعظمته في نفسه فالرحمن والرحيم
مع اشتراكهما في ان المعنى المنعم بالنعم الجليلة والمحسن بالمواهب السنية لاشتراكهما في اصل المبالغة المقتضية
للزيادة على اصل معنى الفعل يكون ما دل عليه لفظ الرحمن من النعم اجل واعظم من الذي دل عليه لفظ الرحيم فلذلك
قيل في الدعاء المأثور يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيم الدنيا فخص الرحمن الاضافة الى الاخرة حيث لم يضف الرحيم
اليها لان نعم الاخرة كلها جسام اي عظام فلو اضيف كل واحد منهما الى الاخرة لم يكن بينهما فرق واضيف
الرحمن الى الدنيا ايضا لان من نعمها ايضا ما هو عظام يتوصل بها الى سعادة الابد ومنها ما هو حقيرة فناسب
بذلك ليهما ان يضاف اليها لفظ الرحيم فكانه قيل يا منعم ما هو اجل النعم في الدنيا واما ما ورد في الدعاء ايضا
يا رحمن الدنيا والاخرة ورحيمهما فيخلط اعتبار الكمية والكيفية لانه رحيم الدنيا باعتبار حقارة بعض نعمها
ورحيم الاخرة باعتبار قلة المنعم عليه فيها من حيث اختصاص نعمها بالمؤمن لما ذكر ان الرحمن ابلغ من الرحيم
ورد ان يقال فعلى هذا كان ينبغي ان يقدم الرحيم لتظهر فائدة ذكر الرحمن بعده لانه لما كان ابلغ من الرحيم
كان مشتملا على معنى زيادة فيفيد ذكره بعد الرحيم واما اذا قدم الابلغ فلا يكون لذكر الادنى بعده فائدة
فما وجه تقدم الابلغ هنا فاشار الى الجواب بقوله وانما قدم اي الرحمن وذكر لتقديمه وجهين الاول مبني
على كون ابلغية الرحمن باعتبار الكمية كما يدل عليه قوله تعالى ورحمتي وسعت كل شيء وتقديره ان الرحمن
بذلك الاعتبار يتناول نعمة الدنيا بخلاف الرحيم فانه باعتبار انه قلة النعمة لقلة المنعم عليه لايتناول نعمة
الدنيا كما مر ورحمة الدنيا متقدمة في الوجود فناسب ان تقدم اللفظ الدال عليها وهو الرحمن ولا يجري هذا
الوجه على تقدير ان يكون ابلغية الرحمن باعتبار الكيفية فانه لا يصح ان يقال ان الرحمن باعتبار انه ائد ناة
النعم لايتناول نعمة الاخرة يتناول نعمة الدنيا ايضا بخلاف الرحيم فانه باعتبار انه ائد ناة النعم لايتناول
نعمة الدنيا حتى يتفرع عليه باقي مقدمات الدليل ووجه عدم صحته ظاهر باعتبار انه ادناة النعمة لايتناول
الانعم الدنيا فكيف يصح ان يقال انه بذلك الاعتبار لايتناول رحمة الدنيا فظهر بذلك ان قول المولى الفاضل
خسرو يعني ان الرحمن يتناول رحمة الدنيا على كل حال سواء اعتبر الكمية والكيفية بخلاف الرحيم قول بلا روية
والوجه الثاني قوله ولانه صار كالعلم في الاختصاص فناسب ان يقارن لفظ الجلالة التي هو علم بخلاف الرحيم
فانه يوصف به غيره تعالى والرحمن لا يوصف به غيره تعالى لما عرفت من انه صفة اريد بها الغاية فيدل على ذات

يقوم به المعنى وانه صيغة مبالغة ابلغ من الرحيم وذلك يقتضي ان يكون ذلك المعنى في نفسه بالغا اي اقصى مراتب الكمال
والا لم يكن ابلغ من الرحيم لانه يدل ايضا على كمال ذلك المعنى فالرحمن هو العطوف على العباد بالايجاد اولا وبتربيتهم
وايصال كل واحد منهم الى كمالهم المتعلق بالنشاة الاولى ثانيا وبالهداية الى الايمان واسباب السعادة ثالثا
وبالاسعاد في الاخرة رابعا وبزيادة الاكرام والاحسان بالنظر الى وجهه الكريم خامسا وغير ذلك مما لا يحيط
بتفاصيل انواعه واقسامه فضلا عن تفاصيل خصوصياتها الا هو وهذا هو الذي اشار اليه المص بقوله لان
معناه المنعم الحقيقي البالغ في الرحمة غايتها ووصف المنعم بالحقيقي للاشارة الى ان ذلك المعنى القائم بذاته
ليس قيامه به الا بطريق الحقيقة بحيث لا يشعر بمشابهة تجوز وتوسط غيره ولا يخفى ان الرحمن بهذا المعنى مختص
به تعالى لا يوصف به غيره ضرورة ان الرحمة البالغة الى هذه الغاية غير متحققة فيما عداه لانهم لا يقدرون
على شيء من هذه النعم الجسام وان قدر على شيء مما يسمى لفظا وانعاما فلا يكون قصدا وذلك منهم على طريق التلطف ومحض
الجود والكرم بلا طلب عوض في مقابلة لطفه وانعامه وهذا معنى قوله لان من عداه فهو مستفيض اي طالب
عوض والبا في قوله بلطفه وانعامه للمقابلة وذلك العوض اما جلب نفع ودفع ضر واشار الى الاول بقوله
يريد به اي بكل واحد من لطفه وانعامه على غيره جزيل ثواب من الحق في العقبى وجميل ثناء من الخلق في الدنيا
واشار الى الثاني بقوله او يزيل وهو معطوف على يريد وفي بعض النسخ مزيح فيكون معطوفا على مستفيض
قوله انفة الجنسية اي عارها والاستنكاف عنها فان من يمسك ماله عن فقير مستحقه يعد خسيسا فيعطيه
استنكافا عن معرة الخسة وفي بعض النسخ رقة الجنسية اي يزيل بانعامه الرقة العارضة على قلبه المقتضية
لضعفه الناشئة عن التجانس وبين المنعم عليه قوله ثم انه كالواسطة في ذلك اشارة الى ان من عداه تعالى بعد
كونه مستفيضا بلطفه وانعامه على غيره ليس منعما حقيقيا بما انعم به بل المنعم الحقيقي بذلك هو الله تعالى
من حيث ان ذات تلك النعم اي ماهيتها وحقيقتها ووجودها العارض عليها والقدرة على ايصالها الى مستحقها
وان لم تكن مؤثرة حقيقة فانها قدرة كاسبة خلقها الله تعالى في العبد وكذا الداعية التي حملته على ايصالها
اليه وكذا التمكن اي تمكن المنعم عليه بتلك النعم والقوى الظاهرة والباطنة التي بها يتمكن من الانتفاع بها
كل ذلك من خلقه تعالى لا يقدر عليها احد غيره فثبت انه لا يصدق المنعم الحقيقي على غيره تعالى قوله ولان
الرحمن لما دل على جلائل النعم واصولها وذلك بالنظر الى ان ما فيه من المبالغة باعتبار الكيفية ومحصول هذا الوجه
ان الابلغ اذا كان اخص مما دونه مشتمل على مفهومه مع زيادة يتعين هناك طريقة الترقي من الادنى الى الابلغ
اذ لو قدم الابلغ كان ذكر الادنى بعده عاريا عن الفائدة كالباسل والشجاع فان الباسل ابلغ من الشجاع واخص
منه لاشتماله على امر زائد على مفهوم الشجاع وهو كونه كريه المنظر من كمال القوة الغضبية القاهرة فيقال
فيه شجاع باسل دون العكس واما اذا لم يكن الابلغ مشتملا على مفهوم الادنى كالرحمن والرحيم اذا اريد بالاول
جلائل النعم وبالثاني دقايقها جاز سلوك كل واحد من طريق التتميم والترقي نظرا الى مقتضى الحال واختير
ههنا طريق التتميم لان الملتفت بالقصد الاول في مقام العظمة والكبريا جلائل النعم وعظايمها دون دقايقها
ولطايفها فلذلك قدم الرحمن واردف بالرحيم كالتتمة تنبيها على ان الكل منه وان عنايته شاملة لذرات الوجود
لئلا يتوهم ان محقرات النعم لا يليق بجانبه فلا يطلب من بابه قوله وللمحافظة على رؤس الاي هذا مبني على
كون التسمية اية من الفاتحة والمراد برؤس الاي اواخرها متصفة بهيئة مخصوصة وصيغة معينة وهي كون
حرفها الاخير بعد الياء الساكنة مثل رب العالمين ويوم الدين ونستعين دون الحروف الاخيرة منها لان
الحرف الاخير في بعضها ميم وفي بعضها نون فلا توافق فيها في تاخير هذا الوجه اشارة الى ضعفه اشار اليه
صاحب الكشاف بقوله والتعليل برعاية الفاصلة قصور نعم يحسن مددا يعني انه لا يحسن ان يكون وجها مستقلا
في تاخير الرحيم ويحسن ان لا يكون مددا للوجه المستقل مقويا له قوله وان خطر اي وان منع اختصاصه به تعالى

من ان يكون له موت اعلم انهم اختلفوا فى شرط منع صرف فعلان اذا كان صفة فمنهم من قال ان شرطه وجود فعلى
وقيل انتفاء فعلانة وهذا المعقول اولى لان مقصود كل فريق من اشتراط ما شرطوه افادة ان يكون فعلان غير
قابل للتاء لتحقق مشابهته بشل حمرا فى ذلك اى فى عدم قبول تا للتانيث فانهم اتفقوا على ان تاثير الالف
والنون فى منع الصرف لاجل مشابهتهما الالف التانيث الممدودة فى عدم قبولها التا فظهر بذلك ان الشرط
قصدا واولا هو انتفاء فعلانة واما وجود فعلى فانما جعل شرطا لاستلزامه انتفاء فعلانة لان كل ما يجىء
منه فعلى مؤنثه لا يجىء على فعلانة فى لغة العرب الا عند بعض اميد فانهم يقولون كل فعلان يجىء منه فعلى
يجىء منه فعلانة ايضا نحو غضبانة وسكرانة فيصرفون اذن فعلان فعلى لمجىء فعلانة منه وهذا دليل قوى
على ان المعتبر فى تاثير الالف والنون انتفاء التانى لا وجود فعلى ثم من شرط انتفاء فعلانة لم يصرف رحمن لتحقق
الشرط فيه ومن شرط وجود فعلى صرفه لعدم وجود مجىء فعلى منه هذا هو المشهور بين النحاة والمص وصاحب
الكشاف عدلا عن طريقهم فانهما وان حكما بعدم انصراف رحمن الا انهما لم يبنيا ذلك الحكم على انتفاء فعلانة
ولم يعتبرا ذلك فى منع صرفه لان كل واحد من انتفاء وجود فعلى انما يعتبر اذا كان تحقيقه فى الكلمة بالنظر الى
نفس الكلمة فى حد ذاتها مع قطع النظر عن الامور العارضة وانتفاء فعلانة ههنا ليس بالنظر الى نفس الكلمة بل
بالنظر الى الاختصاص العارض فانه لو قطع النظر عما عرض للفظ الرحمن من اختصاصه بالله تعالى لاحتمل ان يجىء
مؤنثه على فعلانة وعلى فعلى فلما لم يقطع بانتفاء فعلانة بالنظر الى نفس الكلمة لم يكن ان يستدل على عدم انصرافه
بانتفاء فعلانة فوجب المص الى طريق اخر وهو الحاقه بالاغلب فى بابه وهو فعلان صفة فان الاغلب فيه منع
الصرف بنا على ان مجىء مؤنثه على فعلى اكثر واغلب من مجيئه على فعلانة والاصل ان يلحق الفرد عند الاشتباه فى
حاله بالاعم الاغلب فى بابه فلذلك جعل رحمن ملحقا بالذى جاء مؤنثه على فعلى دون فعلانة فحكم بمنع صرفه
لذلك فاندفع بهذا التقرير ما قيل اولا انه يستلزم كون الحمل على النظائر من علل منع الصرف وثانيا انا لا نسلم
ان الاصل فى فعلان منع الصرف سلمناه لكن كون الاصل فى الاسم الانصراف وينبغى ان يعارضه وان لم يترجح
عليه والجامع مجموع والمولى بضم الميم المعطى قوله فيتوجه عطف على يعلم والشراشر النفس والاثقال
والمحبة وجميع الجسد كذا نقل عن القاموس ثم قيل والكل مناسب ههنا وفى الصحاح الشراشر الاثقال الواحدة
شرشرة بالفتح يقال القى عليه شراشره اى نفسه حرصا ومحبة انتهى قوله وليشغل سره بذكره اى وجعله
مشغولا بذكره وبالاستمداد به قوله عن غيره متعلق بيشغل قيل حذفت الالف من خط لفظ الرحمن تخفيفا ولم تحذف
من الرحيم خوفا من اللبس قوله الحمد هو الثنا وهو الذكر بالخير مطلقا اى سواء كان فعلا او وصفا او خلقا والجميل
الحسن والمراد به ههنا الفعل بقرينة توصيفه بقوله الاختيارى وقيل الجميل يخرج الاستهزاء لانه ليس بمقابلة الجميل
ووصف الجميل يكون اختياريا ليخرج المدح كما سياتى يكون بمقابلة غير الاختيارى ايضا فان قيل يقتضى هذا ان لا يحمد
الله تعالى بمقابلة صفاته الذاتية كالقدرة والارادة والحياة لانها باختيارية اجيب بانا لا نسلم انه حمد بل مدح لما
قال فى باب التفاسير ان الحمد يختص بالفعل لانه لا يجوز المدح على صفات ذات الله تعالى كالعلم والقدرة وعلى صفات
فعله كالخالق والرزق ولا يجوز الحمد الا على صفات الفعل ولو سلم فيجعل تلك الصفات بمنزلة الافعال الاختيارية
بستقلال فاعلها اما لكونه ذاته تعالى كافية فيها او لدلالتها على افعال جلية اختيارية فانه قد يحمل المرء على لطافة
قده ورشاقة حده لدلالته على الافعال الجميلة لان حسن المنظر فى الغالب مشعر بالاخلاق الحميدة التى هى منشا الافعال
الاختيارية فنزل حسن المنظر منزلتها فيحمد عليه لذلك قوله من نعمة اى من النعم نعمة والا فنفس النعمة ليست بفعل الاختيارى
او غيرها يخرج الشاكر لما سياتى ان يكون بمقابلة النعمة الواصلة الى الشاكر فان قيل اذا اعتبر فى مفهوم الحمد كونه
كونه فى مقابلة الجميل لم يستقم ما اشتهر من انه تعالى كما يستحق الحمد لافضاله يستحقه ايضا لذاته قلنا بمعنى
استحقاقه لذاته استحقاقه لصفاته الذاتية فانها لكونها ليست غير الذات وان لم تكن عينه ايضا اعطيها

حكم الذات ونزلت منزلة الامور الاختيارية لكونها منشاها ودالة عليها كما مر واطلق الحمد فى قوله تعالى مقاما
محمودا وقول الشاعر ارى الصبر محمودا وعنه مذاهب قوله والصبر يحمد فى المواطن كلها فبمعنى الرضى فانه يجىء فى
اللغة لذلك المعنى ايضا والحاصل ان الحمد يقتضى محمودا به وهو ما اثنى به من الخير اعم من كونه اختياريا او كونه ومحمودا
عليه وهو الجميل الحسن وبه يمتاز عن الاستهزاء وذلك الجميل لابد ان يكون فعلا اختياريا وبه يمتاز عن المدح
وذلك الفعل الاختيارى اعم من ان يكون انعاما او غيره وبه يمتاز عن الشكر ثم انه ظاهر فيما اذا وصف المنعم
بصفات حسنة لاجل انعامه فان تلك الصفات محمود بها والانعام محمود عليه واما اذا وصف المنعم بانعامه
او الشجاع بشجاعته فانه حمد وفى تحقق المحمود عليه فيه نوع خفاء وتحقيق الامر فيه ان الانعام من حيث انه كان
الوصف به كان محمودا به ومن حيث قيامه بحمد كان محمودا عليه وكذا الحال فى الشجاعة لكنها انما تكون محمودا عليها
باعتبار دلالتها على الافعال الجميلة الاختيارية والا فهى ملكة نفسانية غير اختيارية ثم انه لما فسر الحمد واخرج عنه
المدح والشكر وكان كل منهما قريبا منه فى المعنى وقريبا له فى الاستعمال ناسب ان يفسرا ايضا وتبين النسبة بين
الثلاثة ولذلك قال والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا اى اختياريا كان او غيره قوله حمدت زيدا على علمه وكرمه
بيّن بالمثالين على ان الجميل لا يجب ان يكون نفسه اختياريا كالانعام ورعاية ما ينبغى من حق الله تعالى وحقوق
العباد بل يجوز ان يكون طريقه وسبب تحصيله اختياريا كالعلم وان يكون اثاره وثمراته اختيارية فان نفس
العلم لكونه صورة فايضة من فضل الله تعالى ليس اختياريا وكذا الكرم فانه صفة غريزية جبل عليها الانسان ولا
اختيار له فيها قوله ولا تقول حمدته على حسنه بل مدحته لكون الحسن غير اختيارى فيكون بينهما عموم وخصوص
مطلق ولظهوره لم يتعرض له بخلاف ما سياتى من قوله فهو اعم منهما من وجه قوله وقيل هما اخوان المتبادر من نقل
هذه المقالة بعد التفرقة بين الحمد والمدح بان الحمد اخص مطلقا من المدح انه حمل الاخوة المذكورة فى كلام القائل
على الترادف اما بان لا يعتبر الاختيار فى كل واحد منهما كما يفهم من قوله فى الفائق الحمد هو المدح والوصف بالجميل
ومن قول المص فيما بعد والذم نقيض الحمد فان الذم وهو الوصف بالقبيح انما هو نقيض المدح فلما جعله نقيضا للحمد
فهم منه انهما مترادفان وان الحمد لا يعتبر فيه الاختيار كما لا يعتبر فى المدح فان قيل نقيض المدح هو الهجو لا الذم قلنا
المدح يطلق على الثناء الخاص وهو الوصف بالجميل ويقابله الذم وقد يطلق على عد الماثر ويقابله الهجو اى عد
المثالب والكلام فى المعنى الاول واما بان يعتبر فى الممدوح عليه كما يعتبر فى المحمود عليه كما يدل عليه قول صاحب
الكشاف فى سورة الحجرات فى تفسير قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان ومحصول كلامه هناك انه تعالى اثنى
عليهم وتحبيب الايمان اليهم وهو فعل الله والرجل لا يمدح بفعل غيره فينبغى ان يكون التحبيب كناية عما هو فعلهم
الذى هو لازم للتحبيب وهو ايثارهم الايمان والطاعة على الكفر والعصيان حتى يصح ان يثنى به عليهم ثم اورد على
نفسه فقال وان قلت ان العرب تمدح بالجمال وحسن الوجه وذلك فعل الله وهو مدح مقبول عند الناس شتى
اجاب بان مدحهم تمثيل ذلك ليس لكونه من صفات المدح لكونه لذاته بل لكونه دليلا على اعتدال المزاج المستتبع للاخلاق
الحميدة التى هى منشا الافعال الاختيارية وهذا يدل على ان الممدوح عليه ايضا يجب ان يكون اختياريا عنده
فيكونا مترادفين بهذا الطريق وصاحب الكشاف لما صرح بان الحمد والمدح اخوان اى مترادفان فيكون نقيض الذم
على ما اشتهر من الذم نقيضه المدح والحمد والمدح اخوان اى مترادفان فيا واحدهما نقيض الاخر فظهر من جميع ما
ذكرنا ان المراد بالاخوة ههنا هو الترادف الا ان الفاضل التفتازانى ذكره فى حاشيته على الكشاف انه اراد
بالاخوة التلاقى فى الاشتقاق الكبير كالترادف لانه الشايع فى كتبه انه يريد بكون اللفظين اخوين ان يكون بينهما اشتقاق
كبير بان يشتركا فى الحروف الاصول من غير ترتيب كالمدح او اكبر بان يشتركا فى اكثر الحروف فقط كالفلق والفلج والفلذ
مع اتحاد فى المعنى كما بين الاولين فان معناهما الشق او تناسب كما بين احدى الاولين والثالث فان الفلذ بمعنى القطع
وهو مناسب للشق فظهر ان مجرد كون الحمد والمدح اخوين لا يدل على ترادفهما لكن سوق كلامه ههنا وصريح كلام

الفايق يدل عليه ولهذا جعل نقيضه الذم قوله والشكر مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا اى جعل المنعم عليه
احد الافعال الواردة من الثلاثة التى هى اللسان والجوارح والقلب مقابلا النعمة فكل واحد من هذه الموارد الثلاثة
جزئى من جزئيات مفهوم الشكر اللغوى وتعريفه المشهور يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما وذلك الفعل اما ان يكون فعل
اللسان بان يذكر الفاظا دالة على كون المنعم موصوفا بصفات الكمال او فعل الجوارح بان ياتى بافعال دالة على كونه
موصوفا بها ويتعب نفسه فى الطاعة له او فعل القلب بان يعتقد انه ولى النعمة موصوف بصفات الكمال والجلال
فان قلت قطعت بان افعال الجوارح المذكورة جزئيات للشكر المعرف مع ان عطف كل واحد من العمل والاعتقاد بالواو
يشعر بانها اجزاء له وان الشكر المعرف ههنا هو الشكر الاصطلاحى المعرف بانه صرف العبد جميع ما انعم الله واولاه الى
ما خلق لاجله قلت نعم العطف المذكور يشعر بذلك الا انه بتفريع الذى ذكره بعد بقوله فهو اعم منهما من وجه المورد
واخص من وجه المتعلق دليل واضح على ان المراد ما قلنا لان العموم والخصوص المذكورين يقتضى التصادق من
الطرفين والشكر بمعنى المجموع المركب لا يصدق على الحمد الذى هو فعل اللسان وحده فتكون الواو فى قوله قولا وعملا واعتقادا
امثالها فى قولهم الكلمة اسم وفعل وحرف لا امثالها فى قولهم السكنجبين خل وعسل فيكون كل واحد من الحمد والشكر اللغويين
اللغويين مفهوما كليا والثنا باللسان بمقابلة الانعام جزئيا لهما وقول القائل الحمد لله بمقابلة الانعام ليس حقيقة
الحمد والشكر لانه اخبار عن ان جنس الحمد وجميع افراده حق له وملكه المختص به والاخبار عن الشئ مغاير للمخبر عنه وهو
لا ينافى ان يكون ذلك القول فردا من افراد حقيقة الحمد والشكر اذ يصدق عليه انه ثناء باللسان بمقابلة الاحسان
لان الاخبار بان جميع الاثنية الواقعة بمقابلة الجميل حق الله تعالى مختص به ثناء منه بان جميع ما يصدق عليه انه جميل
انما هو فايض من خزانة جوده وان المستحق للثناء بمقابلته ليس الا هو وحده لا شريك له ويوضح هذا المعنى ما رواه
الامام الرازى عن النبى صلى الله عليه وسلم انه قال اذا انعم الله تعالى على عبده نعمة فيقول العبد الحمد لله فيقول الله
تعالى انظروا الى عبدى اعطيته ما لا قدر له واعطانى ما لا قيمة له وتفسيره ان ذلك الذى انعم الله تعالى به على العبد
كان احد الاشياء المعتادة مثل انه كان جايعا فاطعمه او كان عطشانا فارواه او كان عريانا فكساه واذا قال
العبد فى مقابلة الحمد لله كان معناه ان كل حمد اتى به احد من الحامدين او لم يات به احد منهم ولكن امكن فى حكم
العقل دخوله فى الوجود وهو لله تعالى وذلك يدخل فيه جميع المحامد التى ذكرها ملائكة العرش والكرسى وساير
اطباق السموات وجميع المحامد التى ذكرها جميع الانبياء من ادم الى محمد عليهم افضل الصلوة والتسليم والتى
ذكرها جميع الاولياء والعلماء وساير المؤمنين والتى سيذكرونها الى يوم الدين ثم ان جميع المحامد متناهية
وانما المحامد التى لا نهاية لها وهى التى سيأتون بها ابد الاباد ودهر الداهرين قال الله تعالى دعويهم فيها سبحانك
اللهم وتحيتهم فيها سلام واخر دعواهم ان الحمد لله رب العالمين وكل هذه الاقسام التى لا نهاية لها داخل تحت
قول العبد الحمد لله رب العالمين فلهذا السبب قال الله تعالى انظروا الى عبدى واعطيته نعمة واحدة لا قدر لها
فاعطانى من الشكر ما لا حد له ولا نهاية قال الامام اقول ههنا دقيقة اخرى وهى ان نعم الله تعالى على العبد فى الدنيا
متناهية وقول العبد الحمد لله غير متناه ومعلوم ان غير المتناهى اذا اسقط منه المتناهى بقى الباقى غير متناه
فكانه تعالى يقول عبدى اذا قلت الحمد لله فى مقابلة تلك النعمة فالذى بقى لك من تلك الكلمة طاعات غير متناهية
فلا بد من مقابلتها بنعمة غير متناهية فلهذا السبب يستحق العبد الثواب الابدى والخير السرمدى فثبت ان قول
العبد الحمد لله يوجب سعادات لا اخر لها وخيرات لا نهاية لها قوله قال الشاعر افادتكم النعماء منى ثلاثة يدى
ولسانى والضمير المحجبا اورده تمثيلا لشعب الشكر واقسامه فان الشكر تطلق على فعل اللسان بلا خفاء وانما
الخفا والاشتباه فى فعل القلب والجوارح فلما جمعها الشاعر مع الاول وجعل الجميع اى كل واحد منها جزاء النعمة
ظهر ان كل واحد منها قسم من الشكر فيكون الواو فى البيت ايضا مثل الواو التى فى قولهم الكلمة اسم وفعل وحرف
ومعنى البيت نعما وكم كثرت عندى وعظمت لدى فاقتضت استيفاء انواع الشكر بحيث صارت يدى ولسانى

وقلبى لكم

وقلبى لكم وليس فى اليد والجوارح الا مكافاتكم وخدمتكم ولا فى اللسان الا ثناؤكم ومحمدتكم ولا فى القلب الا
نصحكم ومحبتكم والاعتقاد بفضلكم وكرمكم وفى وصف الضمير بالمحجب اشارة الى انهم ملكوا ظاهره وباطنه
قوله فهو اعم منها اى من الحمد والمدح سواء كانا اخوين او كان الحمد اخص مطلقا من المدح فانهما لما اشتركا فى خصوص
موردهما وعموم مطلقهما عكس الشكر لزم ان تكون النسبة بينه وبينهما العموم من وجه لا مطلقا قوله ولما كان
الحمد من شعب الشكر اى من اقسامه عبر عنها بالشعب لتشعبها عن مقسمها وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان
الشكر اعم من الحمد والمدح وتقديره ان العموم من وجه بين الشيئين يستلزم صدق كل منهما على الاخر من وجه وقوله
صلى الله عليه وسلم الحمد لله راس الشكر يدل على ان الحمد جزئى من الشكر غير محمول عليه فلا يتصور التصادق والعموم
من وجه وقوله صلى الله عليه وسلم ما شكر الله عبد لم يحمده بان انتفاء الحمد يستلزم انتفاء الشكر وذلك يدل على ان
الحمد اعم مطلقا من الشكر او مساو له لان ما يكون اعم من وجه من الاخر لا يلزم من انتفائه انتفاء الاخر وقوله من شعب
الشكر خبر كان واشيع خبر بعد خبر والاول حال او صفة والثانى هو الخبر ولفظ اشيع افعل من المزيد وهو من النوادر
والمعنى اشد اشاعة واظهار النعمة ولكون الحمد بازائها فان الحمد انما يكون من شعب الشكر باعتبار كونه فى مقابلة
وحصول حقيقة الشكر منوط بحقيقة هذا القيد وهو الكون فى مقابلة النعمة فكل ما كان تحقق هذا القيد فيه
اظهر فهو لان يعد من اقسام الشكر احق واولى ولا شك ان تحققه فى الحمد الواقع بمقابلة النعمة اظهر من تحققه
فى الاعتقاد واعمال الجوارح الواقعين بمقابلة النعمة وذلك لان الالفاظ اظهر دلالة على المعانى من غيرها من حيث
انها موضوعة بازاء المعانى فاذا ذكرت افادت معانيها الموضوعة هى لها افادة ظاهرة بخلاف الاعتقاد لخفائه
واحتجابه وبخلاف افعال الجوارح فانها اذا وجدت لا يتعين منها المقصود ولا يظهر ان المقصود منه تعظيم
المنعم بمقابلة انعامه او غير ذلك فانك اذا قمت تعظيما لاحد احتمل قيامك امرا اخر غير التعظيم له وذلك لان القيام
لم يوضع للتعظيم بخلاف اللفظ فانه يفصح عن كل خفى ويجلى عن كل مشتبه لكونه ظاهرا فى نفسه ومظهرا لما اريد به
بخصوصه وحاصل الجواب ان ما ذكرتم من كون الحمد جزء من الشكر وكونه اعم منه انما يلزم اذا كان جعله راس
الشكر ونفى الشكر بنفيه حقيقة وليس كذلك بل هو امر ادعائى مبنى على كون الحمد اجل اقسام الشكر من حيث كونه
ادل الانواع على العبد المحصل له فصار بذلك كانه جزء بل اشرف اجزائه حتى اذا فقد كان ما عداه بمنزلة العدم
واعلم ان كون الحمد من شعب الشكر انما هو باعتبار المورد فانه اعم من الشكر باعتبار المتعلق فيكون الشكر بهذا
الاعتبار شعبة للحمد قوله وادل على مكانها اى على كونها وهو عطف تفسير لما قبله والاداب الانتقاب وقوله
جعل على البناء للمفعول جواب لما وقوله راس الشكر اشارة الى الجواب عن الشق الاول من السؤال وقوله والعمدة فيه
اشارة الى الجواب عن الشق الثانى منه وهذا الحديث رواه الامام البغوى باسناده فى اخر سورة بنى اسرائيل
وقال الطيبى لم يوجد هذا الحديث فى الاصول لكن ذكره ابن الاثير فى النهاية حيث قال مستدلا ومنه الحديث
قوله والذم نقيض الحمد فان قيل الذم لكونه وصفا بالمعايب والقبايح اختيارية كانت او لا نقيض المدح بمعنى
الثنا بالجميل والوصف به اختياريا كان او غيره وانما جعله صاحب الكشاف نقيض الحمد لقوله بالترادف بين الحمد والمدح
والمصنف لا يقول به فكيف جعله نقيض الحمد فان نقيض الحمد وهو ما ليس بحمد لا يلزم ان يكون ذما لجواز ان يكون مدحا
بفعل غير اختيارى فان الحمد عنده اخص من المدح ونقيض الاخص يجوز ان يكون من افراد الاعم قلنا اراد بالنقيض
المقابل ولا يخفى ان الذم مقابل الثناء سواء كان على الجميل مطلقا كما فى المدح او على الجميل الاختيارى كما فى الحمد
وقد مر ان المدح قد يخص بعد الماثر فيقابله الهجو الذى هو عد المثالب قوله والكفران نقيض الشكر اى مقابله وذلك
لان حقيقة الشكر اظهار النعمة باتيان الفعل الدال على تعظيم منعمها فيقابله الكفران وهو الستر اى ستر النعمة واخفاؤها
باتيان ما ينبئ عما يضاد تعظيم منعمها سواء كان ذلك الفعل فعل اللسان وفعل القلب والجوارح كما فى الشكر بعد
ان كان فى مقابلة النعمة قوله ورفعه بالابتداء وخبره لله ذكره مع ظهوره لئلا يتوهم ان ارتفاع الحمد على انه

على انه فاعل للظرف مقدّم عليه رفعه الظرف وان لم يعتمد والتقدير لله الحمد وان الظرف مفعول المصدر واللام لتقوية
العمل كما فى قولك اعجبنى الحمد لله فيكون الظرف لغوا فذكر ان ارتفاعه بالابتدا ليبين ان الظرف ههنا مستقر وقع
اجزاله ويدفع التوهم وليرتبط به بيان اصله النصب واعلم ان الجار والمجرور مطلقا يسمى ظرفا لان كثيرا من المجرورات
ظرف زمانية او مكانية فاطلق اسم الاخص على الاعم وقيل يسمى بذلك لان معنى الاستقرار يعرض له فان تقدير الكلام
الحمد مستقر لله وكل ما يستقر فيه غيره فهو ظرف وانت تعلم ان اعتبار عروض معنى الاستقرار وفى مثل ذلك رميت عن
القوس مستبعد جدا فيحتاج اليه تسمية الاعم بالاسم الاخص قوله واصله النصب باضمار فعله تقديره نحمد لله الحمد
بنون جماعة المتكلمين لانه مقول على السنة العباد ومما يدل على ان المعنى والتقدير ذلك قوله تعالى اياك نعبد واياك
نستعين فانه استيناف لبيان حمدهم كانه قيل كيف تحمدون فاجابوا بقولهم اياك نعبد ولذلك لم يعطف مع كون
الحمد لله بمعنى نحمدك لان الاستيناف ليس موضع العطف وصح كون العبادة بيانا للحمد الذى هو فعل اللسان من جهة
ان العبادة التى هو اقصى غاية الخضوع والتذلل تقتضى الاعتراف بالانعام التام ووصف المنعم بصفات الكمال وذكر
فى تعليل كون النصب اصلا فى المصادر احداث صادرة من فاعلها متعلقة بمفعولها ومحالها فكانها تقتضى ان يكون
يدل على نسبتها اليهما كما الاصل فى بيان النسب والمتعلقات فهذه هى المناسبة المقتضية لان يلاحظ مع المصادر
افعالها الناصبة وقد تايدت هذه فى مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها منصوبة بافعال مضمرة وقد ذكر هذا
التاييد بقوله الاتى وهو من المصادر الى اخره وكان المناسب ذكره ههنا كما فى الكشاف لكنه اخره وفصل بينهما بما هو
من تتمة السابق والمرتبط به اشد الارتباط قوله وقد قرئ به اى قرئ شاذا بنصب الدال من الحمد على انه مفعول مطلق
حذف عامله وتايل المصدر منابه كما فى قولهم حمدا وشكرا وكفرا ويحتمل ان يكون انتصابه على انه مفعول به اى اقرا الحمد
واتلو الحمد والاول اولى لانه يتحقق لدلالة اللفظية على المحذوف وقراءة الرفع اولى من قراءة النصب لان الرفع فى
باب المصادر التى اصلها النيابة عن افعالها تدل على الثبوت والاستقرار بخلاف النصب فانه يدل على التجدد و
الحدوث المستفاد من عامله الذى هو الفعل فانه موضوع للدلالة عليه بخلاف الجملة الاسمية فانها موضوعة
للدلالة على مجرد الثبوت مجردا عن قيد التجدد والحدوث فناسب ان يقصد بها الدوام والثبات بقرينة المقام
ومعونته فان قيل تقرر فى موضعه ان الجملة الاسمية انما تفيد الدوام والثبات ولو بالقرينة اذا لم تكن خبرها فعلا
والخبر ههنا فعل عند البصريين قلنا المختار ههنا مذهب الكوفيين وهو تقدير اسم الفاعل ولو سلم فما تقرر انما هو
فى صريح الفعل نحو زيد قام والفرق بينه وبين المقدر به بين فظهر ان الثبوت يستفاد من الرفع واخراج الكلام
على صورة الاسمية واما عموم الحمد فانما يستفاد من لام التعريف لا من مجرد الرفع بمعنى الكلام وانما عدل الى الرفع
ليتوسل به الى الدلالة على الدلالة على ثبات الحمد الملحوظ على وجه تجرد الثبات والدوام يحصل بان يقال حمد لله
مثل سلام عليكم كما ان مجرد عموم الحمد يحصل بان يقال الحمد لله بانابة المصدر المنصوب المعرف منابه الفعل الا
ان ثبات الحمد العام له تعالى انما يحصل برفع المعرف باللام قوله لا يكاد يستعمل معها من تمام صلة التى اى من المصادر
التى لا يكاد يستعمل تلك المصادر مع افعالها نحو شكرا وكفرا وعجبا وانهم لما نزلوا المصادر منزلة افعالها لفظا
وسدوا بها سدها معنى حيث اكتفوا بدلالة معانى المصادر على معانى افعالها انتفت الحاجة الى تلك الافعال
بما ناب منابها لفظا ومعنى فلذلك كان استعمالها مع تلك المصادر كالشريعة المنسوخة قوله والتعريف فيه
للجنس لم يقل واللام فيه للجنس تنبيها على ان معنى اللام ليس الا التعريف والاشارة الا ان التعريف قد يكون للجنس
وقد يكون لحصة منه فان وضع اللام للتعريف والتعريف مطلقا هو الاشارة الى ان مدلول اللفظ مفهوم متميز
اى معلوم معين حاضر فى ذهن السامع من حيث هو معين كانه يشار به اليه بهذا الاعتبار واما النكرة فيقصد
بها التفات النفس الى نفس مفهوم اللفظ الذى هو معين معلوم حاضر فى ذهن السامع ضرورة حصول العلم
بالوضع ولا يلاحظ فيها تعيينه وان كان معينا فى نفسه ومعلوما للمخاطب العالم بالوضع لكن بين مصاحبة

التعيين وملاحظته فرق واضح ثم الاشارة الى تعيين المعنى وخصوره ان كان بجوهر اللفظ يسمى علما اما جنسا
ان كان المعهود الحاضر جنسا وماهية كاسامة واما شخصيا ان كان فردا منها كزيد او اكثر كابانين فانه علم لجبلين
وان لم يكن بجوهر اللفظ فلا بد من امر خارج عنه يشار به الى ذلك مثل الاشارة فى اسماء الاشارة ودلالة التكلم و
الخطاب والغيبة فى الضمائر والنسب المعلومة جميلة كما فى الموصولات او غير جميلة كما فى المضاف الى المعارف وحرف
فى اللام وياء النداء فى المعرف بهما فاللام اذا دخلت على الاسم فالاصل ان يشار بها الى حصة معينية من مسماه فردا
كانت او افرادا مذكورة تحقيقا او تقديرا وتسمى لام العهد او للجنس وانما كان الاصل فيها هذين لوجود معنى الاشارة
فيها حقيقة اما الاول فلان الحصة اذا كانت مذكورة وزيد فى اللفظ اداة الاشارة صرفت اليها بالضرورة
فيكون المعرف موضوعا بازاء خصوصية كل معهود بوضع عام واما الثانى فلان الجنس الذى هو مسمى
الاسم معلوم لكل عالم بالوضع فاذا زيد فى الاسم اداة الاشارة صرفت اليه لان الزائد عليه محتاج الى القرينة بخلاف
الاستغراق والعهد الذهنى ثم انه اما ان يقصد المسمى من حيث هو كما فى التعريفات ونحو قولنا الرجل خير من المرأة
وتسمى لام الحقيقة والصيغة ونظيره العلم الجنسى واما ان يقصد المسمى من حيث وجوده فى ضمن الافراد بقرينة الاحكام
الجارية عليه الثابتة له فى ضمنها واما فى جميعها كما فى المقام الخطابى بعلة ابهام ان القصد الى بعضها دون بعض
ترجيح بلا مرجح وتسمى لام الاستغراق ونظيره كلمة كل مضافة الى النكرة واما فى بعضها كما فى المقام الاستدلالى
كقولك ادخل السوق حيث لا عهد ويسمى معهودا ذهنيا ومؤداه مؤدى النكرة ولذا تجرى عليه احكامها فظهر
ان اللام للعهد الخارجى او لتعريف الجنس وان المعرف باللام حقيقة فيهما والاستغراق من فروع الثانى وهو تعريف
وهو مستفاد من القرينة اذا عرفت هذا واعلم ان تعريف الحمد باللام يجوز ان يحمل على العهد الخارجى اذ لم يقصد
حصة معينة منه ولا للعهد الذهنى لعدم قرينة البعضية فهو ما للجنس او للاستغراق فان كان للجنس فاللام
الجارة فى لله تفيد اختصاص جنس الحمد به تعالى واختصاص الجنس يستلزم اختصاص جميع الافراد بطريق برهانى
وسلوك طريقة البرهان فن من البلاغة لانه لو ثبت فرد من الحمد لغيره تعالى ليثبت الجنس فى ضمنه لذلك الغير وهو ينافى
فى اختصاص الجنس به تعالى قوله ومعناه اى معنى تعريف جنس الحمد فسر تعريفه بالاشارة اليه لما مر ان التعريف
هو الاشارة الى المعين باعتبار تعيينه وحضوره فى علم السامع قوله وللاستغراق لا يقال جعل التعريف الاستغراق
مقابلا للتعريف الجنسى مناف لما تقرر انه من فروعه لانا نقول التقابل باعتبار ان يقصد مفهوم المسمى من حيث
وجوده فى ضمن جميع الافراد لا ينافى كون التعريف الاستغراقى فى نفسه من فروع التعريف الجنسى الذى هو الاشارة
الى المسمى مطلقا قوله اذ الحمد فى الحقيقة كله له لم يذكر علة كون التعريف فيه للجنس وذكر علة افادته للاستغراق
لان كون اللام لتعريف الجنس معنى اصلى لها يكفى فى فهمه منها مجرد العلم بالوضع فان اللام موضوعة للتعريف و
الاشارة والاسم موضوع لمفهوم المسمى وحقيقته فالاسم المعرف باللام يدل بمجرد الوضع على تعريف نفس
حقيقة المسمى والاشارة اليها بخلاف دلالته على الاستغراق فانه لا يكفى فيها مجرد العلم بالوضع بل لا بد من قرينة
خارجة هى دلالة الحال والمقام فلذلك علل افادتها للاستغراق بدلالة الحال بان قال الحمد لا يكون الا بمقابلة ما
هو جميل وخير وكل ذلك ليس الا من الله تعالى بوسط او بغير وسط فكل حمد فى الحقيقة ليس الا لله فان قيل اذا
كان بوسط فذلك الوسط يستحق ايضا الحمد فلا يكون كله له تعالى اجيب بان قول المصنف فى الحقيقة اشارة الى
دفعه وذلك ان ذلك الوسط وان استحق الحمد بوصول النعمة الى المنعم عليه من يده الا ان ذلك الحمد فى الحقيقة راجع
اليه تعالى باعتبار ان الاقدار والتمكين على ذلك التوسط والفعل منه تعالى كما صرح به انفا بقوله ثم انه كالواسط
فى ذلك الى اخره قوله وفيه اشعار اى فى الكلام المذكور وهو الحمد لله قوله اذ الحمد لا يستحقه الا من هذا شانه وذلك
وذلك ان الحمد لا يستحقه الا فاعل مختار صدر عنه فعل جميل باختياره والفعل الاختيارى لا يصدر الا من اتصف
بتلك الصفات وقرأ الحسن البصرى الحمد لله بكسر الدال اتباعا للام وقرأ ابرهيم ابن ابى عبلة بضم الجارة اتباعا

للدال المرفوعة وانما جاز ذلك والحلال ان الاتباع لايكون الا في كلمة واحدة تنزيلا لهما منزلة كلمة واحدة من حيث انهما
مستعملان معا قوله الرب في الاصل بمعنى التربية اي مصدر فان على انه في الاصل مصدر من رب فلان ولده يربه
ربا وهو بمعنى ربيه بربيه تربيبا في معنى رباه تربيه تربية يجوز ان تكون اصلية او مبدلة عن الباء هربا عن ثقل
كثرة التكرار كما في تقتضي البازي والباء تبدل من الباء التي لم تكن حرف تضعيف كالثعالي في الثعالب فابدالها منها
وهي حرف تضعيف اولى الجوهري رب فلان ولده يربه ربا وربيه وتربيه بمعنى اي رباه والمربوب المربى انتهى و
المصدر اسم معنى لا يطلق على الذات الا لقصد المبالغة في اتصافها ~~انتهى والمصدر اسم معنى~~ به مثل رجل صوم و
رجل عدل اي صائم عادل قوله وقيل هو نعت اي قيل انه صفة مشبهة من فعل متعد اخذه منه بعد جعله لازما بنقله الى فعل بضم العين الحاقا له بالغرائز التي منه تؤخذ امثال هذه الصيغة ولما كان مجيء الصفة على فعل
من فعل يفعل بفتح العين في الماضي وضمها في الغابر نادرا غريبا استشهد له فقال كقولك نم الحديث ينمه فهو نم
اي نمام ونم الحديث وقته فشره ولابد في مجيء الصفة منه على نم من نقله الى فعل ايضا لانه متعد مثل ربه وكان
في ترك المفعول نوع اشارة اليه وانما اختار الاول مخالفا لصاحب الكشاف لانه اقوى اما معنى فلانه ابلغ واما
لفظا فلان الصفة المشبهة انما تؤخذ من المتعدي بعد جعله لازما بالطريق المذكور وانه تكلف لا حاجة اليه بعد
حصول المبالغة بطريق اخر قوله ثم سمي به المالك منه قول صفوان لابي سفيان حين رأى انهزام المسلمين في اول
القتال فاستبشروا وقال غلبت والله هوازن وكان صفوان ابن امية عنده فلما سمع من ابي سفيان رد عليه قائلا
بفيك الكثكث لان يربني رجل من قريش احب الي من ان يربني رجل من هوازن والكثكث بكسر الكافين وضمهما
فتات الحجارة والتراب ومعنى يربني يكون مالكا لي يقال ربه اي كان مالكا له كما يقال ساده بمعنى كان سيدا له
واراد برجل من قريش محمدا صلى الله عليه وسلم وبرجل من هوازن رئيسهم مالك ابن عوف وكل من ينسب اليه الملك
في شيء يقال انه ربه بمعنى انه مالكه ولا يطلق لفظ الرب على غيره تعالى الا مقيدا بالاضافة نحو قوله ارجع الى ربك
وانه ربي احسن مثواي وقولهم هو رب الدار ورب البعير قالوا لم يسمع اطلاق لفظ الرب مجردا عن الاضافة على
غيره تعالى في الاسلام وسمع في الجاهلية نادرا اعتمادا على ظهور القرينة كقول الحارث ابن حلزة اليشكري وهو
الرب والشهيد على يوم الحيارين والبلاء بلاء وهو من جملة وجوه كفرهم فالحصر في قوله الا مقيدا مبني اما على ان
المراد اطلاق اهل الاسلام او الاطلاق الشايع المستفيض الحاقا للنادر بالمعدوم واما لفظ الارباب فانه
يطلق على غيره تعالى مضافا ومطلقا كما في قوله تعالى ءارباب متفرقون وكذا رب الارباب فان المعرف والمنكر اطلق
على غيره تعالى بلا تقييد والسبب فيه عدم جواز اطلاق لفظ الجمع عليه تعالى واستشهد المص على جواز اطلاق
المقيد بالاضافة على غيره تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام قال صلى الله عليه وسلم حين جاء الرسول من قبل
ملك مصر ليخلصه عن السجن ارجع الى ربك واراد به ملك وقال صلى الله عليه وسلم ايضا للذي ظن انه ناج من
السجن من الفتيين الذين دخلا معه السجن اما احدكما فيسقي ربه خمرا ثم قال اذكرني عند ربك وقد تقرر
ان ما ثبت في الشرايع السابقة شريعة لنا اذا قصه الله تعالى ورسوله بلا انكار وما رواه البخاري ومسلم
عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه لا يقل احدكم اطعم ربك وضئ ربك اسق ربك ولا يقل احدكم
ربي ولا يقل سيدي ومولاي وقد قيل انه نهي تنزيه فلا يدل على عدم الجواز قوله والعالم اسم لما يعلم به مشتق
من العلم لا من العلامة لكنه ليست بصفة بل هو اسم لما يحصل به العلم بالشيء اي شيء كان صانعا كان او غيره
كالخاتم اسم لما يختم به والغالب اسم لما يقلب به والطابع اسم لما يطبع به ثم كثر استعماله فيما يعلم به الصانع
خاصة فيكون مفهوم العالم من حيث هو اي غير مقيد بشيء من القيود التي يخصصه بشيء مما تحته من الاجناس
وافرادها كليا متناولا للجميع ما سوى الله تعالى من اجناس الممكنات وانواعها واشخاصها من حيث ان وجود
كل واحد منها يدل على وجوده تعالى وما سوى الله ينقسم بالقسمة الاولى الى ثلاثة اقسام المتحيز والحال

في المتحيز وما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز ثم المتحيز اما ان يكون قابلا للقسمة فهو الجسم وان لم يكن قابلا
لها فهو الجوهر الفرد ثم الجسم اما ان يكون من الاجسام العلوية او من الاجسام السفلية اما الاجسام العلوية فهي
الافلاك والكواكب وقد ثبت بالشرع اشياء اخر سوى هذين القسمين مثل العرش والكرسي وسدرة المنتهى
واللوح والقلم والجنة واما الاجسام السفلية فهي اما بسيطة او مركبة اما البسيطة فهي العناصر الاربعة
واحدتها كرة الارض بما فيها من الفاوز والجبال والبلاد والعمورة وغيرها وثانيها كرة الماء وهو البحر المحيط
وهذه الابحر الكثيرة الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيها من الاودية العظيمة التي لا يعلم عددها الا الله
تعالى وثالثها كرة الهوى ورابعتها كرة النار واما الاجسام المركبة فهي المعادن والنبات والحيوان على كثرة
اقسامها وسائر انواعها والقسم الثاني وهو الممكن الذي يكون حالا في المتحيز هي الاعراض والمتكلمون ذكروا ما
يقرب من اربعين جنسيا من الاعراض والقسم الثالث وهو الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز وهو الارواح
وهي اما سفلية او علوية اما السفلية فهي اما خيرة وهم صالحو الجن واما شريرة خبيثة وهي مردة الشياطين
والارواح العلوية اما متعلقة بالاجسام وهي الارواح الفلكية واما غير متعلقة بها وهي الارواح المقدسة
هذه قسمة اجمالية للعالم وقد ثبت ان كل ما سوى الواجب تعالى ممكن لذاته وان كل ممكن كما يحتاج في ابتداء وجوده
الى واجب الوجود لذاته حتى يوجده يحتاج في بقائه ايضا حتى يبقيه فالله عز وجل اله العالمين من حيث انه
هو الذي اخرجهم من العدم الى الوجود وهو ايضا رب العالمين من حيث انه هو الذي يبقيهم حال دوامهم واستمرارهم
ثم اعلم ان تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره من وجوه الاول انه تعالى يربي عبيده لا لمنفعة تعود عليه بل المنفعة
تعود على من تعلق به تربيته بخلاف غيره تعالى فانهم انما يربون لغرض انفسهم ليربحوا عليه ولينتفعوا به ولا
يربون لمنفعة تختص بغيرهم والثاني ان غيره اذا ربى فيقدر تلك التربية يظهر النقصان في خزائنه وفي ماله وهو
تعالى منزه عن النقصان والضرر والثالث ان غيره من المحسنين اذا الح الفقير عليه ابغضه وحرمه ومنعه
وهو تعالى بخلاف ذلك كما قال صلى الله عليه وسلم ان الله يحب الملحين في الدعاء والرابع ان غيره من المحسنين
ما لم يطلب منه الاحسان لم يعطه وهو تعالى يعطي على كل حال الا ترى انه رباك حال ما كنت جنينا في رحم الام
ووقاك لبيك والخامس ان غيره من المحسنين ينقطع احسانه البتة والسادس ان غيره تعالى يخص احسانه بقوم
دون قوم ولا يمكنه التعميم والله تعالى يصل احسانه وتربيته الى الكل كما قال ورحمتي وسعت كل شيء فثبت انه تعالى
رب العالمين ثم اعلم ان الذي يحمد ويمدح ويعظم في الدنيا انما يكون كذلك لاحد وجوه اربعة اما لكونه كاملا
في صفاته عن جميع النقايص والافات وان لم يكن له احسان اليك واما لكونه محسنا اليك منعما عليك واما
لانك ترجو وصول احسانه اليك في المستقبل من الزمان واما لاجل انك تكون خائفا من قهره وكمال قدرته
وسطوته فهذه الحالات التي هي الجهات الموجبة للتعظيم فيما بين اهل الدنيا فكانه سبحانه وتعالى يقول ان كنتم
ممن تعظمون للكمال الذاتي فاحمدوني فاني اله العالمين واليه الاشارة بقوله الحمد لله وان كنتم تعظمون للاحسان
فانا رب العالمين واليه الاشارة بقوله الحمد لله رب العالمين وان كنتم تعظمون للطمع في المستقبل فانا الرحمن
الرحيم وان كنتم تعظمون للخوف فانا مالك يوم الدين لما ذكر الله تعالى نفسه باسم الله فقد دل على كماله الذاتي
من وجوب الوجود لذاته واستجماع جميع صفات الجلال والاكرام لان المستحق للعبادة التي هي غاية التذلل
والخضوع لا يكون الا كذلك ثم وصفه بانه رب للدلالة على ان كل ما سواه ناقص محتاج الى تربيته واحسانه
وللدلالة على انه يملك عبادا غيرك كما قال وما يعلم جنود ربك الا هو وانت ليس لك رب سواه ثم انه ربك
كان ليس له عبد سواك وانت تخدمه كان لك ربا غيره ثم وصف نفسه بالرحمن الرحيم اي المنعم بجلائل النعم
وما دونها حكي عن ابرهيم ابن ادهم كنت ضيفا لبعض القوم فلما بسطوا المائدة نزل غراب فسلف رغيفا
فاتبعته تعجبا فنزل في بعض التلال فاذا هو برجل مقيد مشدد اليدين فالقى ذلك الغراب ذلك الرغيف

في المتحيز

على وجهه وروى عن ذى النون انه قال كنت فى البيت اذ وقعت زلزلة فى قلبى وصرت بحيث ما املك نفسى
فخرجت من البيت وانتهيت الى شط النيل فرايت عقربا قويا يعدو فتبعته فوصل الى طرف النيل فرايت ضفدعا
واقفا على طرف الوادى فقفزت العقرب على ظهر الضفدع واخذ الضفدع يسبح ويذهب فركبت السفينة وتبعته
فوصل الضفدع الى الطرف الاخر من النيل ونزل العقرب من ظهره واخذ يعدو فتبعته فرايت شابا نائما تحت
شجرة ورايت افعى يقصده فلما قرب الافعى من ذلك الشاب وصل العقرب الى الافعى ولدغته والافعى ايضا
لدغت العقرب فماتا معا وسلم ذلك الانسان منهما ويحكى ان ولد الغراب كما يخرج من قشر البيض يخرج من غير
ريش فيكون كانه قطعة لحم احمر والغراب يفر منه ولا يقوم بتربيته ثم ان البعوض يجتمع عليه لانه يشبه قطعة
لحم ميت فاذا وصلت البعوض اليه التقم تلك البعوض واغتذى بها ولا يزال على هذه الحالة الى ان يتقوى وينبت
ريشه ويخفى لحمه تحت ريشه فعند ذلك تعود الام اليه فظهر بهذه الامثلة ان فضل الله تعالى واحسانه شامل
ورحمته واسعة روى ان فتى قربت وفاته واعتقل لسانه عن شهادة ان لا اله الا الله فاتوا النبى صلى الله عليه
وسلم فاخبروه فقام ودخل عليه وجعل يعرض الشهادة عليه وهو يتحرك ويضطرب ولا يعمل لسانه فقال
صلى الله عليه وسلم اما كان يصلى اما كان يزكى اما كان يصوم فقالوا بلى فقال فهل عق والدته فقالوا بلى فقال
صلى الله عليه وسلم هاتوا بامه فجاءت فهى عجوزة عوراء فقال صلى الله عليه وسلم هلا عفوت عنه فقالت
لا اعفوا عنه لانه لطمنى ففقا عينى فقال صلى الله عليه وسلم هاتوا بالحطب والنار فقالت وما تصنع بالنار فقال
صلى الله عليه وسلم احرقه بالنار بين يديك جزاء لما عمل فقالت عفوت النار حملته تسعة اشهر اللنار ارضعته سنتين
فاين رحمة الام فعند ذلك انطلق لسانه وذكر اشهد ان لا اله الا الله والنكتة انها كانت رحيمة ولم تكن رحمانة
فلاجل ذلك القدر القليل من الرحمة ما جوزت الاحراق بالنار فالرحمن الرحيم الذى لم يتضرر بجنايات عباده كيف
يستجيز احراق المومن الذى واظب على شهادة ان لا اله الا الله سبعين سنة بالنار وروى انه يجاء برجل يوم القيمة
فينظر فى احوال نفسه ولا يرى لنفسه حسنة البتة فيأتيه النداء يا فلان ادخل الجنة بعملك فيقول يا الهى ماذا عملت
فيقول الله تعالى الست لما كنت نائما تقلبت من جنب ليلة كذا فقلت فى خلال ذلك الله ثم غلبك النوم فى الحال فنسيت
ذلك وايضا يوتى برجل وتوزن حسناته وسيئاته فتخف حسناته فيأتيه بطاقة فيثقل ميزانه واذا فيها شهادة
ان لا اله الا الله فلا يثقل مع ذكر الله غيره واعلم ان الواجبات على قسمين حقوق الله تعالى وحقوق العباد و
حقوق الله تعالى مبناها على المساهلة لانه تعالى غنى عن العالمين واما حقوق العباد فهى التى يجب الاحتراز عنها
روى ان ابا حنيفة رحمة الله كان له على بعض مال فذهب الى داره ليطالبه فلما وصل الى باب داره وقع نعله على نجاسة
فنفض نعله فانقلعت النجاسة عن نعله ووقعت على حائط دار المجوسى فتحير ابو حنيفة وقال ان تركتها كان ذلك
سببا لقبح جدار ذلك المجوسى وان حككتها انحدر التراب من الحائط فدق الباب فخرجت الجارية فقال لها
قولى لمولاك ان ابا حنيفة بالباب فخرج اليه فظن انه يطالبه بالمال واخذ يعتذر فقال ابو حنيفة رحمة الله
ههنا ما هو اولى وذكر قصة الجدار وانه كيف السبيل الى تطهيره فقال المجوسى انا ابدا بتطهير نفسى فاسلم فى
الحال والنكتة فيه ان ابا حنيفة لما احترز عن ظلم ذلك المجوسى فى ذلك القدر القليل من الظلم فلاجل بركة ذلك
اسلم المجوسى ونجا من شقاوة الابد ومن احترز عن الظلم كيف يكون حاله عند الله تعالى يروى ان نوشروان
خرج يوما الى الصيد واوغل فى الركض وانقطع عن عسكره واستولى العطش عليه ووصل الى بستان فلما
دخل البستان رأى اشجار الرمان فقال لصبى حضر فى ذلك البستان اعطنى رمانة واحدة فاعطاه رمانة
فشقها واخرج حبها وعصرها فخرج منه ماء كثير فشربه واعجبه ذلك الرمان فعزم ان ياخذ ذلك البستان
من مالكه ثم قال لذلك الصبى اعطنى رمانة اخرى فاعطاه فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه فوجده
عفصا موذيا فقال ايها الصبى لم صار الرمان هكذا فقال الصبى لعل ملك البلد عزم على الظلم فلاجل

شوم ظلمه صار الرمان هكذا فتاب انوشروان فى قلبه عن ذلك الظلم وقال للصبى اعطنى برمانة اخرى فعصرها
فوجدها اطيب من الرمانة الاولى فقال للصبى لم بدلت هذه الحالة فقال الصبى لعل ملك البلدة تاب
عن ظلمه فلما سمع انوشروان هذه القضية من ذلك الصبى وكانت مطابقة لاحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم
فلاجرم بقى اسمه مخلدا بالعدل فى الدنيا حتى ان من الناس من يروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
ولدت فى زمن الملك العادل الى هنا منقول من التفسير الكبير طمعا لما فيه من الفوائد قوله وهو كل ما سواه من الجواهر
والاعراض ظاهر العبارة يوهم ان العالم اسم لمجموع ما سوى الله تعالى من اجناس الممكنات بحيث لا يكون كليا مقولا
على افراد بل يكون امرا واحدا مركبا من اجزاء وليس كذلك لانه لو كان كذلك لامتنع جمعه لان الجمع يطلق على احاد
متعددة مما سمى بمفرده ولا تعدد فى ذلك المجموع بل المراد ان العالم لما صار بطريق الغلبة اسما لما يعلم به الصانع
خاصة كان كليا متنا ولا لكل واحد مما تحته من اجناس الممكنات من الجواهر والاعراض بحيث يصح اطلاقه منكرا على كل
جنس منها على سبيل البدل كسائر النكرات بناء على ان مدلول النكرة هو الفرد المنتشر فيقال عالم الافلاك وعالم
العناصر وعالم النبات وعالم الحيوان وعالم الاعراض فهو اسم للقدر المشترك بين اجناس ما علم به الصانع فيصح
اطلاقه على واحد منها وعلى مجموعها ايضا باعتبار ان مجموع الاجناس الممكنة من جملة افراد ما علم به الصانع الا انه منكرا
لا يطلق على الفرد من الجنس المسمى به كزيد مثلا فلا يقال انه علم من حيث انه موضوع للاجناس التى يعلم بها الصانع فلا
يطلق فرد جنس واحد بخلاف ما اذا عرف فانه كما يستغرق الاجناس التى تسمى به يستغرق ايضا افراد كل جنس فان قيل
اللفظ المفرد لا يستغرق الافراد يطلق ذلك المطلق على كل واحد منها واذا لم يطلق لفظ عالم على افراد جنس واحد فكيف
يستغرقها المعرف اجيب بان لفظ عالم لما صح اطلاقه على مجموع الاجناس نزل منزلة الجمع ومن ثمة قيل هو جمع لا واحد
له من لفظه فكما ان الجمع اذا عرف استغرق جميع احاد مفرده مع انه لا يصح اطلاقه على كل واحد من تلك الاحاد فان
شمول الجمع المعرف باللام لكل فرد مما سمى به مفرده مما انعقد عليه الاجماع مع انه لا يطلق على كل واحد منها لفظ الجمع
منكرا قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى والله يحب المحسنين انه جمع ليتناول كل محسن كذلك العالم اذا عرف شمل افراد
الجنس المسمى به وان لم يطلق عليها لفظ المنكر فالعالم معرفا لما شمل الاجناس التى سميت به افراد كل جنس ورد ان
يقال ان الافراد هو الاصل والاخف وان المفرد المعرف يفيد استغراق الاجناس والافراد معا فى الفائدة فى جمعه فاجاب
المصنف عنه بقوله وانما جمعه ليشمل ما تحته من الاجناس ظهورا خاليا عن الاحتمال لا شموله للاجناس نفسها لان المقصود
من توصيف ذات المحمود بكونه رب العالمين تعظيمه ببيان شمول ربوبيته لاحاد الاشياء المخلوقة كلها لا الاجناس منها
فقط فان قيل كيف جعل الشمول فائدة الجمع والجمع انما يدل على تعدد اجناس مسماة لا على شمول تلك الاجناس نفسها
فضلا عن شمول احادها لان الشمول والاستغراق انما هو فائدة اللام قلنا لم يجعل الشمول فائدة نفس صيغة الجمع مع قطع
النظر عن تعريفها بل جعله فائدة الجمع المعرف لان التعريف مقدم فى الاعتبار على الجمعية حتى يصح جعل رب صفة للمعرفة
وهى لفظ الجلالة فكانه قال فان قيل وانما جمع العالم المعرف مع ان فائدة استغراق الاجناس والافراد تحصل بالمفرد
المعرف فاجيب بالاستغراق المذكور وان كان يحصل به الا انه ليس حصولا قطعيا خاليا عن الاحتمال فانه لو افرد معرفا
باللام لاحتمل ان يتوهم ان اللام للاستغراق والمقصود استغراق افراد جنس واحد ويتوهم انها للجنس اى لحقيقة ما
يعلم به الصانع وهو القدر المشترك بين فلما جمع زال كل واحد الاحتمالين المذكورين اما زوال الثانى فظاهر لانه
بعيد كل البعد ان يقصد بالجمع المعرف باللام نفس الجنس المسمى بمفرده لاستلزامه الغاء صيغة الجمع وابطال معناها
وان ذهب اليه بعض الاصوليين واما زوال الاول فكذلك لانه لما اشير بلفظ الجمع الى تعدد الاجناس التى هى
احاد مفرده تعين يكون اللام الاستغراق تلك الاحاد واستغراق افراد جميعها وزوال احتمال كونها الاستغراق
افراد جنس واحد قوله وغلب العقلاء منهم اى مما يعلم به الصانع وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان
الاسم انما يجمع بالواو والنون والياء والنون بشرط ان يكون صفة للعقلاء او يكون فى حكمها وهو اعلام العقلاء

فانّ العلم ليس بصفة فضلا عن كونه صفة العقلاء وانه من حيث كونه علما الشخص معيّن لا بعد فيه فلا يصح ان يثنّى
او يجمع من هذه الحيثية واما اذا وقع فيه الاشتراك واحتيج الى تثنيته او جمعه فلا بدّ من تاويل مثل ان يؤول زيد
بالمسمى بهذه اللفظة فاذا قيل الزيدون فكانه قيل المسمون بزيد فجمع بهذا الجمع لكونه في حكم صفة العقلاء والعلم
بمعنى ما يعلم به ليس بصفة لما صرح به من انه اسم لما يعلم به فضلا عن صفة العقلاء وليس ايضا من الاعلام التي
هي في حكم الصفة فلم يجمع بجمع العقلاء ولم يتعرض في الجواب لبيان وجه الوصفية فيه ولعله ادعى كونه ظاهرا غير
محتاج الى البيان من حيث انه وان كان اسما الا انه يشبه الصفة لاجل انه يطلق على الذات المعينة تعيينا جنسيا وهي
للممكن لذاته المحتاج في ترجيح احد طرفيه على الاخر الى مرجح مع ملاحظة معنى قائم به وهو كونه بحيث يعلم به الصانع
وهذا القدر من ملاحظة المعنى وان كان لا يقتضي الوصفية كما في الرجل والكتاب والامام ونحو ذلك الا انه يكون
سيا لمشابهة الاسم بالصفة فظهر ان العالم اسم يشابه الصفة من حيث كونه موضوعا للذات مع ملاحظة معنى
قائم به وهو كونه يعلم به الآن هذا القدر من الوصفية لا يقتضي صحة جمعه بالواو والنون بل لا بدّ من كون اللفظ مختصا
بالعقلاء والعالم ليس كذلك وهو ظاهر لان بعض ما تحته من الاجناس عقلاء كالملائكة والانس والجن وبعضه
غير عقلاء فلدفع هذا قال المصنف وغلب العقلاء لشرفهم وفضلهم على غير العقلاء من اجناس العالم فجمع كما يجمع
اوصاف العقلاء المختصة لهم ولا يرد على هذا التقرير النظر الذي اورده الفاضل الطيبي بقوله كون الذات بحيث يعلم
الصانع ليس صفة للعقلاء اذ الجمادات ايضا مما يعلم به وانما يرد ذلك على تقرير الكشاف واختلف في اعداد
اجناس العالم فقيل الله تعالى الف عالم ستمائة في البحر واربعمائة في البر وقيل ثمانية عشر الف عالم الدنيا عالم
منها وليس العمران في الخراب الا كفسطاط في الصحرا وقيل اربعون الف عالم الدنيا مشرقها الى مغربها عالم واحد
وقيل ثمانون الف عالم اربعون الفا في البر واربعون الفا في البحر وقيل مائة الف عالم اذ روي ان الله تعالى
خلق مائة الف قنديل وعلقها بالعرش والسموات والارض وما فيها حتى الجنة والنار كلها في قنديل واحد
ولا يعلم احد ما في باقي القناديل الا الله وقال كعب الاحبار لا يحصي احد عدد العالمين احد الا الله وما يعلم جنود
ربك الا هو قوله وقيل اسم وضع لذوي العلم وهي الملائكة والثقلين اي الانس والجن سميا به لثقلهما على الارض
فيطلق على كل جنس من تلك الاجناس وعلى مجموعها لا على كل فرد من افرادها فيقال عالم الملائكة وعالم الانس
وعالم الجن ولا يقال عالم زيد وليس اسما لمجموع هذه الاجناس بحيث يكون كل جنس منها من اجزاء العالم لا من جزئياته
لانه يستلزم ان لا يجوز جمعه اذ لا تعدد فيه ح يوهم ان يكون ربوبيته تعالى بالنسبة الى اجناس ذوي العلم
فقط مع انه رب ما دا الخلايق كلها فالمص اشار الى دفعه بقوله وتناوله لغيرهم على سبيل الاستتباع اي تناول
الربوبية لغير ذوي العلم وانفهامه من قوله رب العالمين ليس بطريق استعمال لفظ العالمين فيما يعم العقلاء وغيرهم
حقيقة او مجازا بل بطريق انفهام المدلول الالتزامي من اللفظ المستعمل فيما وضع له فان كونه تعالى ربا ومالكا
لاشرف المخلوقات وهم العقلاء يستتبع اي يستلزم ربوبيته لغيرهم كما اذا وصف السكين بانه يقطع الاشجار
اليابسة كالحديد فانه يستتبع ان يقطع اللحم والخبز ونحوهما والمص لم يرض بهذا الوجه حيث نقله بقوله
وقيل لان هذه الصيغة لم تستعمل الا فيما يكون آلة بين الفاعل والمفعول كالقالب والطابع ولم يوجد استعماله
في نفس الفاعل حيث لم يسمع نا صروضا رب بمعنى ومع هذا يكون التناول بطريق الاستتباع وعلى الاول
يكون باستعمال اللفظ في وضع له قوله وقيل عنى به الناس ههنا اي قيل ان العالم في الاصل اسم لما يعلم به الا
ان المراد به ههنا هو الناس وحده ولعل وجه التخصيص ان المقصود بالذات من التكليف بالاحكام وبيان
الحلال والحرام بارسال الرسول وانزال الكتاب هو الانسان قال تعالى ليكون للعالمين نذيرا فانه لا يخفى ان ليس
المراد بالعالمين فيه جمع المخلوقات من اولي العلم وغيرهم ولا يبعد ان يراد بهم كافة الناس لكونهم الاصل
في تبليغ الاحكام ويؤيده قوله تعالى عن لوط عليه السلام اتاتون الذكران من العالمين فان المراد بالعالمين

فيه هو الناس فقط وهو ظاهر فيكون لفظ العالم اسما للقدر المشترك بين افراد نوع البشر بان يجعل كل فرد منها بمنزلة
جنس واحد من اجناس المخلوقات اذ ما من موجود المخلوقات الاوله مثال في كل فرد منها فيكون جمعه باعتبار افراد نوع
واحد هو الانسان لا باعتبار الاجناس ولم يرض المص به ايضا لان التخصيص بلا دليل يعيّنه به خلاف الظاهر قوله
على نظائر ما في العالم من قبيل مقابلة الجمع بالجملة لان كلمة ما في معنى الجمع وقوله يعلم بها اي بتلك النظائر صفة النظائر
قوله ولذلك اي ولاشتماله على النظائر سوى بين النظرين فيهما الظاهر ان يقال فيهما بين النظرين فيهما لاقتضائه التعدد
وكانه عدم اكتفى بالتعدد المعنوي اللازم من قوله فيهما ضرورة ان النظرين احدهما غير النظر في الاخر قال الله تعالى وفي
الارض آيات للموقنين وفي انفسكم افلا تبصرون وقال الله تعالى سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
كما ان في الارض دلائل دالة على كمال علمه وقدرته وحكمته من كونها على هيئة الدحو واستقرارها بالجبال الراسيات
واختلاف اجزائها بالخواص والكيفيات واشتمالها على انواع المعادن والحيوان والنبات وغير ذلك من الحالات
فكذلك في نفس الانسان دلائل من كونهم على هيئات لطيفة ومناظر بهية وتمكنهم من الافعال الغريبة والكمالات المتنوعة
بالقوى المختلفة والخواص المتفرقة قوله وقرئ رب العالمين بالنصب قراءة الجمهور بالجر على النعت لله والبدل منه
وقرئ مرفوعا على القطع من التبعية والثاني كونه منادى مضافا وهو ضعيف لوجوه لانه الى الفصل بين الصفة والموصوف
والثالث كونه منصوبا بفعل مقدر يدل عليه لفظ الحمد تقديره نحمد رب ولم يجعل العامل نفس المصدر لقلة اعمال
المصدر المحلى باللام ولانه يفضي الى الفصل بينه وبين معموله بالجزء واعلم ان الصفة قد تقطع عن التبعية للموصوف بان يخالفه
في الاعراب اذا كان الموصوف معلوما بدون صفته غير محتاج الى التوضيح الحاصل بها فكانت الصفة دالة على المدح
او الذم او الترحم وقد يتعين في الاعراب وقد تقدير كونها مقطوعة جاز الامران النصب باضمار لايق والرفع على
انها خبر مبتدا محذوف ولا يجوز اظهار هذا الناصب ولا هذا المبتدا نحو قوله الحمد لله اهل الحمد فانه يروى بنصب
اهل ورفعه اي اعني اهل الحمد وهو اهل الحمد واذا تكررت الاوصاف والحالة هذه كنت مخيرا بين ثلاثة اوجه اتباع الجميع
وقطع الجميع وقطع البعض واتباع البعض الا انك اذا اتبعت البعض وقطعت البعض وجب ان تبتدي بالاتباع ثم تاتي
بالقطع من غير عكس نحو مررت بزيد الفاضل الكريم لئلا يلزم الفصل بين الصفة والموصوف بالجملة المقطوعة قوله
وفيه دليل الى آخره وذلك ان الرب وان كان بمعنى المالك لكن المالك انما يقال له رب يحفظ مملوكه وتربيته اياه
وحفظ المملوك وتربيته انما يكون بعد زمان حدوثه وهو زمان بقائه وابقاء الوجود الحاصل في زمان الحدوث فيما بعده
من الازمنة نوع تربية الممكنات فلما كان رب العالمين في زمان بقائهم لزم ان يكون مبقيا لهم ايضا لما عرفت ان الابقاء
ايضا من وجوه التربية وقد ثبت افتقار الممكنات حال بقائها الى المبقي بدليل العقل ايضا وهو ان البقاء عبارة عن
دوام الوجود فكما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لاستواء نسبته الى وجوده وعدمه
كذلك بقاء ذلك الوجود واتصاف الممكن به في الزمان الثاني وما بعده ليس مقتضى ذاته لان استواء نسبته الى طرف
الوجود والعدم لازم له في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان
الثاني فكما ان اتصافه بالوجود في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة مستند اليه
والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء وفي استمراره محتاج الى
المؤثر قوله كرره مبني على كون التسمية من الفاتحة كما هو مذهبه قوله للتعليل على ما سنذكره يريد به قوله الآتي واجرا
هذه الاوصاف على الله تعالى الى آخره قوله ويعضده اي يقوي قراءة مالك بالالف ووجه التقوية انه يدل على انه تعالى
مالك بالامور كلها يوم الدين والقران يفسر بعضه بعضا ويعاضد بعضه ببعض وقلنا انه يدل لانه تعالى بعد
ما نفى مالكية احد في حق احد شيئا من الامور على سبيل العموم في الاحد وفي الشيء المملوك اثبت بلام الملك في قوله
لله ان جميع الامور مملوك له تعالى في ذلك اليوم لا يشاركه احد في مالكية الشيء منها وهذا المعنى هو معنى مالك يوم
الدين بالالف فيتعاضدان ورجح قراءة ملك بدون الالف بوجوه ثلاثة الاول انها قراءة اهل الحرمين وهم اولى

الناس بان يقرؤا القران غضا طريا كما انزل وقراوهم رواية وفصاحة وقدوا فهم قراة البصرة والشام وحمزة من الكوفيين والثاني ان الاية بهذه القراة يكون مناسبا لقوله تعالى لمن الملك اليوم من حيث اشتراكهما في الدلالة على انه تعالى وصف ذاته بانه الملك يوم القيمة والقران تتناسب معانيه في الموارد والثالث انها ادل على التعظيم بالنسبة الى المالك لان التصرف في العقلاء المامورين بالامر والنهي ارفع واشرف من التصرف في الاعيان المملوكة التي اشرفها العبيد والاماء وان كل واحد من اهل البلد يكون مالكا واما الملك فلا يكون الا اعظم الناس واعلاهم فظهر ان التصرف بالامر والنهي اشرف من التصرف في نحو الثياب والدواب والملك من حيث انه ملك اكثر تصرفا من المالك من حيث انه مالك واقدر على ما يريد في متصرفاته واقوى تمكنا منها واستيلاء عليها واختص يوصف بالمالكية بالنسبة الى شيء قليل حقير ولا يوصف بالملكية بالنسبة الى شيء كثير خطير فالملك اشمل واكثر احاطة من المالك فان قيل بل الامر بالعكس فان المالك يضاف الى الافعال والذوات العاقلة وغير العاقلة فيقال مالك التصرف ومالك الدواب والانعام ومالك العبيد والاماء فالملك لا يضاف الا الى الاحرار من الناس فيقال مالك الناس ومالك العرب والعجم فالمالك اكثر احاطة من الملك اجيب بان عدم اضافة الملك اليها ليس لعدم شمول حكم الملكية اياها من القهر والاستيلاء بل من جهة انه يضاف عرفا الى ما فيه انقياد وامتثال ينفذ فيه التصرف بالامر والنهي فان قيل لا نسلم ان الملك اكثر تصرفا بل الامر بالعكس فان المالك له التصرف في مملوكه بالبيع وامثاله فليس للملك في رعاياه اجيب بان المقصود بيان ان ايهما ارجح وابلغ نظرا الى معناه اللغوي لا بالنظر الى معناه العرفي الفقهي ولا رجحان للمالك على الملك من الوجه الذي ذكره الى المعنى اللغوي لان معنى الملك لغة من له التصرف في اهل الانقياد والامتثال مطلقا اي سواء كان ذلك التصرف مشروعا ام لا فللملك ان يتصرف في الرعايا بما شاء المالك في مملوكه وكون ذلك المتصرف حقا او ليس بحق فيما لا يعتبر في الملك ولا في المالك لغة بل شرعا وذكر في ترجيح قراة ملك وجه اخر وهو انه تعالى تدرج من وصف ذاته المقدس بالربوبية الى وصفه بالملكية في خاتمة كتابه الكريم حيث قال قل اعوذ برب الناس فناسب ان يكون فاتحته كذلك ورجح قراة عاصم بان مالك اكثر حرفا [illegible] من ملك فكانت قراته اكثر ثوابا بالقول النبي صلى الله عليه وسلم من قرا القران كتب له بكل حرف عشر حسنات ومحيت عنه عشر سيئات ورفعت له عشر درجات وقيل عليه لا ترجيح بزيادة الحروف لان الصحابة رض اختلفوا في فارهين وفرهين وخاشعة وخاشية وناخرة ونخرة فلم يحتج احدهم على صاحبه بزيادة الحرف وانما رجحوا بزيادة المعنى والملك وان كان اغنى من المالك غير ان الملك يطمع منك والمالك انت تطمع منه وليست لنا طاعات ولا خيرات فلا نستطيع ان يطلب منا ذلك بل نريد ان نطلب منه يوم القيمة الصفح والمغفرة واعطاء الجنة بمجرد الفضل فلهذا السبب قال الكسائي اقرا مالك يوم الدين لان هذه القراة هي الدالة على الفضل الكثير والرحمة الواسعة وايضا ان الملك اذا عرض عليه العسكر لا يقبل الا قويا الاصحا ويرد المرضى والضعفا ولا يعطيهم شيئا من المرسوم والمالك يعالج المرضى ويعين الضعفا من عبيده فالقراة بلفظ المالك وفق للمذنبين والمساكين والملك للهيبة وسياسة والمالك رافة ورحمة واحتياجنا الى الرافة والرحمة اشد من احتياجنا الى الهيبة والسياسة وقيل ترجيح احدى القراتين على الاخرى غير مرضي لان كليتهما متواترة ويدل على ذلك ما روي عن ثعلب انه قال اذا اختلف الاعراب في القران عن السبعة لم افضل اعرابا على اعراب في القران فاذا اخرجت الى كلام الناس فضلت الاقوى وقال ابو شامة قد اكثر المصنفون في القرات والتفاسير من الترجيح بين هاتين القرائتين وليس هذا بمحمود القرائتين بعد ثبوت القرائتين وصحة اتصاف الرب تعالى بهما حتى اني اصلي بهذه في ركعة وبهذه في ركعة فان قيل ما الحكمة في ان مالك في هذه السورة قري بالالف وبدونها ولم يقرا ملك الناس في سورة الناس بالالف اجيب عنه بان رب الناس في تلك السورة افاد كونه مالكا لهم فلو قري بعده مالك الناس للزم التكرار فقري ملك الناس ليفيد انه تعالى كما انه مالك الناس فهو ملكهم ايضا فان قلت فعلى هذا يلزم التكرار في هذه السورة على قراة مالك يوم الدين بعد قوله رب العالمين لان مالك العالمين يكون مالك يوم الدين قطعا فذكره بعده تكرار واجيب عنه بان المراد بالعالمين الاشيا الموجودة في الدنيا

فلا تكرار

فلا تكرار ولو سلم ان رب العالمين بمعنى مالك الاشيا كلها مطلقا اي في الدنيا والعقبى فنقول ان مثله في التنزيل كثير بذكر العام ثم الخاص تفخيما للخاص قوله وقرئ ملك بالتخفيف اي باسكان اللام تخفيفا كما في كيف وعضد وقرى ملك بلفظ الفعل ونصب اليوم وهو اختيار ابي حنيفة رحمه الله وهو قراة حسنة لاحتمالها معنى القرائتين الجوار كونه من الملك والملك فان المالك ماخوذ من ملكه يملكه والملك ماخوذ من ملك اللازم بسبب نقله الى فعل بالضم والجملة الفعلية في محل الجر على انها صفة لموصوف محذوف كما في قوله انا ابن جلا والتقدير اله ملك يوم الدين واله المقدر نكرة موصوفة فلذلك جاز ابداله من المعرفة وهي لفظ الجلالة وملك ان قري منونا سوى كان مرفوعا او منصوبا بالف وبغير الف يكون يوم الدين منصوبا على الظرفية وهو ظاهر قوله كما تدين تدان اي كما تفعل تجازى بفعلك سمي الفعل المبتدا جزا والجزاء هو الفعل الواقع بعده ثوابا كان او عقابا للمشاكلة كما سمي جزاء السيئة سيئة في قوله وجزاء سيئة سيئة مثلها مع ان الجزاء المماثل مما دون فيه شرعا فيكون حسنا لا سيئا وكذا الكلام في دناهم كما دانوا اي جازيناهم كما فعلوا قوله دناهم جواب لما في البيت السابق وهو قوله فلما صرح الشر فامسى وهو عريان ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا يقال صرح الشيء اي انكشف وصرحه غيره اي كشف عنه واظهره وصيرورته عريانا عبارة عن كمال ظهوره بحيث لم يبق فيه خفاء اصلا والمعنى فلما ظهر الشر كل الظهور ولم يبق بيننا وبينهم الا الاخذ بالانصاف وتعين استعمال الظلم والعدوان جزيناهم بمثل ما ابتدانا به ومثله حصادك يوما ما زرعت وانما يدان الفتى كما هو دين قوله ويوم الدين والجزاء بمعنى ان المراد بالدين هنا الجزاء وقيل الدين الطاعة ومنه قوله تعالى ومن احسن دينا اي طاعة فقوله مالك يوم الدين بمعنى مالك اليوم الذي لا ينفع فيه الا الدين قوله معان اخر العادة والشان كما في قول الشاعر تقول اذا درات لها وضيني اهذا دينه ابدا وديني الدرء بالفتح العوج يقال اقمت درء فلان اي اعوجاجه والوضين ستر منسوج يستر به الهودج وقد يكون بمعنى القهر وبمعنى الاذلال والاستعباد وبمعنى الذلة يقال دنته فدان قهرته فذل واطاع ودانه دينا اي اذله واستعبده وفي الحديث الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت وبمعنى القضا كما في قوله تعالى ولا تاخذكم بهما رافة في دين الله اي في قضائه وحكمه وشريعته بمعنى الحال سيل بعض الاعراب فقال لو كنت على دين غير هذه لاجبتك اي على حال والدين الاسلام ويقال دين فلان يدان اذا حمل على مكروه ومنه قيل للعبد مدين وللامة مدينة قوله اضافة اسم الفاعل الى اخره لما ورد ان يقال كيف يصح وقوع مالك يوم الدين صفة للمعرفة مع انه بحسب الظاهر نكرة لكون اضافته لفظية من حيث انها من اضافة الصفة الى معمولها اشار الى جوابه بما محصوله انها ليست من قبيل الاضافة الى المعمول لان اسمي الفاعل والمفعول وان عملهما في المرفوع ونحو الظرف وفي الجار والمجرور ونحو الحال وفي المفعول المطلق مطلقا اي سوا كان لاحد الازمنة الثلاثة او كانا للاطلاق المستفاد منه الاستمرار وللزمان الماضي بتنزيل زمانه الذي هو يوم القيمة منزلة الماضي من حيث انه امر محتوم محقق الوقوع فكانه قد وقع ومضى على طرز قوله تعالى وسيق الذين وقوله ونادى اصحاب النار وعلى كلا التقديرين لا يكون عاملا فلا تكون اضافته الى معموله فكانت معنوية مفيدة لتعرف المضاف من المضاف اليه فلذلك صح وقوعه صفة للمعرفة ولم يتعرض لاضافة ملك مع انه رجح القرائتين عنده لعدم الاشتباه في ان اضافته معنوية لانه من اضافة الصفة المشبهة الى غير معمولها فانها انما تبنى من الفعل اللازم وان اخذت من المتعدي يجعل الفعل لازما ثم تبنى منه الصفة المشبهة الى فاعلها فملك يوم الدين مثل العالمين على القول بان رب نعت في ان الاضافة فيهما معنوية وانما يكون لفظية اذا اضيفت الى فاعلها كما في حسن الوجه قوله على الاتساع في الظرف ان ينصب نصب المفعول به بلا تقدير في كقوله ويوم شهدناه سليما وعامرا جعل اليوم مشهودا على الاتساع وهو مشهود فيه او يضاف اليه على طريق الاضافة الى المفعول به اي بان يكون الاضافة بمعنى اللام لا بمعنى في كما في نحو ضرب اليوم ومكر الليل كما ذهب اليه النحويون في مثله فانه كلام ظاهري صادر عمن يقصر نظره على اعتبار المعاني الاول وتطبيق اللفظ واما علما المعاني والبيان وهم المحققون الذين يرون ارتفاع شان الكلام منوطا برعاية الاعتبارات المناسبة للحال والمقام فهم يعدون مثله من قبيل المجاز الحكمي النسبي المسمى بالاسناد المجازي

ويذهبون فيه الى طريق الاتساع في الظروف ولا يقدرون كلمة في ويجعلون اليوم ضاربا والليل ماكرا كما يجعلون
النهار صائما والليل قائما ويجعلون الليلة مسروقة ويوم الدين مملوكا مع ان المسروق متاع اهل الدار والمملوك
ما فيه من الامور ويجعلون الاضافة في جميعها بمعنى اللام فالقول بان الاضافة قد تكون بمعنى اهل الظاهر واهل
الدار منصوب بسارق لاعتماده على حرف النداء كقولك يا ضاربا زيدا وطالعا جبلا وسر ان النداء يناسب الذات
فاقتضى تقدير موصوف اي شخصا ضاربا فكان كانه معتمد على صاحبه الذي هو الموصوف فان اسم الفاعل مثل
موضوع لذات مبهمة قام بها الحدث الذي هو ماخذ اشتقاقه والذات التي حالها كذا لا يقتضي فاعلا ولا مفعولا
فاشترط لعمله تقويته بذكر ما يخصص تلك الذات المبهمة قبله سواء كان مبتدا في الحال نحو زيد ضارب اخواه او الاصل
نحو كان زيد ضاربا اخواه وان زيدا ضاربا ذاهب غلاماه او موصوفا نحو جاءني رجل ضارب زيدا او ذا الحال نحو كان
جاءني زيد راكبا جملا فان قلت قدم ان الليلة اوقعت موقع المفعول به واضيف اليها سارق من غير تقدير في فكيف نصب
به اهل الدار ايضا قلت جوابه يتضح بانكشاف معنى قوله ومعناه مالك الامور يوم الدين فانه يفصح بان اجري الظرف
مجرى المفعول به لا يغني عن تقدير فعند عدم ذكر المفعول به لما وجب تقديره كان مفعولية المذكور صريحا اولى وبقي
الكلام في انه لم قدر المفعول به وعدم كون الاضافة بمعنى في ان يكون الظرف مفعولا به حقيقة حتى يستغني عن تقدير
المفعول به بل المقصود الاصلي من هذا الاتساع هو الظرفية ايضا على طريق الكناية فان مالكية يوم الدين مستلزمة
لمالكية الامور الواقعة فيه كلها عدل عن الاصل الى طريق الاتساع لكونه ابلغ من الاصل فانك اذا تاملت فيما بين ان يقال
فلان صاحب الزمان ومالك الدهر وبين ان يقال مالك الامور في الزمان وجدت الاول ابلغ في الدلالة على استغراق
الامور الممكنة وعمومها لان تملك الزمان يستلزم تملك ما فيه على ابلغ وجه ويشهد على عموم المفعول ايضا حذفه
بلا قرينة الخصوصة ونظيره في كون الطريقة المعدول اليها كناية عن الاصل المعدول للمبالغة قول البحتري شجو حساده
وغيظ عداه ان يرى مبصر ويسمع واعي فانه جعل الفعل المتعدي لازما كنى به عن المتعدي حيث عبر بقوله انه يوجد
ذو رؤية وذو سمع عن قوله ان يرى مبصر اثار محاسن الممدوح ويسمع واع ميت محامده وذكره الجميل بادعاء ان مجرد
تحقق الرؤية والسماع مستلزم لرؤية تلك الاثار وسماع تلك المحامد جميعا ولو سلك الى ما هو الاصل وهو طريق الظرفية
والتعدية لم يفد الكلام هذه المبالغة قوله وله الملك بكسر الميم اي المالكية قوله على طريقة ونادى اي على طريق تنزيل
المستقبل المتحقق الوقوع منزلة الماضي وهو اشارة الى دفع ما يقال كيف يصح ان يكون مالك بمعنى الماضي وقد ثبت
ان المعنى على ظرفية يوم الدين وهو لم يجئ بعد قوله لتكون الاضافة حقيقية تعليل لكون المعنى على احد الوجهين المذكورين
المضي او الاستمرار قوله والمعنى يوم الجزاء الدين يعني ان المعنى سواء كان المراد بالدين ههنا الشريعة والطاعة هو
مالك يوم جزاء الدين بتقدير المضاف وقولنا مالك يوم جزاء الطاعة معناه ظاهر مما تقدم واما معنى مالك يوم جزاء
الشريعة فمحمول على يوم جزاء احكام الشريعة ولما كان كل منهما غير خال عن التكليف والتعسف اثر كونه بمعنى الجزاء ولم يرض
بهما قوله وتخصيص اليوم بالاضافة اي باضافة مالك اليه مع انه تعالى مالك للامور كلها في جميع الايام والاوقات
او باضافة ملك اليه اذا قرئ بدون الالف قوله اما للتعظيم علة للاول اي لتعظيم ذلك اليوم فانه يوم عظيم الهول
يعرض فيه الخلائق للملك العدل الذي لا يعزب عن علمه مثقال ذرة قوله او لتفرده تعالى بنفوذ الامر فيه علة للثاني ولو
كان علة للاول ايضا لكان الظاهر ان يقال لتفرده بالمالكية فيه بخلاف الدنيا فان الولاة والقضاة ونحوهما
يملكون فيها امورا فانه تعالى يتفرد بالملك في ذلك اليوم لزوال ملك الملوك وانقطاع امرهم ونهيهم فهو كقوله تعالى
الملك يومئذ الحق للرحمن وذكر في تفسير الكواشي ان اليوم هو المدة من طلوع الشمس الى غروبها ومن طلوع الفجر
الثاني الى غروبها شرعا وهو الوقت لغة ليلا كان او نهارا طويلا كان او قصيرا والمراد به في الاية في الوقت لعدم الشمس
ثم قيل في اختيار يوم الدين على يوم القيمة وسائر الاسامي رعاية للفاصلة وافادة للعموم فان الجزاء يتناول جميع
الاحوال الاخروية الى السرمد قوله من كونه ربا للعالمين موجدا لهم يدل على هذه الصفة لفظ الرب فانه سواء كان مصدرا

وصف

وصف به للمبالغة او نعتا يشتمل على معنى التربية التي هي تبليغ الشيء الى كماله شيئا فشيئا وهو كما يكون بافادة توابع اصل الوجود
من الكمالات يكون بافادة الاصل الوجود وابقائه قوله منعما عليهم الى قوله واجلها يدل عليه الرحمن الرحيم والمناسب
لاختياره قراءة المالك على الملك فيما سبق ان يذكر عند تعداد الصفات الجارية على الله تعالى كونه مالكا لهم يوم الثواب و
العقاب الا انه ذكر بدله كونه مالكا لامورهم وبين وجه اجرائه على اسم الله تعالى لاجل انه قدم هذه القراءة ولاجل الذكر
حتى كتب نظم القران في كتابه على هذه القراءة ولم يتعرض لكونه مالكا لهم عند بيان وجه الاجراء اكتفاء بذكر كونه مالكا عنه
لاشتراكهما في الاجراء المذكور وما يتفرع عليه من افادة التعليل قوله للدلالة خبر قوله واجراء هذه الاوصاف قوله
لا احد احق به تاكيد للقصر المستفاد من قوله انه الحقيق بالحمد فانه قصر قلب قصد به رد من زعم انفراد غيره تعالى
بكونه احق بالحمد والقانون في قصر القلب ان يؤكد بلا غيره اي لا غير المقصور عليه وفي قصر الافراد وهو الذي يرد به زعم
مشاركة غير المقصور عليه في الحكم ان يؤكد بنحو وحده والظاهر ان يعني بالتاكيد المذكور نفي ما اثبت من المقصور عليه
وهو كونه حقيقا بالحمد الا انه نفيت الاحقية للاشعار بان اصل الاستحقاق ثابت لغيره تعالى ثم بين بطريق الاضراب
ان استحقاق الغير بالحمد استحقاق ظاهري والمستحق على الحقيقة ليس الا هو عز وجل قوله فان ترتب الحكم على الوصف
يشعر بعليته بيان لوجه دلالة الاجراء المذكور على انه تعالى هو الحقيق بالحمد دون غيره فان مجموع هذه الاوصاف اذا
كان علة لاستحقاق الحمد حقيقة وجب ان يختص الحمد به تعالى لان شيئا من الاوصاف المذكورة لا يوجد في غيره تعالى فضلا
عن المجموع فلا يستحقه الغير حقيقة وهذا هو الذي وعده قبل بقوله كرره للتعليل على ما سنذكره وقد ذكر قبل ذلك
وجه ذكره في التسمية حيث قال وانما خص التسمية بهذه الاسماء ليعلم العارف الى اخره فان قيل الظاهر ان المراد بالحكم
هو الحكم المستفاد من قوله الحمد لله وهو ليس مرتبا على الاوصاف المذكورة بل هي مرتبة عليه قلنا لا نسلم بل الحكم
مرتب عليها لان ملاحظة اتصاف الذات بتلك الاوصاف متقدمة على الحكم فيكون الحكم مرتبا عليها من حيث
المعنى وان كانت متاخرة في اللفظ قوله وللاشعار عطف على قوله للدلالة ذكر للاجراء المذكورة فائدتين الاولى
ان يكون الكلام بمنطوقه دليلا على اختصاص الحمد به تعالى بواسطة اشعاره بان تلك الاوصاف علة للحكم وبالعلم
الضروري بان تلك العلة منتفية عما سواه تعالى وان انتفاء العلة مستلزم لانتفاء المعلول والثانية ان يكون
الكلام بمفهومه المخالف دليلا على اختصاص العبادة به تعالى وذلك لانك اذا قلت الحمد لمن اتصف بهذه الاوصاف
كان مفهومه المخالف ان من لم يتصف بها لا يليق لان يحمد فعدم كونه اهلا لان يعبد اولى فيكون اجراء تلك الاوصاف
عليه تعالى باعتبار المفهوم دليلا على ما بعده وهو اياك نعبد وهذه نكتة لطيفة خلا عنها الكشاف قوله لا يستاهل
اي لا يليق وانكر الجوهري استعمال يستاهل في هذا المعنى حيث قال الاهالة الودك وهو دسم اللحم والمستاهل الذي
ياخذ الاهالة او ياكلها وتقول فلان اهل لكذا ولا تقل مستاهل والعامة تقول انتهى الا ان صاحب الكشاف
قال في الاساس فلان اهل لكذا وقد استاهل وهو مستاهل له سمعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا ولما
ذكر فائدة اجراء مجموع الاوصاف الاربعة على ذات المحمود شرع في بيان واحدة فائدة كل واحدة منها على حدة
وفرعه على ما قبله بالفاء لانه تفصيل له والتفصيل متفرع على الاجمال وهذه الصفات الاربع التي هي كونه تعالى ربا
ورحمانا ورحيما ومالك يوم الدين مع اشتراكها في كونه محمودا عليها بحيث يفيد اختصاص الحمد به تعالى في نفس
فان كل واحدة منها باعتبار ترتب الحمد عليها وعليتها له واختصاصها به تعالى من الوجه الذي وقعت صفة
له تعالى يفيد الاختصاص المذكور ونفس الامر كما يفيده مجموعها فان بينهما فرقا من وجوه اخر كل واحد منها ظاهر
في كل واحدة من تلك الصفات فان الصفة الاولى من حيث دلالتها على الايجاد والتربية اللتين لا شك في انهما
يوجبان الحمد فالظاهر فيها كونها اشارة الى موجب الحمد وهو الانعام بالايجاد الذي هو اصل جميع النعم وبالتربية
المتفرعة عنه والصفة الثانية والثالثة الظاهر فيهما كونهما للاشارة الى ان صدور تلك النعمة التي توجب الحمد
عنه تعالى انما هو بطريق التفضيل والاحسان الاختياري لما تقرر ان الرحمة في العرف واللغة هي رقة القلب

وانقطاط نحو المرحوم بحيث يحملانه على ان يتفضل ويحسن اليه باختياره من غير توقع عوض منه ولا غرض اخر سوى
الاحسان اليه ولما استحال وصفه تعالى بالرحمة باعتبار المبادى التى هى انفعالات اريد بها الغايات التى هى
الافعال الاختيارية فكانه قيل رب منعم بالايجاد والتربية ثم انه مختار فى ذلك الانعام فلما اشار بقوله رب العالمين
الى انه منعم بنعمتى الايجاد والتربية اشار بقوله الرحمن الرحيم الى ان ذلك الانعام انما هو على سبيل التفضيل والاحسان
بطريق الاختيار لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا يصدر عنه المعلول الا بالايجاد والاضطرار ولا كما
زعمت المعتزلة ايضا من انه تعالى يجب عليه اثابة العبد المطيع بسبب سوابق اعماله الصالحة وعقابه بما اسلفه
من المعاصى وكل من المذهبين ينافى الاختيار اما منافاة القول بانه موجب بالذات فظاهر واما منافاة القول
بانه يجب عليه تعالى بمقتضى الحكمة شئ بسبب سابق فلان الوجوب عليه تعالى عندهم كالوجوب على العبد لا
ينافى الاختيار بل بمعنى عدم قدرته على الترك قوله قضية لسوابق الاعمال علة للوجوب عليه والقضية ليس والقضاء
الحكم وقوله حتى يستحق به الحمد متعلق بقوله مختار فيه من حيث ان ما بعده بيان له وحتى استينافية فيكون قوله
يستحق مرفوعا مسببا عما قبله قصد به الحال على طريق حكاية الحال الماضية فانه لو لم يكن مختارا فيه بل صدر عنه
الايجاب ذاتا او للوجوب عليه بسبب سابق لم يستحق به الحمد لما عرفت ان المحمود عليه يجب ان يكون اختياريا
والصفة الرابعة الظاهر فيها كونها لبيان ان كونه تعالى مختصا بالحمد متفردا به امر محقق لا اشتباه فيه من حيث انها
وهى كونه تعالى مالك يوم الدين مما لا يتصور ان يثبت لغيره تعالى فيه بوجه ما بخلاف الاوصاف الثلاث فان كل
واحد منها وان كان مختصا به تعالى لا يثبت لغيره تعالى احد فى اثنى منها على الوجه الذى ثبت له الا ان للعبد حظا فيها
يتصور بسببه نوع شركة فيها واختصاص مالكية الامور فى ذلك اليوم به تعالى يوجب اختصاصه بالحمد وظهر
بهذا التقدير ان قوله فالوصف الاول الى اخره تفصيل لما سبق من ان ترتب الحكم على المجموع الاوصاف يشعر بعليتها
له وان اختصاص العلة التى هى المجموع به تعالى يستلزم اختصاص الحكم به فليفهم قوله وتضمين الوعد للحامدين
عطف على تحقيق الاختصاص قوله ثم انه اى الشان اشارة الى ان الكلام فيه التفات من الغيبة الى الخطاب لان
الحقيق بالحمد والاوصاف الجارية عليه كله مذكور بطريق الغيبة ثم انتقل منه الى طريق الخطاب حيث قيل اياك قوله
تميز بها صفة لقوله صفات عظام اى تميز ذلك الحقيق بتلك الصفات قوله تعلق العلم الى اخره جواب لما قوله
فخوطب تفريع على تعينه الجارى منزلة المشاهدة والحضور اى فخوطب ذلك المعلوم المعين بسبب ذلك التعين الكائن
المنزل منزلة تميز الحاضر المشاهد من اجل قوة ذلك التميز العلمى الحاصل باجراء الاوصاف وبقوله اياك وهذه النسخة
موافقة لما فى الكشاف وفى بعض النسخ وتعلق بواو العطف وخوطب بدون الفاء على انه جواب لما قوله نخصك
بالعبادة والاستعانة اى نفردك ونميزك بهما ونقصرهما عليك ولا نعبد ولا نستعين غيرك على ان يكون الباء داخلة
على المقصور وقد تدخل على المقصور عليه كما فى قولك الجر مختص بالاسم قوله ليكون اى الخطاب بيان الفائدة الالتفات
الخطاب وبين له فائدتين الاولى انه دل على اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى فانه لو قيل اياه نعبد واياه
نستعين لا نستعين الاختصاص من تقديم ما حقه التاخير فانه موضوع لافادة الاختصاص عرفا والالتفات
الى الخطاب يؤكد المعنى المستفاد منه التقديم ويقويه لما فيه مع التقديم المذكور من الاشعار بترتب الحكم على الوصف
الدال على العلية من حيث ان الخطاب المذكور ليس حقيقة بل مبنى على تنزيل التميز الحاصل من الاوصاف منزلة تميز
الحاضر المشاهد فترتيب الحكم على الخطاب كترتبه على تلك الاوصاف كانه قيل ايها الموصوف المتميز بهذه الاوصاف
نخصك بالعبادة والاستعانة ومن المعلوم ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له فكانه قيل نخصك بهما لاجل
تميزك بتلك الاوصاف وقد مر ان اختصاص علة الحكم بواحد يستلزم اختصاص الحكم به فثبت ان الالتفات المذكور
يفيد اختصاص العبادة والاستعانة به تعالى كما يفيده التقديم فيكون الالتفات مع التقديم ادل عليه من مجرد التقديم
وذلك يتضمن الاشارة الى الحمد ينبغى ان يكون على وجه يوجب ترقى الحامد من حضيض بعد الحجاب والغيبة الى قرب

المشاهدة والحضور والى ان العبادة والاستعانة لابد ان يكونا من مقام الاحسان وهو ان يعبد العبد ربه
كان يراه ويخاطبه ونظرا اياك ههنا اسم الاشارة فى قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم واولئك هم كما سياتى تحقيقه
ان شاء الله تعالى والفائدة الثانية للالتفات الى ما اشار اليه بقوله والترقى من البرهان الى اخره وهو عطف على قوله
ليكون والوجود فى اكثر النسخ والترقى بدون اللام فيكون معطوفا على الاختصاص ويكون التفضيل فى لفظ ادل فى
حق المعطوف عليه زيادة طريق الخطاب على طريق الغيبة فى الدلالة على الاختصاص وهى التى يعبر عنه بالزيادة على ما اضيف
اليه وفى حق المعطوف الزيادة المطلقة لان الزيادة على ما اضيف اليه وفى حق المعطوف الى بالمعنى الاول تستلزم اشتراك
المزيد والمزيد عليه فى اصل الدلالة على الترقى مع انه ليس فى الاصول الى ذات المحمود بطريق الصفات شئ من الدلالة على
الترقى من العلم بطريق الدليل والبرهان الى مقام المشاهدة والعيان لان الوصول انما هو من طريق البرهان ومن قبيل
العلم بالدليل وليس فيه شائبة المشاهدة والعيان حتى يكون مشتملا على الترقى من البرهان الى العيان ويكون طريق
الالتفات الى الخطاب ازيد فى الدلالة على ذلك الترقى وذلك ان العطف فى قوله والانتقال من الغيبة الى الشهود من قبيل
عطف التفسير ويحتمل ان يكون وجها ثانيا للترقى والوجه الاول الترقى من الدليل الى المدلول كالترقى من المتقدمات
الى النتيجة والثانى الترقى من الغيبة الى الحضور الا ان اعتبار كون المدلول عيانا يؤيد كون العطف للتفسير وليس
المراد من الشهود والمعاينة رؤية الحقيق بالحمد بالبصر وهو ظاهر قال النبى صلى الله عليه وسلم ان احدكم لن يرى ربه
حتى يموت وقال صلى الله عليه وسلم نور انى اراه حين قال له ابو ذر رضى الله عنه هل رايت ربك بل المراد به حالة تحصيل العبد
عند رسوخه فى كمال الاعراض عما سواه تعالى وتمام توجهه الى حضرته بحيث لا يكون فى لسانه وقلبه ووهمه وسره
غيره هذه الحال سميت مشاهدة لمشاهدة البصيرة اياه واشتغال القلب والقالب به واشار اليها بعض العارفين
بقوله خيالك فى عينى وذكرك فى فمى وحبك فى قلبى فاين تغيب قوله بنى اول الكلام الى اخره جملة مستانفة لبيان ما اجمله
بقوله والترقى من البرهان الى العيان كانه يقول كيف يكون ذلك وما معناه فاجاب عنه بان قال بنى اول الكلام وهو
من قوله الحمد لله رب العالمين الى قوله اياك والعارف فى مبدا حاله يتوجه الى جناب ربه بالمداومة على ذكره والتفكر فى اسمائه
وصفاته وغايض الاية ونعمائه والاستدلال على الصانع بمصنوعاته فى الانفس والافاق فيتقرب اليه بانواع الطاعات
واصناف الرياضات ويترقى من مقام الى مقام اخر اعلا من الاول حتى يستغرق بملاحظة جناب قدسه بحيث لا يلاحظ
شيئا الا لاحظ ربه وما التفت لفت شئ ما الا ويرى ربه وهو اخر درجات السالكين واول درجات الواصلين وهو المسمى
بمقام المشاهدة والمعاينة فاول السورة الكريمة ينبئ عن مبادى احواله فان اشتماله على ذكره تعالى بصفات ذاته وافعاله
ظاهر لا خفاء فيه وذكر اسم ذاته واجراء صفاته عليه سعى من الفكر والتامل فى اسمائه وهذه الصفات لا شك فى ابنائها
بعظيم الاية من الايجاد والتربية والرحمة البالغة فى الدنيا وفى يوم الدين فلا جرم اشتمل الكلام على النظر فى الالاء والحمد
عليها والتعرض للعالمين والحكم عليهم بانه تعالى موجدهم ومربيهم من قبيل الاستدلال بالصنايع على الصانع العظيم الشان
وباهر السلطان ثم قفى اى عقب ما ينبئ عن هذه المبادى بما هى منتهى امره وهو ان يخوض اى يدخل وسط بحر الوصول
فان لجة الماء معظمه وبعيد العمق والقعر فيه ويستعمل فى وسط البحر لانه ابعد قعرا قوله ومن عادة العرب اشارة
الى الفائدة العامة للالتفات التى لا يختص بمورد دون مورد بعدما بين له فائدتين مخصوصتين بهذا الموضع و
الظاهر ان تقدم الفائدة العامة عليهما ولعله انما ترك ذلك الترتيب لما لزيادة الاهتمام بالفائدة الخاصة والاقتضاء
الفائدة العامة زيادة البسط والاطناب قوله تطرية بالياء دون الهمزة اى تجديدا واحداثا من طريت الثوب عملت به
ما يجعله كانه جديد والتطرية فائدة عامة للالتفات من جهة المتكلم مع قطع النظر عن جانب السامع وهى التصرف والافتنان
فى وجوه الكلام واظهار القدرة عليها والتمكن منها وتنشيط السامع الى احداث النشاط له فى سماع الكلام والجلاء
حسن اصغائه اليه بلطف ايقاظه فائدة اخرى عامة له الا انها من جهة السامع قوله والعدول من اسلوب الى اخره
عطف تفسير للتفنن يقال افتن الرجل فى حديثه وتفنن اذا جاء بالافانين اى بالاساليب وهى اجناس الكلام وطرقه

والفنون الانواع قوله فيعدل من الخطاب الى الغيبة الى قوله وبالعكس لف وما بعده من الامثلة نشر على الترتيب فان
مقتضى الظاهر ان يقال وجرين بكم بالخطاب فساقه بالغيبة لان المراد بضمير الخطاب فى كنتم وبالضمير المجرور فى بهم
واحد وكذا ضميرى قوله ارسل وقوله فسقناه وهو ظاهر والاثمد بفتح الهمزة وضم الميم اسم موضع واما الاثمد بكسرهما
فحجر يكتحل به كذا قيل ونقل صاحب الكشاف انهما لغتان بمعنى انهما لغتان بمعنى واحد وهو الموضع ولا ينافيه كون الاثمد
بكسرتين بمعنى الحجر الذى يكتحل به بوضع اخر والخلى الخالى من الهم والحزن والخطاب فى قوله ليلك ولم ترقد لنفسه لو التفت
من الخطاب الى الغيبة حيث قال وبات وله حال من ليلة اذ لا معنى لتعلقه ببات والعاير بمعنى العوار وهى القذى
الرطب الذى تلفظ العين عند الوجع وقيل الرمد وباباه توصيف للعاير بالارمد يقال رمد بالكسر اذا هاجت عينه
والمراد تشبيه نفسه فى القلق والاضطراب بذى العاير وتشبيه ليلته فى الوحشة والطول بليلته قوله وذلك اى
ما ذكرته من المساق لاجل نباء جاءنى وخبرت ذلك النبا عن ابى الاسود وقيل هو خبر قتل اليه وكنيته ابو الاسود والقصيدة
مرثيته فى جاءنى التفات من الغيبة الى التكلم والظاهر ان المص اورد البيت مثالا لقوله وبالعكس وهو التفات من التكلم
الخطاب فان قوله وبالعكس بينا وله اربع صور وهى العدول من التكلم الى الغيبة ومن الغيبة الى الخطاب ومن التكلم الى
الخطاب وعكسه فظهر به ان المص اشار الى مجموع انواع العدول الواقع بين الطرق الثلاثة التكلم والخطاب والغيبة
وهو ستة حاصلة من ضرب الثلاثة فى اثنين وفى البيت من هذه الانواع الستة ثلاث التفات الاول فى ليلك فانه
التفات من التكلم الى الخطاب اذ القياس ليلى والثانى فى بات فانه التفات من الخطاب الى الغيبة الى التكلم اذ القياس
وبت على الخطاب والثالث فى جاءنى فانه التفات من الغيبة الى التكلم والقياس جاءه فهو باعتبار الالتفات الثانى نظير
قوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم وباعتبار الالتفات الثالث نظير قوله تعالى الله الذى ارسل
الرياح الاية فظهر ان ما اورده باعتبار اشتماله على الالتفات الاول مثال لقوله وبالعكس حتى يكون النشر منطبقا على
اللف غير قاصر عنه وظهر ايضا انه اختار فى الالتفات ما ذهب اليه السكاكى من انه يكفى فى الالتفات ان يكون التعبير
باحد الطرق الثلاثة عدولا عن مقتضى الظاهر من حيث ان الظاهر ان يعبر بطريق اخر منها سواء سبق التعبير بالطريق
المعدول عنه ام لا فهو لا يشترط فى كون العدول الى الطريق المعدول اليه التفاتا سبق التعبير بالطريق المعدول و
العدول عنه تحقيقا بل يكتفى بالعدول عنه تقديرا بان يقتضى الظاهر التعبير ويعبر ويعدل عنه الى طريق اخر كما
فى قوله تطاول ليلك فان الشاعر يخاطب نفسه فمن حقه ان يقول ليلى وعدل عنه الى الخطاب ولم يسبق التعبير
بطريق التكلم فهو انما يكون التفاتا على التفسير الاعم ولا التفات فيه عند الجمهور لانهم يشترطون سبق التعبير بالطريق
المعدول عنه تحقيقا قوله وايا ضمير منسوب ذكر الفاضل التفتازانى ان المحققين كالخليل وسيبويه والاخفش
والمازنى وابى على وغيرهم قالوا ايا ضمير مشترك بين المتكلم والمخاطب والغائب فكان معناه المرجوع اليه المتقدم
لا المفهوم بل ما صدق عليه كما فى الضمير الموضوع للغائب والمخاطب او المتكلم ثم اختلفوا فذهب الجمهور منهم الى
ان اللواحق بعده حروف دالة على احوال المرجوع اليه من التكلم والخطاب والغيبة والتذكير والتانيث والافراد والتثنية
والجمع كما ان اللواحق فى ذلك وفى انت وفى اخويهما حروف تدل على احوال المخاطب واذا كانت هذه اللواحق حروف
لا يكون لها محل من الاعراب كالتنوين وياء النسبة وتاء التانيث والكاف فى رايتك زيدا ما صنع بمعنى اخبرنى
زيدا ما صنع فالتاء فاعل لكونه مسند اليه والكاف حرف خطاب تدل على احوال المخاطب تقول رايتك زيدا اى
اخبرنى ارايتكما ان زيدا اى اخبرا ارايتكم زيدا اى اخبروا والاستفهام فى ارايتك مستعمل فى معنى الامر بالاخبار
مجازا من باب ذكر السبب وارادة المسبب اذ الرؤية سبب للعلم وصحة الخبر قال الزمخشرى لما كان رؤية الاشياء
وطريقا الى الاحاطة بها والاخبار عنها استعملوا ارايت بمعنى اخبر والكاف فيه حرف خطاب اذ لو كان اسما لكان مفعولا
وح لم يجز نصب زيدا لان الرؤية بمعنى الابصار لا يتعدى الى مفعولين ولاجل هذا يثنى ويجمع على حسب حال
المخاطب لا على حسب حال المفعول تقول ارايتك زيدا ارايتكما زيدا ارايتكم زيدا انتهى كلامه هذا قول الجمهور منهم فانهم

قالوا

قالوا اللواحق بعده حرف وذهب الخليل منهم الى ان اللواحق اسماء اضيف اليها ايا فتكون فى محل الجر باضافة ايا اليها
واستدل عليهم بقولهم فاياه وايا الشواب ومعناه التحذير عن ملاعبتهن وتزوجهن وهو من باب التحذير لانه
يصدق عليه انه معمول بتقدير اتق تحذيرا مما بعده مثل اياك والاسد الا انهم بالغوا فى التحذير فادخلوا ايا على
الشواب كما اوصلوه بالكاف لايهام ان كلا منهما محذر من الاخر اى عليه ان يقى نفسه عن التعرض للشواب ويقيهن
عن التعرض له وعليهن مثل ذلك ووجه الاستدلال به مع انه شاذ من حيث اضافة ايا فيه الى المظهر ح ان فيه دلالة على
ان ايا انما كان مضافا الى ما بعده فان ما يضاف الى الاسم الظاهر نحو غلام زيد مضافا الى المضمر ايضا نحو غلامى
وغلامك ورد هذا الاستدلال بان الضمير لا يضاف ابدا قوله وقيل هى الضمائر اى قيل ان اللواحق التى تلحق ايا
كالهاء والكاف والياء فى اياه واياك واياى هى الضمائر كانت متصلة فالهاء فى اياه هى الهاء فى ضربه والكاف والياء
فى اياك واياى هما الكاف والياء فى ضربك وضربنى فلما اريد انفصالها عن الفعل تعذر النطق بها دالة على معانيها حال
الاتصال تضم اليها ايا حتى تستقل بالنطق فكان ايا عمادة لتلك اللواحق يعتمد النطق بها عليه فان العمدة ما يعتمد
عليه كالدعامة وهى عماد البيت فكان اياك واى بمعنى نفسك ونفسى وذهب قوم من الكوفيين الى ان اياك واياى و
اياه وتثنيتهما وجمعهما بتمام حروفها ضمائر مثل هو وهى الى هم وهن فانها بكمالها ضمائر ولا تركيب فيها اجماعا قوله
وهياك بقلبها هاء اى بقلب الهمزة هاء والياء مشددة سواء وقرئ بهمزة مفتوحة او بها وفتح الهاء وكسرها لغتان
كفتح الهمزة وكسرها قال الشاعر فهياك والامر الذى ان ترحبت موارده ضاقت عليك مصادره والموارد مواضع الورود
والدخول والمصادر مواضع الصدور والرجوع والمعنى احذر ان تلابس امرا ان توسعت مداخله ضاقت عليك مخارجه
والمقصود الحث على التدبر فى عواقب الامور قبل الشروع فيها قوله والعبادة اقصى غاية الخضوع قال الراغب العبودية
اظهار التذلل والعبادة ابلغ منها لانها غاية التذلل فلا يستحقها الا من له غاية الافضال وهو الله تعالى والعبادة
ضربان عبادة بالتسخير كما فى قوله تعالى يسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شئ الا يسبح بحمده وعبادة
بالاختيار وهى لذوى النطق هو المامور به فى نحو قوله تعالى اعبدوا ربكم والصفاقة الثخن وقوة النسج ضد السخافة
والصفق والتصفيق فى الاصل الضرب الذى يسمع له صوت والتصفيق باليد التصويت بها وفى العبد بالتحريك
الغضب والانف والاسم العبدة مثل الانفة وقد عبد اى انف ويقال ايضا ناقة ذات عبدة اى ذات قوة وسمن
وما التوب عبدة اى قوة انتهى قوله ولذلك اى ولكون العبادة اقصى غاية الخضوع لا تستعمل شرعا الا فى الخضوع
لله تعالى ومن استعملها فى غيره تعالى فقد ارتكب الحرام قوله والاستعانة طلب المعونة اراد بالمعونة معناها اللغوى
وهو الاعانة والعون وبالفارسية يارى دادن دون القدرة المفسرة فى الكلام بصفة تؤثر وفق الارادة وهو
ظاهر لانه لو اراد ذلك لما صح تقسيمها الى ضرورية وغير ضرورية لعدم صدقها على سوى اقتدار الفاعل مما سنذكره
من الاقسام ودون القدرة التى يفسرها الاصوليون من الحنفية بما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه ويقسمونها الى ممكنة
وهى ادنى ما يتمكن به المرء من ايجاد الفعل وميسرة يمكن صدور الفعل بدونها ولكن يتوقف عليه ليسر وذلك لان
مثال كل قسم لا بد ان يكون جزئيا من جزئياته فلا بد ان يصدق الممثل عليه وصدق الممثل يستلزم صدق اهل
المقسم عليه لا تصدق القدرة بهذا المعنى على شئ من امثلة المعونة الضرورية لان كل واحد من تلك الامثلة ليس من قبيل
القدرة الميسرة وهو ظاهر ولا من قبيل الممكنة اذ لا يتمكن الفاعل من الفعل بكل واحد منها بل انما يتمكن بمجموع الامثلة
الاربعة فظهر ان طلب المعونة ليس طلب القدرة باحدى المعنيين بل معناه طلب الاعانة وهى اما ضرورية
يمتنع صدور الفعل بدونها كاقتدار الفاعل اى كاعطاء الاقتدار له فانه هو الاعانة لا نفس الاقتدار فان النجار
مثلا لو لم يعرف الصنعة ولم يقدر على صنع السرير قبل الاقدام على صنعته لم يكن صدوره عنه وهذا الاقتدار ماخوذ
من القدرة على اصطلاح اهل الكلام لا بمعنى الاستطاعة التى ذكرها وهى التى يعبر بها الكلاميون عن سلامة الاسباب
والالات ويعبرون بها ايضا عن حقيقة القدرة التى يكون الفعل بها وذلك لان الاستطاعة المذكورة انما

يحصل عند استجماع الامور الاربعة التى منها هذا الاقتدار قوله وتصوره اى وكاضا فتصورة ما يصدر فيه باختياره
لانها هى المعونة لا نفس الصورة الحاصلة وكذا الحال فى الباقين فان النجار اذا لم يتصور السرير لا يمكن صدوره عنه
اذ قد تقرر ان الفعل الاختيارى لا يمكن صدوره بلا شعور به قوله يفعل بها فيها اى يفعل الفاعل بتلك الالة فى تلك
المادة فان الموقوف عليهما لا يتاتى بدونها قطعا قوله ويصح ان يكلف الظاهر ان التقديم قوله عند استجماعها على
قوله يصح يفيد اختصاص كل واحد من الصحتين باستجماع تلك الامور الاربعة وتوقفه عليه وتوقف الصحة الثانية
وهى صحة ان يتكلف الرجل باتباع الفعل واحداثه على استجماع تلك الامور الذى يوصف الرجل به عنده بالاستطاعة
بمعنى سلامة الاسباب والالات ظاهر على مذهب من لا يجوز التكليف بما لا يطاق نحو الماتريدية والمعتزلة واما
على مذهب من يجوزه كالاشاعرة فينبغى ان يراد بالفعل ما يفعل القوة لا الفعل بمعنى الاثر الصادر فان الاشاعرة
وان قالوا بامكان تكليف العاجز لا يقولون بوقوعه بالفعل فيصح ان يقال على مذهبهم صحة وقوع التكليف
بالفعل موقوفة على استجماع تلك الامور ولا تكون الا عنده فان الاستطاعة بالمعنى المذكور مناط وقوع التكليف
بالفعل اتفاقا بيننا وبينهم ومناط ايضا لنفس جوازه عندهم لا عندنا وغير الضرورية تحصيل ما يتيسر به الفعل
اى جعله صالحا للفاعل لانه المعونة لا تحصيل الفاعل اياه قوله او يقرب الفاعل الى الفعل كالترغيبات ووعد
المثوبات على فعله والايعاد بالعقوبات على تركه قوله وهذا القسم وهو المعونة الغير الضرورية لا يتوقف عليه صحة
التكليف بل يتوقف عليه تيسره فقط فاشتراطه فى اكثر الواجبات المالية انما هو للتيسير لا للتوقف وقوع التكليف بالفعل
عليه فانه لو توقف ذلك عليه لما كلف المريض بالصلوة قوله والمراد طلب المعونة فى المهمات كلها او فى العبادات بمعنى
ان حذف ما يقتضيه قوله نستعين من المفعول بواسطة حرف الجر ليس من حيث انه لا يكون تعلقه بالمفعول مرادا
بان يتوجه القصد الى نفس الفعل فقط ويعبر عنه بتنزيل المتعدى منزلة اللازم فان تعلقه بالمفعول مراد وحذف
المفعول مع كون تعلق الفعل به مرادا يكون لاحد السببين وهما قصد تعميم المفعول وقصد الاختصار وذلك لانه
اذا حذف المفعول وكان مرادا فاما ان يكون المراد المفعول العام حتى يقيد كل ما يصح ان يكون مفعول ذلك الفعل
فهو قصد التعميم واما ان يكون المراد الخاص فلا بد من قرينة مخصصة وهو قصد الاختصار وحذف المستعان
فيه ههنا يجوز ان يكون لقصد التعميم وان يتناول كل مستعان فيه بناء على ان الحمل على بعض دون بعض ترجيح
بلا مرجح مع اقتضاء المقام زيادة المبالغة فالعموم مستفاد من الحذف بمعونة المقام ويدخل فيه اداء العبادات دخولا
اوليا ويجوز ان يكون لمجرد الاختصار مع وجود القرينة للمراد وهو تقييد فعل الاستعانة بالعبادة وطلب المعونة فى
اداء العبادات وتلك القرينة هى اقتران الفعل بالعبادة مع ظهور احتياجها الى الاعانة عليها ورجحه صاحب
الكشاف اذ باعتباره تتناسب الجمل وينتظم بعضها ببعض حيث دل واياك نستعين على طلب الاعانة على العبادة
المدلول عليها بالجملة السابقة فصار اهدنا بيانا للاعانة المطلوبة فانتظمت الجمل الثلاث انتظاما تاما واذا
جعلت الاستعانة عامة لم يكن اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة والمعونة مخصوصة بالعبادة فلم يكن الاتصال
بين الجمل بتلك المثابة قوله والضمير المستكن فى الفعلين للقارى ومن معه اذ لا يجوز ان يكون للتعظيم لانه لا يليق
بمقام اظهار الخضوع والتذلل وان كان للقارى وهو شخص واحد والمستكن فيه ضمير الجمع فلا بد ان يكون معه
غيره وذلك الغير فيه ثلث احتمالات على حسب اختلاف احوال القارى فان القارى ان كان فى الصلوة المكتوبة اما
ان يكون منفردا او مع الجماعة فان كان منفردا يكون من معه الحفظة وان كان مع الجماعة فمن معه حاضرو
صلاة الجماعة وان كان خارج الصلوة يكون من معه سائر الموحدين فعلى هذا يكون عطف قوله وحاضرى صلوة
الجماعة على ما قبله بالواو دون او مبنيا على اشتراكهما فى الابتناء على تقدير واحد وهو تقدير كون القارى فى الصلوة
وما بعدها مبنى على تقدير اخر قسيم له او نقول المقصود الاصلى من انزالها قراتها فى الصلوة وحال المصلى منحصر فى
احتمالين الانفراد والاجتماع فيكون ما قبل او ح بالنظر الى الصلوة بالجماعة وما بعده بالنظر الى كون القارى

خارج الصلوة ولم يتعرض لاحتمال كون القارى منفردا فى الصلوة بناء على ان شان المؤمن ان لا يصلى وحده بلا ضرورة
قوله ادرج عبادته الى اخره استيناف لبيان نكتة العدول عن الافراد الى الجمع قوله لعلها تقبل الى اخره اى رجاء قبول
عبادته ببركة الجماعة ويجاب الى حاجته لان رد الكل بعيد لان فيهم من لا ترد عبادته ولا حاجته وكذا قبول البعض و
رد البعض لانه لا يليق بكرم ارحم الراحمين ولانهم قوم لا يشقى جليسهم ولان من باع عشرة عبيد بصفقة واحدة ووجد
المشترى فى بعضهم عيبا ليس له الا قبول الكل ورده فاذا العبد عرض على رب العالمين جميع عبادات العابدين وحاجات
جميع المحتاجين فاللايق بمزيد الكرم وكمال الرحمة ان يقبل عبادة الكل ويفهم فى حاجاتهم ويندفع به اشكال الناشئ
من الحصر فى قوله اياك نستعين وجه الاشكال انه لا اسئل الا وهو مستعين بغيره تعالى فكيف يصح من كل قارى ان
يدعى تخصيص استعانته به تعالى حتى قال مالك بن دينار رح لولا ان هذه الاية امر من الله تعالى لما قرأتها قط لعدم
صدقى وروى ان العبد اذا قرأ هذه الاية يقول الله تعالى كذبت لو كنت اياى تعبد لم تطمع فى غيرى ولم تلتفت الى سواى
ولو كنت تستعين لم ترفع حوايجك الى ذليل مثلك ولم تسكن الى مالك وكسبك ووجه الاندفاع ان يقال عدل الافراد
الى الجمع تغليبا للمخلصين فى العبادة والاستعانة على غيرهم فيندفع الاشكال لانه انما يلزم اذا افرد اللفظ او اعتبر
غير المخلصين وبالاستقلال واذ لا فلا وقال الامام قدرة العبد اذ لم تكن صالحة للفعل والترك امتنع ان يصدر عنه
منفعلا وان كانت صالحة لهما امتنع ان تصير تلك القدرة مصدرا للفعل دون الترك الا لمرجح وذلك المرجح ان كان من
العبد عاد البحث فيه فتسلسل وان لم يكن من العبد فهو من الله تعالى فخلق تلك الداعية الخالصة عن المعارض
هو الاعانة وهو المراد من قوله واياك نستعين بعد الاجادة على عمل الطاعة والعبادة وهو المراد من ربنا لا تزغ
قلوبنا بعد اذ هديتنا اى لا تخلق فى قلوبنا داعية تدعونا الى العقائد الباطلة والاعمال الفاسدة وهب لنا من لدنك
رحمة وهذا الرحمة هى خلق الداعية التى تدعوا الى الاعمال الصالحة والعقائد الحقة فهذا هو المراد من الاعانة والاستعانة
فى قوله تعالى واياك نستعين ومن لم يقل بهذا القول لم يفهم معناه البتة واذا ثبت هذا ظهر وجه ما ورد فى
الحديث القدسى من ان العبد اذا قال اياك نعبد واياك نستعين يقول الله تعالى هذه بينى وبين عبدى ولعبدى ما سئل
فان الذى منه تعالى هو خلق الداعية الجازمة والذى هو من العبد هو ان عند حصول مجموع القدرة والداعية يصدر
الاثر عنه وهذا الكلام دقيق لا بد من التامل فيه انتهى كلامه قوله وقدم المفعول للتعظيم والاهتمام به يفهم من
جعل الاهتمام وجها مستقلا كالتعظيم والدلالة على ان المراد به هو الاهتمام المخصوص العارض لخصوص المرجوع اليه بحسب
اعتناء القارى به من حيث انه معبود بالحق متميز بالحق بصفات الكمال مستحق لغاية الخضوع والتذلل مول ومفيض
لجميع الالاء والنعماء فانه نصب عين المؤمن لا سيما عند الشروع فى اخلاص العبادة الذى لا يتاتى الا بعونه وتوفيقه
ولو كان المراد به الاهتمام المطلق لم يصح جعله وجها مستقلا بل يجب ان يفسر وجه الاهتمام ويبين السبب الموجب له انه
هو التعظيم والدلالة على الحصر فانه لا يكفى ان يقال قدم للعناية والاهتمام من غير ان يذكر من اين كانت تلك العناية
ولم كان اهم كما صرح به الشيخ عبد القادر قوله وتقديم ما هو موجود مقدم فى الوجود وهو مبدا الكائنات باسرها
فانه كان الله ولا شئ معه قوله والتنبيه على ان العابد الى اخره هذا الوجه مختص بتقديم اياك على نعبد قوله انما يحق
اى يثبت ويتحقق قوله الا من حيث انها ملاحظة له اى الا من حيث ان ملاحظة نفسه وحال من احوالها ملاحظة
لجناب القدس قوله ومنتسبة اليه عطف تفسيرى بقوله ملاحظة ولذا تركوا الواو فيه فى بعض النسخ ولهذا المعنى
قيل من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثانى ومن اراد العرفان انما يريد المعروف والاستغراق فى ملاحظة جنابه قوله
ولذلك اى ولابتناء الوصول على الاستغراق والغيبة المذكورين فضل قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لابى بكر رض اذ هما
فى الغار لا تحزن ان الله معنا على قول موسى عليه السلام ان معى ربى من حيث ان الحبيب عليه السلام قدم ذكر مولاه
على ذكر نفسه والكليم عليه السلام عكس ذلك فى كلامه لكن وافق فى اخره حيث قال ربى بتقديم الرب على ياء المتكلم
قوله وكرر الضمير ولم يقل اياك نعبد ونستعين للتنصيص على تخصيصه بالاستعانة فان العطف وان كان مفيدا

له الا انه ليس كالتكرير في كونه تنصيصا عليه لاحتمال ان يكون الحصر باعتبار الجمع بينهما فيصح وجود كل منهما في غيره تعالى فاذا كرر اندفع الاحتمال فان قيل استعان لا يتعدى بنفسه بل بالباء فكيف قيل واياك نستعين قلنا ذكر صاحب القاموس في تفسيره انه يتعدى بنفسه وبالباء ويجوز ان يكون من قبيل الحذف والايصال قوله وقدمت العبادة على الاستعانة ههنا مقامان الاول بيان ان العبادة والاستعانة لاي مناسبة جمع بينهما فوجهه ان العبادة امر يتقرب به العباد الى ربهم والاستعانة طلب ما يحتاجون اليه من جهة الرب وهو اعانته اياهم في حوائجهم ومهماتهم ولا يخفى ان تقربهم اليه وطلبهم منه بينهما تناسب غاية التناسب فجمع بينهما لذلك والمقام الثاني بيان انهما بعد ما جمع بينهما لم قدمت العبادة على الاستعانة مع ان العبادة فعل العبد تقربا الى مولاه والاستعانة طلب الفعل المولى فكان الظاهر ان تقدم الاستعانة عليها فبينه بوجهين الاول ما ذكره بقوله ليتوافق رؤس الاي كما قدم هرون على موسى لذلك والثاني ما اشار اليه بقوله ويعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى الاجابة فانه يفهم ان الاستعانة طلب الحاجة والعبادة وسيلة اليها قدم الوسيلة على مجرى العادة ليستحقوا الاجابة فان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة انسب لكونه اعون على الاجابة الحاجة على استحقاق المحتاج وهذا الكلام ظاهر على تقدير ان يكون المراد من الاستعانة طلب المعونة في المهمات كلها وقد اختاره المص بقرينة تقديمه في الذكر على الاحتمال الاخر فان كون العبادة وسيلة الى طلب المعونة في المهمات امر معقول واما اذا كان المراد منها طلب المعونة في اداء العبادات وهو الاحتمال الثاني فكون العبادة وسيلة الى الاستعانة بهذا المعنى غير معقول لان الاستعانة على العمل انما تكون قبل الشروع في العمل وكون العمل وسيلة اليها يستلزم تقدمه عليها وانه دور باطل الا ان يقال العبادة التي جعلت وسيلة غير العبادات المستعان عليها والمعنى واياك نستعين في العبادات التي هي غيرها شرعنا فيه وجعلت وسيلة متقدمة على هذه الاستعانة والطلب ولا يخفى بعده لان العبادة ان توقفت على الاعانة فما وجه الشروع فيها قبل الاستعانة وان لم تتوقف عليها فما وجه الاستعانة ويمكن ان يقال انها تتوقف على الاعانة والذي شرع فيه انما تحقق لحصول المعونة والمطلوب ادامة تلك المعونة ليتقوى بها ويتمكن على امتثال ما شرع فيه لمعونته وتوفيقه وعلى تقدير ان يراد بالاستعانة طلب المعونة في المهمات يرد ايضا ان يقال ان العبادة ايضا من جملة تلك فتكون الاستعانة مقدما على الشروع فيها ايضا فكيف تكون ايضا وسيلة الى الاستعانة بذلك المعنى فلا بد ان العبادة المشروع فيها غير المهمات المستعان عليها من العبادة وغيرها الى اخر الكلام فلينا مل قال الامام لقائل ان يقول الاستعانة على العمل انما تحسن قبل الشروع في العمل وههنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقيبه واياك نستعين في الحكمة فيه وجوابه من وجوه الاول كانه يقول شرعت في العبادة فاستعين بك في تمامها فلا تمنعني من تمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها والثاني كان الانسان يقول يا الهي اتيت بنفسي الا ان لي قلبا يفر مني فاستعين بك في احضاره فانه لا يمكنني احضاره الا باعانة منك كما قال صلى الله عليه وسلم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن ثم ذكر وجوها اخر الى ان قال والخامس ان قوله اياك نعبد يقتضي حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله تعالى وذلك يورث العجب فاردف بقوله واياك نستعين ليدل ذلك على ان الرتبة الحاصلة بسبب العبادة ما حصلت من قوة العبد انما حصلت باعانة الله تعالى فالمقصود من قوله واياك نستعين ازالة التعجب وافناء تلك النخوة والكبر انتهى كلامه ولا يخفى ان ما ذكره المص بقوله واتوا الاوجه الخامس للامام ونسبة المص الى نفسه اشارة الى انه وجه مرضي عنده التبجح بتقديم الجيم على الحاء الفرح والسرور وفي الصحاح البجح الفرح وقد بجح بالشيء وبجح ايضا بالفتح لغة ضعيفة فيه وبجحه انا تبجيحا فتبجح اي فرحته ففرح قوله ولا ستتب له اي لا تهيا ولا يتم قوله وقيل الواو للحال ضعفه لان المضارع المثبت اذا وقع حالا يجب خلاوه عن الواو بل يكون ارتباطه بالضمير وحده يقال جاءني زيد يركب قال ابن الحاجب في الكافية والمضارع المثبت بالضمير وحده وقال الرضي استرابادي في شرحه وذلك لان المضارع على وزن اسم الفاعل لفظا وبتقديره معنى فجاءني زيد يركب بمعنى جاءني زيد راكبا ولا يصلح للحال وضعا وبين الحالين تناسب وان كانا في الحقيقة مختلفين فاستغنى عن الواو وقد سمع قمت واصك وجهه اما لانها جملة وان شابهت المفرد واما لانها بتقدير وانا اصك وجهه فتكون

جملة اسمية

جملة اسمية تقديرا انتهى كلامه فظهر بهذا ان كون واياك نستعين حالا مبني على الاستعمال النادر وقول ضعيف فلذلك ضعفه المص قوله بيان المعونة المطلوبة بمعنى انه جملة استينافية واقعة جوابا عن سؤال نشا من قوله واياك نستعين سواء كان المطلوب الاعانة في اداء العبادات خاصة او في المهمات كلها فكانه قيل كيف اعينكم فيما ترونه من العبادات او في عموم المهمات فاجيب ارشدنا طريق المومنين في ذلك حتى تكون سيرتنا في ملابسة الطاعات او في تحصيل المهمات مطلقا موافقا لسيرتهم في اخلاص النية وكون المقصود من جميع ذلك رضا الرحمن فعلى هذا يكون ترك العطف لكمال الاتصال قوله وافراد لما هو المقصود الاعظم اي ويجوز ان يكون طلبا ابتدائيا لا تعلق له بما قبله تعلق البيان افرد من جملة ما يصح ان يكون مطلوبا للانسان ما هو اعظم المطالب وهو الهداية لاقوم السبيل الموصلة الى مرضاة الله تعالى فيكون ترك العطف لكمال الانقطاع بين الجملتين لاختلافهما خبرا وانشا قوله دلالة بلطف اي للمدلول لكون المدلول عليه نافعا له يصلح به حاله فان الهداية في اللغة بمعنى الارشاد وهو عين اللطف وكل ما ذكر في تفسيرها اذا تومل يوجد راجعا اليه نقل عن الراغب ان الهداية دلالة بلطف ومنه الهداية وخص ما كان دلالة بهديت وما كان اعطا باهديت قوله ولذلك اي ولاعتبار اللطف في معناها تستعمل في الخير فورد عليه قوله تعالى فاهدوهم الى صراط الجحيم فان الهداية استعملت فيما هو عذاب وضر للمدلول وليس بلطف وخير فاجاب بانه ليس على حقيقته بل وارد على التهكم مثل قوله تعالى فبشرهم بعذاب وقيل انه ليس من الهداية بمعنى الدلالة بل من الهداية بمعنى التقديم والمعنى قدموهم اليه يقال اقبلت هوادي الخيل مقدماتها وهوادي الجبال وجوهها واعناقها قال الجوهري بعد ذلك ان الهداية تكون بمعنى الارشاد والدلالة وهداه اي تقدمه قوله ومنه الهدية يعني انها ماخوذة من لفظ الهداية فان الهدى والهدية فعيل وفعيلة من لفظ هداه اليه الا انها مستعملة بطريق التجوز في العطية التي تقدم امام الحاجة تشبيها لها بالهادي الذي يتقدم على المهدي بالنصح والارشاد نقل عن الاساس ومن المجاز هداه بمعنى تقدمه كما يتقدم الهادي على المهدي ومن اهدى اليه هدية لانها تقدم امام الحاجة ومنه ايضا هوادي الوحش للتي تجري قدام الوحش والوحش خلفها ومنه ايضا الهادية وبمعنى العنق لانه قدام البدن قوله والفعل منه هدى توطئة لما بعده وهو ان الاصل فيه ان يتعدى الى مفعوله الاول بنفسه والى الثاني بواسطة حرف الجر وهو اما الى واللام كقوله تعالى وانك لتهدي الى صراط مستقيم وقوله ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وقوله يهدي الله لنوره من يشاء والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وعدي الى كلا مفعوليه في الاية بنفسه الاول ضمير المتكلم مع غيره ويستعمل في المعظم نفسه ايضا والثاني الصراط والفاء في قوله فعومل فصيحة اي اذا كان الاصل ما ذكر علم انه من قبيل الحذف والايصال وانه عومل ههنا معاملة اختيار في قوله واختار موسى قومه سبعين فانه قد يتسع فيما يتعدى بواسطة حرف الجر فيحذف الحرف ويعدى بنفسه فاصل اهدنا الصراط اي اهدنا الى الصراط او للصراط ثم حذف قال الجوهري هديته الطريق والبيت هداية اي عرفته هذه لغة اهل الحجاز وغيرهم يقولون هديته الى الطريق والى البلد حكاها الاخفش انتهى كلامه وهذا صريح في ان التعدية بنفسه ايضا لغة اصلية لبعض الطائفة وكلام المص مبني على لغة غيرهم وليت شعري انه لم حمل الكلام على الاتساع مع عدم الاحتياج اليه ويفهم من كلامه انه لا فرق بين المتعدي بنفسه وبالحرف بحسب المعنى وفرق بعضهم بينهما بان ما بالحرف انما يقال اذا لم يكن المهدي في ذلك فوصل اليه بالهداية وما بدونها لمن كان فيه فازداد وثبت ولمن لا يكون فيه فوصل وبعضهم بان معنى الاول الدلالة على ما يوصل الى المطلوب فيسند تارة الى القران كقوله تعالى يهدي للتي هي اقوم وتارة الى النبي صلى الله عليه وسلم وانك لتهدي الى صراط مستقيم ومعنى الثاني الايصال الى المطلوب ولا يكون الا فعل الله تعالى فلا يسند الا اليه قوله الاول افاضة القوى الى اخره فان قيل يجب ان الدلائل مقدم على افاضة القوى فكيف يصح جعلها اول الاجناس المرتبة التي تحتها انواع لا تحصى عددا قلنا ليس المراد من الترتيب الذي بين تلك الاجناس ترتبها في حد ذاتها وبحسب المراد ترتبها بحسب الاهتداء بها فان الاهتداء بالدليل العقلية انما يتاتى بعد افاضة تلك القوى واستعمالها وكذا الاهتداء بالكتب المنزلة وتبليغ الرسل اياها انما ياتي بعد الاهتداء بالدلائل العقلية المؤدية الى تصديق الرسل المؤيدين بالمعجزات الباهرة وكذا الاهتداء باراءة الله تعالى الاشياء كما هي انما يكون بعد الاهتداء ببيان الكتب وتبليغ الرسل قوله والحواس

والحواس الباطنة انكر المتكلمون اياها لابتنائها على هذيانات الفلاسفة من نفي الفاعل المختار والقول بان الواحد لا يصدر عنه
الا الواحد فالظاهر اللايق للمصنف ان لا يتعرض لها قيل وغاية ما يمكن في توجيه تعرضه بها ان القول بثبوتها لا ينافي انكار المتكلمين
اياها فانهم انما ينكرون ثبوتها المبتني على ما ذهبوا اليه من الهذيانات حتى لا يكون امر واحد مصدر الاثر من مختلفين
بل يكون كل واحد منها مصدر الاثر مغاير الاثر الاخر والمصنف لا يقول بثبوتها على هذا الوجه بل يثبتها على وجه تكون الات
للاحساس وادراك الجزئيات كالمشاعر الظاهرة والمدرك للجميع والحافظ له ليس الا النفس وثبوتها على هذا القدر من الوجه
لا ينافي شيئا من اصول الدين واخر المشاعر الظاهرة وهي الحواس الخمس الظاهرة ليعدها عن القوة العقلية قوله بين الحق
والباطل اشارة الى اهتداء بالات الدلائل بحسب القوة النظرية قوله والصلاح والفساد اشارة الى اهتداء بحسب القوة العملية
قوله واليه اشار حيث قال وهديناه النجدين اي نصبنا له دليلي الخير والشر وطريقي الحق والباطل والنجد الطريق المرتفع شبه
به الدليل الواضح فانه لوضوحه كل واحد كانه موضع مرتفع يرى لكل ناظر قوله واياها عنى بقوله وجعلناهم ائمة
يهدون بامرنا وقوله ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم يعني انه تعالى عنى بقوله الاول هدايته بارسال الرسل وبقوله الثاني
وبقوله الثاني هدايته بانزال الكتب فان قيل الايتان انما تدلان على كون الرسل والقران نفسهما هاديين لا على كونه تعالى
هاديا بهما فما وجه قوله واياها عنى قلنا هما من قبيل اسناد الفعل الى الالة فلا اشكال لانه اذا كان المراد هدينا بهم
وبانزال القران يصح الحصر المستفاد من تقديم المفعول في قوله واياها عنى بلا خفاء قوله واياه عنى بقوله اولئك الذين
هدى الله فبهديهم اقتده وجه الحصر والاستشهاد انه حصر الهداية فيهم بدليل ما في المطول من ان المعرف بلام الجنس
ان جعل خبرا فهو مقصور على الابتداء نحو زيد الامير وعمرو الشجاع والموصول الذي قصد به الجنس في باب القصر بمنزلة
المعرف بلام الجنس انتهى ومعلوم ان الاجناس الثلاثة المتقدمة للهداية ليست بمخصوصة فيهم فيعلم ان المراد منها الجنس
الرابع منها قوله والذين جاهدوا فينا وجه الاستشهاد به انه اثبت لهم الجهاد على لفظ الماضي واوقع ضمير التعظيم ظرفا
له على المبالغة اي في سبيلنا ووجهنا مخلصين لنا ولا يخفى ان مثل هذه المجاهدة انما تتحقق بعد حصول المراتب السابقة
لاجناس الهداية ثم قال بعده لنهدينهم سبلنا على لفظ الاستقبال وصرح بلفظ سبلنا علم ان المراد بالهداية المتفرعة
على المجاهدة جنس اخر من اجناس الهداية غير الذي حصل اولا قوله ويريهم الاشياء كما هي في نفس الامر قوله بالوحي متعلق بنكشف
او يريهم قوله فالمطلوب اما زيادة ما منحوه الى اخره جواب ما يقال كيف يصح ممن حمد الله تعالى وخص الحمد به ووصفه بما
يليق به من صفات الكمال وخصه بالعبادة والاستعانة ان يطلب الهداية مع انه طلب تحصيل الحاصل من حيث ان من هذا
شانه يكون مهتديا بالضرورة فطلبه الهداية طلب لتحصيل الحاصل وهو محال واشار الجواب بقوله فالمطلوب اي اذا
انقسمت الهداية الى الاجناس المذكورة وكان اكثرها حاصلا للطالب فمطلوبه بقوله اهدنا اما الزيادة على ما اعطوه
من الهدى والثبات عليه اي مجموع الامرين بناء على ان قوله والثبات مرفوع معطوف على قوله الزيادة وتحقيق الجواب
على هذا ان الحاصل الذي اعطوه هو اصل الهداية والمطلوب هو الهداية الكاملة لاطلاق اللفظ وطلب الكمال يستدعي
طلب الزيادة على ما كان حاصلا حين الطلب من اجناس الهداية يستدعي طلب الثواب عليه ايضا لان استمرار الحاصل
في الازمنة الاتية من قبيل الكمال ايضا والزيادة وان كان من جنس المزيد عليه الا ان الثبات على ما حصل من الهداية امر
خارج عن المعنى الذي وضع له لفظ الهداية ومجموع الداخل والخارج فيكون اهدنا مجازا قوله او حصول المراتب المرتبة
عليه اي ما منحوه فان لكل جنس من الاجناس المذكورة مراتب فان القوة العقلية مثلا تتفاوت شدة وضعفا وكذا
الاستدلال بالادلة العقلية والاهتداء باقوال الرسل ومعاني الكتب لا سيما الجنس الرابع فانه له عرضا عريضا اثبت
له المتصوفة مراتب المكاشفة ثم المشاهدة ثم المعاينة ثم مراتب اخرى من الاتصال والانفصال والفناء والبقاء فيكون
اهدنا مجازا عن حصول تلك المراتب من باب ذكر السبب وارادة المسبب كذا قيل والظاهر انه لا يلزم من كون حصول
ما سبق من المراتب المترتبة لجنس الهداية شرطا لحصول ما بعده من المراتب ان تكون الهداية المطلقة التي هي الداخلة في مفهوم
اهدنا سببا لذلك الحصول المطلوب حتى تكون اهدنا مجازا من باب ذكر الهداية في نفسه بان يحصل ذلك الجنس الحاصل

في ضمن انواع

في ضمن انواع اخر وافراد اخر له غير الانواع والافراد التي حصل بحصولها او بان يزداد بحسب الكيفية بان يشتد ويقوى
وبقوله او حصول المراتب المترتبة عليه حصول جنس لم يحصل بعد مرتب على ما حصل من اجناس الهداية ولو كان المراد ما
ذكره هذا القائل لكان الظاهر ان يقال اما الزيادة على ما منحوه بزيادة كلمة على كما زادها في قوله او حصول المراتب المرتبة
عليه وقوله اهدنا مجاز على الاول كما مر وحقيقة على الثاني لان المراتب المرتبة على ما حصل من اجناس الهداية من جملة اجناسها
ايضا ولا شك ان اطلاق لفظ الجنس العالي على الاجناس السافلة من قبيل الحقيقة وفي بعض النسخ او الثبات بكلمة او مكان
الواو وهو الموافق للكشاف وتقرير الجواب على هذا ان الحاصل اما هو بعض اجناس الهداية والمطلوب اما زيادة ذلك الجنس
الحاصل بزيادة افرادها او كيفيتها واما الثبات على ما حصوله واما حصول اجناس اخر مرتبة على ما منحوه فقوله اهدنا
على الاول والثالث حقيقة لان المطلوب على التقديرين من جنس الهداية فلم يستعمل اللفظ في غير ما وضع له والزيادة
في الاول خارج عما استعمل فيه لفظ اهدنا مدلول عليه بالقراين وان اعتبر داخلا فيه كان مجازا على الاول وعلى الثاني
مجاز قطعا لان الثبات على الشيء غير ذلك الشيء ولذا قالوا الامر بالقيام مثلا للقائم مجاز عن طلب الدوام فاضمحل
ما قيل من ان جعل الثالث وجها اخر مغايرا للاول تعسف اذ لا فرق بينهما لظهور الفرق بينهما بما ذكرنا من ان الاول
زيادة الجنس الحاصل في نفسه لا زيادة عليه قوله فاذا قاله العارف بالله الواصل الى اقصى مراتب السير الى الله تعالى
وفيه اشارة الى ان ما سبق وجوه الجواب وما ذكره من الاتصال والفناء وبعد انقطاع مبتدى السير في الله وهو لا ينقطع
ولا يتناهى واليه اشار بعض العارفين بقوله شربت الحب كاسا بعد كاس فما نفد الشراب ولا رويت والظاهر ان قوله
لتمحو بتاء الخطاب وان كان بياء الغيبة يكون الضمير للسير قوله ظلمات احوالنا وغواشي ابداننا اي ظلمات قلوبنا
الناشية من الاحوال العارضة لنا حينا بعد حين بمقتضى البشرية والحجب الناشية من تعلق الارواح بالابدان والقوى
المتداعية الى الغفلة التي لا تليق بالواصلين فان حسنات الابرار سيئات المقربين قال صلى الله عليه وسلم انه ليغان
على قلبي واني لاستغفر الله في كل يوم مائة مرة قوله يتشاركان لفظا ومعنا اما لفظا فظاهر واما معنى كل منهما
طلب الفعل ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل يريد انه لا يشترط في الامر العلو الحقيقي في الامر وفي الدعا السفالة الحقيقية
في الدعا فان بناء استفعل قد يكون لعد الشيء متصفا بمعنى اصل الفعل الذي هو ماخذ البناء وان لم يكن متصفا به
في نفس الامر نحو استحسنه واستعلى وكون صيغة التفعل للتكليف ظاهر مشهور فاذا قال العالي لمن دونه افعل
كذا متسفلا ومتواضعا له يسمى قوله هذا دعا واذا قال الادنى لمن هو اعلا منه مستعليا ومستكبرا يكون قوله هذا
امرا قوله وقيل للمهتدي اي يجب ان يكون الامر اعلا مرتبة والداعي اسفل منه حقيقة ولا يكفي الاستعلاء والتسفل وهو
ضعيف كما تقرر في الاصول وذهب اليه جمهور المعتزلة فكانه يشترط السابلة بيان لوجه تسمية الطريق بالسراط اي
بتبليغ سالكي السبيل والمسافرين والسابلة ابناء السبيل المختلفة في الطرقات لحوائجهم وقيل الاولى في التعليل ان يقال
لانهم يسرطون السبيل او هي يسرطهم وكذا في تسميتها باللقم لانها تلقمهم وهم يلتقمونها كما يقال اكلته المفازة اي اضمرته
او اهلكته واكل هو المفازة اذا قطعها في الصحاح اللقم بفتح اللام والقاف وسط الطريق واللقم بسكون القاف الابتلاع
وكذا الالتقام قوله والصراط من قلب السين صادا يعني ان اصل الصاد سين وابدلت صادا ليطابق الطا فان كلا
منهما من الحروف المطابقة وهي اربعة الصاد والضاد والطاء والظاء والسين من المنخفضة وفي الجمع بينهما بعض
الثقل قوله بالاصل وهو السين قوله وهو اي الصراط بالصاد لغة قريش اي هم يستعملونه وهو لا ينافي كون الصاد
بدلا من السين والسراط لغة بني قيس ولم ترسم في الامام وهو مصحف عثمان رضي الله عنه الا بالصاد مع اختلاف قراتهم قيل
هذا يدل على ان جميع السبعة غير ثابت في الامام وقد صرحوا انه لا بد في القرانية وفي جريان احكام القران من جواز
الصلوة ونحوه من امور ثلثة صحة سنده وثبوته في واحد من المصاحف العثمانية التي هي ائمة سائر المصاحف واستقامة
وجهه في العربية واذا كانت الثابتة في الامام هو الصراط لا غير لم يكن القراة بالسين والاشمام قراة القران واجيب بان
المراد بالثبوت تحقيقا واحتمالا بان يقع القراة ويكون ما وقع في رسم الامام بدلا من الاصل الذي قرئ به ثابتا في الامام

تقدير الكونه اصلا ما في الامام قال في النشر قولنا يعتبر الثبوت في الامام ولو احتمالا يعني به يوافق الرسم ولو تقديرا اذ موافقة الرسم قد تكون تحقيقا وهي الموافقة الصريحة وقد تكون تقديرا وهي الموافقة احتمالا ثم قال فانظر كيف كتبوا الصراط و المصيطرون بالصاد المبدلة من السين وعدلوا عن السين التي هي الاصل لتكون قراءة السين وان خالفت الرسم من وجه قد اتت على الاصل فتعتدلا وتكون غير السين مخالفة للرسم والاصل قوله وهو اي الصراط كالطريق في التذكير والتانيث اي كما ان الطريق يذكر ويؤنث كذا الصراط فالتذكير لغة تميم والتانيث لغة الحجاز فان استعمل مذكرا جمع على افعلة في القلة وعلى فعل في الكثرة نحو حمار واحمرة وحمر وان استعمل مؤنثا فقياسه ان يجمع على افعل نحو ذراع واذرع قوله والمراد بالصراط المستقيم طريق الحق سواء كان نفس ملة اهل الاسلام واجناسا وانواعا وافرادا تكون في تلك الملة وبالجملة معنى العبودية وقد استعمل الصراط المستقيم في هذا المعنى كما في هذا المعنى كما في قوله تعالى فاعبدوه هذا صراط مستقيم وهذا هو المطابق لتجنيس الهداية الى الاجناس الاربعة قوله فالمطلوب تمام زيادة ما منحوه الى اخره فهذا القول ارجح من ان يقال المراد به ملة الاسلام قوله وهو في حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة فانه اذا كان مقصودا بالنسبة فاذا ذكر تكون النسبة كانها مذكورة معه مرة ثانية وقد ذكرت اولا مع المبدل منه فان تكرير العامل في معنى تكرير النسبة وتاكيدها تحقيقا لمعنى المعبودية فيلزم التكرار حكما قوله وفائدته التاكيد الى اخره جواب سؤال يرد على جعل الصراط الثاني بدلا من الاول متحدا معه ذاتا وصدقا وتقرير السؤال ان الثاني لما كان متحدا مع الاول بحسب الذات كان الظاهر ان يذكر على طريق الاصالة والاستقلال بان يقال اهدنا صراط الذين انعمت عليهم لا على طريق التبعية والابدال لما فيه من الاطناب والاملال والجواب ان في البدل فائدتين الاولى تاكيد النسبة وتقريرها وذلك لما مر ان البدل في حكم تكرير العامل الحاصل بتكرير المعنى الواحد وبتكريره تكرر النسبة لا محالة والثانية ان في البدل توضيح المتبوع المذكور على سبيل الاجمال وتفسيره من حيث كونه مذكورا بعده في مقام التفسير والبيان وذلك يستلزم كون المبدل بين واوضح في الاتصاف بما وصف به المبدل منه اذ لولاه لما صح كونه مفسرا له فكذلك فاد البدل ههنا التنصيص على ان صراط المسلمين علم في الاتصاف بالاستقامة وان المشهود عليه بالاستقامة على اكد وجه ابلغه هو لا غيره على ان قوله على اكد وجه متعلق بالمشهود عليه ويجوز ان يتعلق بالتنصيص وقوله لانه جعل تعليل التنصيص بملاحظة ما بعده من القيود فانك اذا قلت هل ادلك على اكرم الناس وافضلهم فلان يكون هذا القول ابلغ في وصفه بالكرم والفضل من قولك هل ادلك على فلان الاكرم الافضل لانك لما تثنيت ذكره بان ذكرت مجملا اولا ومفصلا ثانيا واوقعت الفضل تفسيرا وايضاحا للمجمل الذي هو الاكرم الافضل فقد جعلته علما في الكرم والفضل فكانك قلت من اراد رجلا جامعا للخصلتين فعليه بفلان فهو الشخص المعين لاجتماعهما فيه وهذا معنى قوله فكانه من البين الذي لا خفاء فيه ان الطريق المستقيم ما يكون طريق المؤمنين فان قلت البدل لو كان فيه تاكيد النسبة وايضاح المتبوع لدخل في هذه التاكيد وعطف البيان لان التاكيد تابع يقرر امر المتبوع في النسبة والشمول وعطف البيان تابع موضح متبوعه فيلزم ان يكون البدل تاكيدا او عطف بيان وانه باطل اجيب عنه بان البدل هو المقصود بالنسبة والمبدل منه توطية لذكره بخلاف البيان والتاكيد فان المقصود بالنسبة فيهما هو المتبوع ويتمايزان يكون احدهما لتقرير امر النسبة والاخر لتوضيح المتبوع والبدل وان كان مفيدا للتقرير والتوضيح المذكورين الا ان النسبة الى المتبوع ليست مقصودة فيه بل المقصود هو النسبة الى التابع فقط فهذه التوابع انما تختلف في مثل هذا المقام بالاعتبار واعلم ان قوله في الاول طريق المسلمين وههنا طريق المؤمنين يدل على اتحاد الايمان والاسلام عنده كما هو المختار عند الجمهور الحنفية والمعتزلة وبعض اهل الحديث لكنه قال في شرح المصابيح في اول كتاب الايمان ان الاسلام هو الانقياد والاذعان يقال اسلم واستسلم اذا خضع واذعن ولذلك اجاب صلى الله عليه وسلم عن قوله ما الاسلام بالاركان الخمسة وعن قوله ما الايمان بقوله ان تؤمن بالله الى اخره وهذا تصريح بان الاعمال خارجة عن مفهوم الايمان وان الاسلام والايمان متباينان كما اشعر به قوله تعالى قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا واليه ذهب ابو الحسن الاشعري ثم نقل قول من يقول باتحادهما بقوله وقال بعض المحدثين وجمهور المعتزلة الايمان والاسلام عبارتان

عن معتبر

عن معتبر واحد ومجموع هو التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ورد عليهم بقوله ويرد عليهم انه سبحانه عطف على الاعمال الصالحة وللانتهاء من المعاصي على الايمان في مواضع لا يحصى ولو كانت الاعمال داخلة في الايمان لما حسن ذلك وعلى المحدثين خاصة انه لو كان كذلك للزم خروج الفاسق بفسقه عن عداد المؤمنين كما قاله المعتزلة لكنهم اشد الناس انكارا لهذه المقالة وقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام يدل على ان الشرايع المغايرة للاسلام غير مقبولة ولا متعبد بها ولا يلزم بها ولا يلزم من ذلك ان ما ليس من قبيل الاعمال كذلك هذا كلام المص في ذلك الشرح وهو صريح في القول بتغايرهما فبين كلاميه في كتابيه تناف وتدافع وغاية ما يمكن في التلفيق بينهما ان يقال انه اراد بالتغاير التغاير بين مفهومي الايمان والاسلام وبالاتحاد اتحادهما بحسب الصدق فلا منافاة لان التغاير في المفهوم لا يستلزم التباين في الصدق بل يجوز ان يكون المتغايران في المفهوم متباينين صدقا كالانسان والناطق والاسلام والايمان من هذا القبيل فانه لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم وبالعكس يؤيده قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين قوله وقيل الذين انعمت عليهم الانبياء ولعل وجهه ان النبوة اجل ما انعم الله تعالى به على عباده واكمله فهي المرادة بالنعمة المدلول عليها بقوله انعمت لان المطلق ينصرف الى الكمال وهو معطوف على ما قبله من حيث المعنى فانه يدل على ان المراد بهم المؤمنون والايمان اكمل النعم لان المراد من النعمة ليس نعمة الدنيا وهو ظاهر وما سوى الايمان من النعمة الدينية لا يعتبر بدون الايمان واما نعمة الايمان فهي معتبرة غير مشروطة بساير النعم فكان نعمة الايمان اكمل النعم كلها فصراط المومنين هو المطلوب بقوله اهدنا صراط الذين انعمت عليهم قوله قبل التحريف والنسخ اي قبل ان يحرف التورية والانجيل وان يغيروا دينهم وقبل ان ينسخ شريعتهم وليس من قبيل اللف والنشر لوجود كل واحد من التحريف والنسخ في كل واحد من الفريقين قوله وهي في الاصل الحالة يستلذها الانسان لانها مصدر نعم عليشة ونعمة العيش طيبة ولينة فيكون بمعنى تلك الحالة ضرورة ثم اطلقت لما يستلذه الانسان من الامور الملائمة له المورثة لتلك الحالة اطلاقا لاسم السبب على المسبب ولا يخفى ان حق العبارة على ما يستلذه لان صلة الاطلاق في المشهور انما هي كلمة على دون اللام لكنه كانه قصد الاختصاص قوله من النعمة وهي اللين خبر بعد خبر لهي اي النعمة بكسر النون ماخوذة من النعمة بفتحها ولا وجه لجعل من النعمة بيانا لما يستلذه وهو ظاهر يقال نعم الشيء نعومة ونعمة اي صار ناعما لينا ثم كسرت النون فاطلقت للحالة الناعمة وطيب العيش ثم اطلقت لسببها الجوهري النعمة بالفتح التنعم يقال نعمه الله وناعمه فتنعم وامراة منعمة ومناعمة بمعنى انتهى جعل النعمة بالفتح اسما للاصابة وصيرورة الشخص ذا نعمة ويلزمه طيب العيش ولينه وفي بعض النسخ وهي الدين فكانه تصحيف اللين وفي بعضها فاطلقت ما يستلذه الانسان من نعمة الاسلام وهي اللين وهو مناسب لكون المراد بالذين انعمت عليهم المومنين ولايماني تخصيص النعمة بنعمة الاسلام والدين الاطلاق المستفاد من حذف مفعول انعمت عليهم لاجل الشمول لان نعمة الاسلام لاشتمالها على سعادة النشاتين هي نعمة كل النعمة فمن فاز بها فقد فاز بالنعم كلها قوله واشراقه بالعقل اي واضاءة الروح يقال اشرقت الشمس اي اضاءت وشرقت اي طلعت فان البدن وان تعلق به الروح لا يشرق ولا ينور ما لم يتايد بالعقل الذي يدرك به الكليات وساير القوى التي يستعين بها في ادراك الجزئيات قوله كالفهم الى اخره بيان لاشراقه وهو ادراك الكليات والجزئيات تصوريا كان او تصديقيا والفكر وهو ترتيب المعلومات لتحصيل ما ليس بمعلوم والنطق وهو التعبير عما في الضمير بلفظ يدل عليه ربه يحصل الاشراق والنعم الدنيوية الكسبية ثلثة اقسام لانها اما ان يتعلق بالنفس او بالبدن او بما هو خارج عنهما والاول تطهير النفس عن الاخلاق الذميمة والملكات الردية وتحليها اي تزيينها بالفاضلة منهما والثاني تزيين البدن بالهيئات العارضة لنفس البدن لتطهيرهم عن اوساخ البدن وقص الشارب والاظفار وحلق العانة ونحو ذلك والحلي بكسر الحاء جمع حلية والمراد بها العوارض المستحسنة المجاورة للبدن المنفكة عنه كلبس الثياب الفاخرة والثالث حصول المال والجاه فانه نعمة كسبية متعلقة بالانسان لا بنفسه فقط ولا ببدنه كالقسمين السابقين فظهر بهذا ان قوله حصول مرفوع عطفا على تزيين لا مجرور عطفا على الهيئات قوله والثاني وهو النعم الاخروية والعليون جمع علي وعلية بمعنى الغرفة وجمع بلا واحد كذا نقل عن القاموس والجوهري العلية والجمع العلالي واصلها عليون من علوت وقال بعضهم هي العلية بالكسر قوله ابد الاباد

اى دهر الداهرين وعصر الباقين ابدا كانه قال بتقى ما بقى دهر وداهر والمراد البقا الدائم قوله المراد اى المراد من النعمة المدلول عليها با نعمت عليهم هو النعمة الاخروية وهى وان لم تحصل بعد الا انه عبر عنها بلفظ الماضى لكونها متحقق الوقوع او المعنى انعمت عليهم فى علمك وحكمت عليهم بانهم منعم عليهم بقولك ولئك مع الذين انعم الله الاية قوله وما يكون وصلة الى نيله من النعم الاخر بفتح الخاء ومن بتبعيضية لا بيانية اى المراد بالنعمة المذكورة هى النعم الاخروية وما يكون وسيلة الى نيلها من النعم الدنياوية كتزكية النفس وتحليتها وهذا التخصيص ايضا لا ينافى الاطلاق الكائن فى انعمت بعين ما ذكرانفا وانما قلنا ان من تبعيضية من حيث هى اذ لا ينافيها المرور ولا من حيث تحققها فى ضمن جميع الافراد اذ لا يتصور المرور عليه بل المراد الحقيقة من حيث وجودها فى ضمن فرد لا بعينه اى على لئيم والجملة صفة له لا حال منه اذ ليس على التقييد المرور بحال السبب والاخبار بانه يحلم ويعفو عنه اى عن الذى يسبه حال المرور بل المعنى على ان له مرورا مستمرا فى اوقات متعاقبة على لئيم من اللئام كان دابه وعادته ان يسب الشاعر ومع ذلك يعرض عنه ويحلم تكرما من المقابلة بمثله فانه ادل على اغماضه عن السفهاء واعراضه عن الجاهلين من ان يجعل يسبنى حالا مبنية لهيئة الفعل ويكون المعنى انى اغمض عن لئيم امر عليه حال سبه اياى ومعنى قوله فمضيت ثمة قلت فامضى ثم اقول على قصد الاستمرار كما فى قوله ولقد امروانما عدل اى الماضى تحقيقا لاتصافه بالاغضاء والاغماض ثم حرف عطف لحقتها التاء وذلك فى عطف الجمل خاصة فان لم تجئ فى عطف الجمل لاستفاد مضمون ما بعدها عن مضمون ما قبلها وعدم مناسبة له فتكون للتراخى فى الرتبة كما فى هذا البيت والمعنى فمضيت ولم اشتغل بمكافاته وترقيت الى مرتبة اعلا وقلت لا تعنينى بالسب فكانه ينبى نفسه تلك الحالة ويصورها بصورة اخرى تكرما وذلك غاية التودة والوقار والتباعد عن وصمة التنازع والعار وكذا الحال فى الاية اذ لم يرد بالموصول معهود خارجى لانتفائه ولا الجنس من حيث هو هو اذ لا يناسب الصراط ولا الانعام ولا من حيث تحققه فى ضمن جميع الافراد لانتفاء قرينة الاستغراق فتعين ارادته من حيث تحققه فى ضمن بعض افراد لا بعينه فيكون فى المعنى كالنكرة فتارة ينظر الى جانب المعنى فيعامل به معاملة النكرة فيوصف بالنكرة وبالجملة واخرى الى جانب اللفظ فيوصف بالمعرفة ويجعل مبتدأ وذا حال وقولهم انى لامر على الرجل مثلك فيكرمنى مثال ثان لاجراء المحلى باللام مجرى النكرة وهو اكثر مناسبة للاية من حيث كون الموصول والصفة فيهما معرفتين لفظا نكرتين معنى ومن حيث ان الصفة فيهما من النكرات المتوغلة فى الابهام قوله وجعل غير معرفة معطوف على قوله اجرا الموصول مجرى النكرة وهو التاويل الثانى المصحح لكون غير صفة للمعرفة وتقريره ان غيرا انما يكون نكرة اذا لم يقع بين ضدين واما اذا وقع بين الضدين فح يتعرف غير بالاضافة ويزول ابهامه حيث ان اضافته الى احد الضدين يعين ان المراد به الضد الاخر كقولك النقلة هى الحركة غير السكون فان لفظ غير لما اضيف الى ما له ضد واحد علم ان المراد به هو الحركة والاية من هذا القبيل لوقوع غير فيها ايضا بين الضدين فان كل واحد من المومنين الكاملين والمغضوب عليهم والضالين ضد للاخر فلما اضيف غير الى احدهما تعين ان المراد به الاخر فتعرف بالاضافة فلذلك وصفت المعرفة به قوله والعامل انعمت عليهم اعترض عليه بانه يستلزم اختلاف العامل فى الحال وذى الحال لانه فى ذيها هو الجار وان كان عامل الحال انعمت يلزم ذلك بلا اخفاء واجيب بان العامل فيهما هو الفعل فانه منصوب المحل فى انعمت عليهم ومرفوع المحل فى المغضوب عليهم هو المجرور فقط واثر الجار انما هو فى تعدية الفعل وافضائه الى الاسم فان كل واحد من فعلى الانعام والغضب لا يتعدى الا بصلة وهى على ويجئ المفعول به منهما موصولا بهذه الصلة ثم التثنية والجمع والتانيث تدخل الصلة لا الموصول لان هذه الزيادات تدخل بعد التمام وتمام الموصول بصلته فيقال رجل مغضوب عليه وامراة مغضوب عليها ورجلان وامراتان مغضوب عليهما ورجال مغضوب عليهم ونساء مغضوب عليهن فظهران ضمير المجرور فى انعمت عليهم منصوب بالمحل على انه مفعول به للفعل وفى المغضوب عليهم مرفوع المحل على انه قائم مقام الفاعل لاسم المفعول وقولهم ان الجار والمجرور فى مثله فى محل النصب والرفع مساهلة فى العبارة اعتمادا على ما تقرر فى قواعد النحو وبهذا التحقيق يندفع ما يقال من ان الجار والمجرور فى مثل المغضوب عليهم كيف يصح قيامه مقام الفاعل و الاسناد عليه من خواص الاسم والجار مع المجرور ليس باسم نعم اذا وقع الجار والمجرور خبر مبتدأ فى نحو زيد فى الدار يعتبر المجموع لانه الواقع موقع عامله الذى هو حصل او حاصل وباضمارا عنى عطف على قوله على الحال وهو مبنى على ان يكون المراد

بالذين

بالذين انعمت عليهم المؤمنون الكاملون الايمان كما اذا كان غير المغضوب بدلا او صفة كاشفة وكان المعنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من الغضب والضلال ليصح تفسيرهم باعنى وان فسرت النعم بما يعم المؤمن والكافر ولا يختص بالنعم الاخروية وما يكون وسيلة اليها جاز ان يكون غير للاستثناء المتصل فان غيرا قد يستثنى بها حملا على الا كما يوصف بالا حملا على غير الا انه على تقدير كونه للاستثناء ينبغى ان يكون المنعم عليهم متناولا للقبيلتى المؤمن والكافر ليكون الاستثناء متصلا فان الاصل فى الاستثناء الاتصال ودخول المستثنى فى المستثنى منه وذلك يقتضى ان يعم الذين انعمت عليهم القبيلتين وهما المؤمن والكافر ويحتمل ان يكون المراد بالقبيلتين قبيلتى المستثنى وهما المغضوب عليهم والضالين وهما المناسب لما قصده بقوله ان فسر الخ وهو تابى كون الاستثناء متصلا ولم يتعرض لحمل الاستثناء على الانقطاع اذ حينئذ يتضاعف ارتكاب خلاف الظاهر فان حمل غير على الا يخلو عن بعد ثم حمل الاستثناء على الانقطاع بعد على بعد قوله ثوران النفس اى غليان دم القلب وهيجانه فان النفس قد يستعمل بمعنى الدم كما يقال سالت نفسه وفى الحديث ما ليس له نفس سائلة فانه لا ينجس الماء اذا مات فيه والمراد بالانتقام العقوبة والايلام للمغضوب عليهم قوله وعليهم فى محل الرفع يريد ان الضمير المجرور بكلمة على فى عليهم الثانى فى محل الرفع بانه قائم مقام الفاعل للمغضوب لا مجموع الجار والمجرور لانه ليس باسم والاسناد اليه من خواص الاسم ولا المجرور فى عليهم الاول لانه منصوب المحل بانعمت كما مر ومن لطائف هذا التعبير انه خاطب الله تعالى عند ذكر النعمة وصرح باسناد النعمة اليه تقربا منه بذكر نعمته ولما صار الى ذكر الغضب عدل الى الغيبة ولم يصرح باسناد الغضب اليه تادبا قوله ولا مزيدة الى اخره اعلم ان كلمة لا من حروف الزيادة ولكنها انما تزاد بعد الواو العاطفة الكائنة بعد نفى او نهى نحو ما جاءنى زيد ولا عمرو ولا تقرب الزنا ولا السرقة وفائدته تاكيد النفى السابق والتصريح بان ذلك متعلق بكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مطلقا اى مجتمعين فى وقت واحد ومتعاقبين فى الاوقات فان الواو فى مثل جاءنى زيد وعمرو للجمع المطلق ومعنى المطلق انه يحتمل ان يكون المجئ حصل من كليهما فى زمان واحد وان يكون حصل من زيد اولا وان يكون حصل من عمرو اولا فهذه ثلث احتمالات عقلية لا دليل فى الواو على شئ منها فاذا قلت ما جاءنى زيد وعمرو فهو فى الظاهر نفى الاحتمالات الثلاث اى لم يجئ الا فى وقت واحد ولا مع الترتيب والاكثر ان لا يعطف على المنفى بالواو الا بان يذكر بعد الواو كلمة لا نحو ما جاءنى زيد ولا عمرو وذلك لان الواو وان كان فى الظاهر للجمع المطلق المفيد لنفى الحكم عنهما على الاجتماع فى وقت وعلى الترتيب الا انه لما كان الاكثر ان يستعمل للاجتماع فى وقت خيف ان يتوهم ان المراد ما جاءنى زيد مع عمرو وبان يكون المنفى مجيئهما على سبيل الاجتماع فى وقت لا ترتيب مجئ احدهما على مجئ الاخر فجئ بكلمة لا بعد الواو فى الاغلب دفعا لهذا التوهم وبيانا ان المراد نفى الاحتمالات الثلاث فلهذا اسمى زائدة قال الفاضل الرضى والعجب انهم لما يرون تاثير الحرف تاثيرا معنويا كالتاكيد فى الباء ورفع الاحتمالات فى هذه ومن الاستغراقية مانعا من كون الحروف زائدة ويرون تاثيرا لفظيا ككونها كافة مانعا من زيادتها انتهى فاذا تقرر هذا علم ان لا المزيدة بعد الواو العاطفة لا تذكر الا فى سياق النفى فلا يقال جاءنى جاز زيد ولا عمرو بل يقال ما جاءنى زيد ولا عمرو وههنا ذكرت لا المزيدة فى غير فى غير سياق النفى فانتقضت القاعدة المذكورة بهذه المادة حيث انتفت فيها ما يصحح ذكر لا المزيدة بعد الواو فالمص اشار الى جوابه بمنع انتفاء ما يصحح ذكرها ههنا بناء على ان كلمة غير تتضمن معنى النفى فجاز وقوع لا فى سياقها فان اصل غير ان يكون بمعنى المغايرة كما فى قوله تعالى لتفترى علينا غيره والمغايرة تتضمن معنى النفى قوله فكانه قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين لما كانت كلمة لا اظهر دلالة على النفى واصرح قدما فيه بدل لفظة غير بها فى مقام تصوير معنى النفى فى غير والتعبير عنه بما علم فيه وليس المراد ان لا فى قوله لا المغضوب عليهم عاطفة اذ ليس المعنى اهدنا الصراط المستقيم الذين انعمت عليهم لا صراط المغضوب عليهم بل هى بمعنى المغايرة والمراد وصف المنعم عليهم بمغايرة المغضوب عليهم والمعنى ثبتنا على طريق الذين انعمت عليهم النعمة المغايرين للمغضوب عليهم فظهر ان لا فيه بمعنى غير ولا فائدة فى تبديل لفظة غير بها عند قصد تصوير معنى النفى وتحقيقه سوى كونها اظهر دلالة على النفى من حيث كونها موضوعة له قوله ولذلك اى ولان فى غير معنى النفى جاز انا زيدا غير ضارب بتقديم معمول ما اضيف اليه الغير عليه بناء على انه بمنزلة لا وهى حرف لا يضاف فكان

الاضافة في غير ايضا كلا اضافة فكان قولنا انا زيدا غير ضارب من حيث كونه غير متضمن لمعنى النفي بمنزلة انا زيدا
لا ضارب كما انه لا مانع من تقديم زيدا لا ضارب فكذا لا مانع من تقديمه في انا زيدا غير ضارب بخلاف انا زيدا مثل ضارب
فانه لا يجوز لان المثل مضاف الى ضارب والمضاف اليه لا يجوز تقديمه على المضاف فلا يجوز تقديم ضارب على المثل
فعدم جواز تقديم معموله عليه اولى لما تقرر في النحو ان وقوع المعمول فيما يمتنع ان يقع فيه العامل اولى بالامتناع ولا
وجه لجعل الاضافة مثل كلا اضافة فتقررت الاستحالة فيه بخلاف اضافة غير فان غير لما كان بمنزلة لا ومعلوم
ان لا ممنوعة الاضافة ففيه بمنزلة العدم فلهذا جاز تقديم معمول ضارب على غير قرض بان السخاوي صرح بان لا في مثل
قولك انا لا ضارب زيدا اسم بمعنى غير الا انه لما كان على صورة الحرف اجري اعرابه على ما بعده كما في لا تقول جئت بلا شيء او
رايت لا راكبا وقال تعالى لا فارض ولا بكر لا بارد ولا كريم ونحو ذلك فوجب ان يمتنع تقديم المعمول فيه ايضا واجيب اولا
بمنع الاسمية فانها لا يثبت بمجرد قوله بلا نقل عن سائر اهل اللغة وثانيا بجواز التقديم نظرا الى صورة الحرفية المقتضية
لانتفاء الاضافة المانعة من التقديم واوردنا ههنا مانعا اخر وهو ان ما حين النفي لا يتقدم عليه واجيب بان امتناع
التقديم انما هو اذا كان النفي بما وبان فانهما اذا دخلا على الاسم والفعل اشبها الاستفهام فلم يجز تقديم ما في خبرهما بخلاف
لم ولن فانهما اختصا بالفعل وعملا فيه فصارا كالجزء فيه فجاز ان يعمل ما بعدهما فيما قبلهما واما لا فانما جاز التقديم معها
وان دخلت على القبيلتين لانها حرف متصرف فيها حيث عمل ما قبلها فيما بعدها كقولك جئت بلا شيء واريد ان لا يخرج فجاز
ايضا اعمال ما بعدها فيما قبلها بخلاف ما اذ لا يتخطاها العامل اصلا والكوفيون جوزوا تقديم ما في خبرها عليها قياسا
على اخواتها قوله وقرئ وغير الضالين وفي الكواشي ومعالم التنزيل ان غير ههنا بمعنى لا ولا بمعنى غير ولذلك جاز العطف
ويعضد هذا ما قرئ وغير الضالين واذا كان بمعنى غير سوى لا يجوز العطف عليها بلا فلا يقال عندي سوى عبد الله ولا زيد
قوله عمدا كان او خطأ اما العمد فظاهر واما الخطأ ولترك التثبت ولذا اي للضلال عرض عريض اي امتداد مديد غاية المد
ومراتب كثيرة متفاوتة من قبيل ليل الليل وظل ظليل كما سبق من انهم اذا ارادوا المبالغة في وصف الشيء يشتقون منه اسما
فيصفون به وبين ادنى الضلال من الزلات واقصاه الذي هو الكفر مراتب لا تحصى قوله قيل في بعض النسخ بالواو فيكون
عطفا على ما يفهم من الكلام السابق من ان المراد بهما جميع ملل الكفر بقرينة ذكرهما في مقابلة من نعم عليهم بالنعمة المطلقة
وهي نعم الايمان ولانه تعالى نسب كل واحد من الغضب والضلال الى جميع الكفار حيث قال ولكن من شرح بالكفر صدرا
فعليهم غضب من الله وقال الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله وقد ضلوا ضلالا بعيدا والظاهر انه بدون الواو وعلى
انه كلام مستانف لبيان ان جمهور المفسرين على ان المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى في حقهم قل هل انبئكم بشر من
ذلك مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه ولانهم اشد الناس عداوة للذين امنوا واكثرهم قولا وفعلا فانهم
قتلوا الانبياء وحرفوا التورية واعتدوا في السبت وقالوا ان الله فقير ونحن اغنياء ويد الله مغلولة وغير ذلك من
هذيانهم فكانوا احق بالغضب الذي هو الانتقام وهو لا يستلزم سلامتهم عن صفة الضلال وقد حكم الله تعالى عليهم
بالضلال في قوله اولئك شر مكانا واضل عن سواء السبيل وذهب الجمهور ايضا الى ان الضالين هم النصارى لقوله
تعالى في حقهم ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل نقل الطيبي عن الراغب انه
قال ان قيل كيف خص على ذلك وكلا الفريقين ضال ومغضوب عليهم قيل خص كل فريق منهم بصفة كانت اغلب عليهم
وشاركوا غيرهم فيما وصف به من صفات الذم قوله وقد روي ان هذا القول الذي ذهب اليه المفسرين مرفوعا الى النبي
صلى الله عليه وسلم غير موقوف على الصحابي وهو ما اخرجه الترمذي عن عدي ابن حاتم ان صلى الله عليه وسلم قال المغضوب
عليهم اليهود ولا الضالين النصارى وفي مسند احمد رحمه الله سال رجل النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله من
هؤلاء المغضوب عليهم فقال اليهود ومن هؤلاء الضالون فقال النصارى ولما ورد على الاستدلال بالاية الاولى تدل
على ان اليهود مغضوب عليهم والمدعى ان المغضوب عليهم هم ليس الا وكذا حال الاية الثانية اشار الى دفعه بان الامر
وان كان كذلك لكن لما ورد البيان من النبي صلى الله عليه وسلم وعين ان المراد بكل منهما من هو صير اليه موافقا للظاهر

الايتين المذكورتين قوله ويتجه ان يقال الى اخره اي لو قيل المغضوب العصاة والضالون الجاهلون بالله لكان كلاما
موجها وان كان مخالفا لما ذهب اليه الجمهور المفسرين قيل والاحسن ان يجعل هذا الكلام من جملة مقول قوله قيل ولعل
وجهه ان هذا التاويل من خصايص المص نفسه بل هو قول الامام حيث قال والاولى ان يحمل المغضوب عليهم على كل من اخطا
في العمل ويحمل الضالون على كل من اخطأ في الاعتقاد لان اللفظ مطلق والتقييد خلاف الاصل انتهى فان المخطي في العمل
هم العصاة الذين خالفوا الاوامر والنواهي والمخطي في الاعتقاد هم الجاهلون بما يجب علمه والاعتقاد به فيما يتعلق بذاته
تعالى وصفاته وافعاله قوله من وفق للجمع بين معرفة الحق الى اخره عبر عن الاحكام النظرية الاعتقادية المطابقة للواقع
بالحق لكونها ثابتة مطابقة للواقع وليوافق قوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال قوله لذاته متعلق بالمعرفة اي معرفته
لاجل ذاته لا للعمل فان شان العلم النظري يكون مقصودا بالذات والذي يقصد به العمل هو العلم العملي وبين معرفة الخير
اي العلم بالاحكام العملية لا لذاته بل للعمل به اي بذلك الخير لان شان العلم العملي ان يكون المقصود به العمل دون حصول
نفسه قوله والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه اي مراد انتقامه قدم ذكر المخل بالعمل مع ان من اخل بالقوة العاقلة اشنع
منه لان الاخلال بالعمل مع العلم بما يجب ان يعمل اقبح من الاخلال به مع الجهل لقوله صلى الله عليه وسلم ويل للجاهل مرة
وللعالم سبعون مرة فان قيل يلزم من هذا ان يكون تعذيب عصاة المؤمنين مراد الله تعالى لما مر من ان غضبه تعالى
ارادته الانتقام ومراده تعالى واقع قطعا فيلزم ان يكون عذابهم واقعا قطعا وهو ليس بمذهب اهل الحق قلنا القول بان
عذابهم مراد الله تعالى لا يزيد على الايات الدالة على دخولهم النار وخلودهم فيها وصرح اهل الحق بان المراد بها بيان
استحقاقهم لذلك بمقتضى العدل وهو لا ينافي العفو بمقتضى الفضل والكرم فليكن هذا ايضا كذلك وبه ظهر ان معنى
قوله تعالى في القاتل عمدا وغضب الله عليه واستحق لغضبه ولكن عبر بما في النظم للتغليظ والتنفير عن القتل كما ان ذكر
الخلود في النار كذلك لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال فان الحق هو الاعتقاد الذي طابق الواقع فيكون المراد بالضلال
المقابل له هو الجهل بما يجب علمه فانقسم الناس بحسب العلم بما ينبغي والعمل به الى اقسام ثلثة لا يخرجون عنها لانه اما
عالم او جاهل والعالم اما عامل او مخالف فالعالم العامل هو المنعم عليه وهو المزكي نفسه عن ظلمة الجهل والعصيان
فافلح بذلك كما قال تعالى قد افلح من زكيها والعالم المتبع هواه هو المغضوب عليه والجاهل هو الضال المشار اليهما
بقوله تعالى وقد خاب من دسيها فعلى هذا ينبغي ان يحمل ما في الحديث من بيان المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى
على تمثيل الجنسين ببعض انواعهما قوله وقوله ولا الضالين بالهمزة المفتوحة المبدلة من الالف جدها داوسعيا في الهرب
من التقاء الساكنين فيما اذا كان على حده وهو ان يكون اول الساكنين حرف لين والثاني مدغما مشددا مغتفر فاذا
هرب عن هذا الجائز فقد جد في الهرب قال ابو زيد الانصاري صليت خلف عمرو ابن عبيد فسمعته يقرأ فيومئذ لا يسأل
عن ذنبه انس ولا جان فانكرته وظننت انه لحن ثم سمعت العرب تقول شابة فعلمت انه صواب قال ابو البقاء انها
لغة فاشية في العرب في كل الف وقع بعدها حرف مشدد ولكن قال صاحب القاموس والذي عليه جماهير النحويين
ان ذلك لا يتقاس لانه لم يكثر وانما سمع من الفاظ قليلة منها دابة وشابة قوله امين اسم للفعل الذي هو استجب
اشارة الى بيان السبب الذي حملهم على ان قالوا بان امين ونظائره من اسماء الافعال اسما ليست بافعال مع دلالتها
على معاني الافعال وهي المعاني المقترنة بالزمان فان امين يدل على طلب الاستجابة المقترنة بزمان الاستقبال كما
يدل عليه لفظ استجب الذي هو فعل اصطلاحي وكذا سائر الافعال فانه يستفاد من كل واحد منها معنى الفعل ومع ذلك
حكموا عليها بانها اسما من حيث ان استفادة معاني الافعال منها ليست لاجل كونها موضوعة بازاء تلك المعاني لتكون
افعالا بل لاجل كونها موضوعة بازاء الفاظ الافعال التي وضعت للدلالة على تلك المعاني كلفظ استجب وامهل
واسرع وبعد فان تلك الاسماء موضوعة بازاء مثل هذه الالفاظ من حيث يراد بها معانيها لا من حيث يراد بها انفسها
فاذا قلت امين فهم منه لفظ استجب او ما يرادفه مقصودا به طلب الاستجابة كما في قولك اللهم استجب لا مقصودا به نفس
لفظ استجب كما في قولك استجب صيغة امر وبذلك صح كونها اسما وان استفدنا معاني الافعال لان مدلولاتها التي

وضعت هي لها الفاظ لم يعتبر اقترانها بزمان واما المعاني المقترنة بالزمان فهي مدلولة لتلك الالفاظ بالذات واستفادتها
من هذه الاسماء انما هي بواسطة تلك الالفاظ قال الفاضل التفتازاني وتحقيق المقام ان كل لفظ وضع بازاء معنى اسما
كان او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم او الفعل او الحرف كما تقول في قولنا
خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فتجعل كلا من الثلاثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدي لا يصير
به اللفظ مشتركا بين وقد اتفق لبعض الافعال ان وضعت لها اسماء اخر غير الفاظها تطلق ويراد بها الافعال من حيث
دلالتها على معانيها وسموها اسماء الافعال فامين اسم موضوع بازاء لفظ استجب ومايرادفه من صيغ طلب الاستجابة
حتى يكون امين مع انه اسم لا يستجب كلاما تاما بخلاف استجب الذي هو اسم علم لاستجب الذي هو امر ولما كانت تسمية
اسماء الافعال مبنية على هذا التدقيق ذهب بعض النحاة الى انها اسماء المصادر المسادة مسد الافعال وان جعلها
اسما للافعال ومفيدة معانيها قصر للمسافة ولهذا قال الزجاج ان امين حرف موضوع موضع الاستجابة كما ان صه
موضوع موضع السكوت قوله وجاء مد الفه وقصرها بتخفيف الميم فيهما فان كان بالقصر فوزنه فعيل فيكون لغة
عربية كما يدل عليه جعله اسم فعل وان كان بالمد فكذلك تكون لغة عربية لما روى عن ابي علي ان وزنه فعيل ايضا والمد
للاشباع اذ ليس في كلام العرب افعيل ولا فاعيل ولا افيل وقيل سريانية كتناهين وقيل عجمي كهابيل وقابيل وروى
الواحدي فيه لغة ثالثة الامالة مع المد وتخفيف الميم عن حمزة والكسائي والنون فيها مفتوحة ابدا مثل اين وكيف وقد
روى فيه تشديد الميم مع المد عن الحسن وجعفر الصادق والمشهور انه خطأ واوله شمس الائمة الحلواني بان معناه
على ما روى عن جعفر الصادق قاصدين اجابتك من ام بمعنى قصد قال تعالى ولا امين البيت الحرام صونا لصلوة العامة
عن الفساد وقيل امين كنز من كنوز العرش لا يعلم احد تاويله الا الله وقيل امين درجة في الجنة تجب لقائلها قوله قال
ويرحم الله عبدا قال امينا مثل المجمع امين بمد الفه والمصرع والاخر مثال القصر قيل لما اشتد امر قيس المجنون في حب
ليلى اشار الناس على ابيه بيت الحرام واخراجه اليه والدعاء فعسى الله ان يسلبه عنها فذهب به ابوه الى مكة وزار المناسك
وقال له تعلق باستار الكعبة وقل اللهم ارحني من ليلى وحبها فقال اللهم من علي بليلى وقربها فضربه ابوه فانشا
يقول يا رب انك ذو من ومغفرة بليلة وعافية ليل المحبينا الذاكرين الهوى من بعدما رقدوا والساقطين على الايدي
المكينا يا رب لا تسلبني حبها ابدا ويرحم الله عبدا قال امينا والمصرع الاخر وله تباعد عني فطحل اذ دعوته وروى
الزجاج اذ لقيته وروى اذ سالته فطحل على وزن جعفر اسم رجل وحق امين ان يؤخر عن الدعاء وهو قوله فزاد الله
لان طلب الاستجابة انما يكون بعد الدعاء لكن قدم اهتماما بالاجابة قال الكواشي امين ليست من الفاتحة ولا من القران
لانها لم تكتب في الامام ولم ينقل احد من الصحابة والتابعين ومن بعدهم رضي الله عنهم اجمعين انها قران ولا ينكر قولنا
انها ليست من الفاتحة فانه قد وجد في زماننا خلق كثير يعتقدون انها من القران وانها قديمة حتى بلغ من
جهلهم انهم يعتقدون قدم النقط الشكل فانهما من القران ويبرهنون على ذلك وقد افتى علماء زماننا رضي الله
تعالى عنهم ان حكم هؤلاء حكم المرتدين عن الدين لا يصح انكحتهم ولا تحل ذبيحتهم الى غير ذلك انتهى كلامه قوله لكن
ليس ختم السورة به لكن بعد سكتة على نون ولا الضالين ليمتاز ما هو قران من غيره واما كتبه في المصاحف فبدعة
لا يرخص به قوله لقوله صلى الله عليه وسلم علمني والمذكور في الكشاف وفي كتب الاحاديث لقنني بدل علمني وروى
الامام الواحدي في الوسيط عن ابي ميسرة ان النبي صلى الله عليه وسلم قال اني اذا برزت كنت اسمع مناديا يناديني يا محمد
ولا ارى شيئا فافزع من ذلك واذهب الى المنزل فقال له ورقة بن نوفل اذا سمعت النداء فاثبت ففعل فقال له
جبرئيل قل بسم الله الرحمن الرحيم فقالها ثم قرأ الحمد لله رب العالمين الى اخر السورة ثم قال امين وفي التيسير روى
ان النبي صلى الله عليه وسلم لما قرا الفاتحة قال له جبرئيل قل امين قوله وقال انه كالختم على الكتاب وعن ابي
زهير قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لرجل قد الح في المسئلة اوجب ان ختم فقيل باي شيء قال بامين وقال
ابو زهير امين مثل الطابع على الصحيفة ووجه كونه كالختم على الكتاب يمنعه عن الفساد المتعلق به وهو ظهور ما فيه

على غير من كتب اليه قوله وايل كقائل بالهمزة وحجر بضم الحاء المهملة وسكون الجيم قوله انه صلى الله عليه وسلم كان اذا قرا ولا
الضالين قال امين ورفع بها صوته وتانيث ضميرها باويل الكلمة او اللفظة قال الزيلعي اسناده حسن والحنفية يحملونه
على التعليم للاصحاب ولذا خافتوا حيث خافت عليه الصلوة والسلام كما رواه عبد الله ابن مغفل وانس رض وعن ابي حنيفة
رح في رواية الحسن ان الامام لا يقول لانه داع حيث دعا بقوله اهدنا والمؤمن غير الداعي ولان قوله صلى الله عليه وسلم اذا
قال الامام ولا الضالين فقولوا امين قسمة فتنافي الشركة وقيل عليه قد صح تامين الامام لما اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم
من انه صلى الله عليه وسلم قال اذا امن الامام فامنوا فان من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فلذلك كان
المشهور عن ابي حنيفة رح واصحابه ان الامام يقوله لكن يخفيه لانه ذكر فلا يجهر به كسائر الاذكار قوله كما روي اي روى
اخفاء الرسول صلى الله عليه وسلم بامين ومغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة والفاء المشددة قوله صلى الله عليه وسلم اذا قال
الامام ولا الضالين فقولوا امين فمن وافق تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه هكذا في بعض النسخ هذا الكتاب وكذا
في وسيط الامام الواحدي ويرد عليه ان الدليل ح لا يوافق الدعوى لانه لا يدل الا على تامين المؤتم والدعوى معية تامينها
فيحتاج الى ان يقال تامين الامام قد علم مما سبق من رواية عبد الله ابن مغفل وانس رض ومما اتفق عليه الشيخان ولما
دل هذا الحديث على تامين المؤتم عند قول الامام علمت المعية لان زمان تامين الامام هو زمان فراغه عن الضالين
وهو بعينه زمان تامين المؤتم وفي اكثر نسخ هذا الكتاب وكذا في التيسير والمعالم هكذا فان الملائكة تقول امين والامام
يقول امين فمن وافق الى اخره فح ينطبق الدليل على الدعوى من حيث انه يدل على المعية وقوله صلى الله عليه وسلم فان الملائكة
تقول امين تعليل للامر السابق بملاحظة انضمام التعريف الذي بعده اليه وهو قوله فمن وافق تامينه الى اخره والظاهر
ان المراد بالموافقة اتحاد وقت تامينهما وقيل في الاخلاص وقيل في الاجابة وقيل في مدارها وهو الاعتقاد الصحيح والعمل
الصالح واذا انضم اليهما كمال الاطاعة وهو التسليم والرضى بكل ما اراده الله تعالى يحصل مدار سرعة الاجابة كما اشار
اليه قوله صلى الله عليه وسلم لعمه ابي طالب حين قال له ما اطوعك ربك يا محمد وانت يا عم اذا اطعته اطاعك قوله لم تنزل
في التورية والانجيل والقران مثلها انث الفعل المسند الى المثل لاكتسابه التانيث مما اضيف اليه ولانه اريد به سورة
اخرى تماثلها في الفضيلة ولم يذكر الزبور لانه يفهم بطريق دلالة النص ان مثلها اذا لم تنزل فيهما فاولى ان لا ينزل فيه
لظهور كونهما اشرف منه وقيل لانه ح لم يكن متلوا كتلاوة الثلاثة او لانه تابع للتورية قوله قلت بلى يا رسول الله
الذي يقتضيه سياق الكلام ان يقول قال بدل قلت اي قال ابي في جواب بلى فاحتيج الى تقدير اي وعن ابي انه قال قلت
بلى قوله بينا اصله بين اشبعت الفتحة فصارت الفا وبينما زيدت عليه ما والمعنى واحد تقول بينا نحن نرقبه اتانا اي
بين اوقات رقبتنا اياه والجمل مما يضاف اليها اسماء الزمان كقولك اتيتك زمن الحجاج امير ثم حذف المضاف وهو الوقت
واقيمت الجملة التي هي المضاف اليها مقامه وولي الظرف الذي هو بين تلك الجملة فيما بعد بين يكون مرفوعا بالابتداء كما
في قول الشاعر فبينا نحن نرقبه اتانا فلفظ رسول الله في حديث ابن عباس رض مبتدا وخبره محذوف وهو جالس ونحوه
وهذا الحديث اخرجه الامام محيي السنة باسناده في معالم التنزيل بهذه العبارة عن ابن عباس قال بينا رسول الله صلى الله
عليه وسلم وعنده جبرئيل اذ سمع نقيضا من فوقه فرفع بصره الى السماء فقال هذا باب فتح من السماء ما فتح قط قال فنزل
منه ملك فاتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال ابشر بنورين اوتيتهما الى قوله الا اعطيته اي اعطيت بقراءته من الثواب الجزيل
ما لا يحصيه الا الله على ان يكون الابهام للتعظيم او لن تدعو بحرف منها فيه الدعاء نحو اهدنا واعف عنا واغفر لنا الا اجبت
قوله في الكتاب هو بضم الكاف وتشديد التاء يطلق على الكتبة جمع كاتب وعلى المكتب ايضا وهو المراد ههنا وفي الصحاح
والكتاب الكتبة والكتاب ايضا والمكتب واحد وتخطئة المرد اطلاقه على المكتب ردت بنقل الثقاة اياه كالجوهري والازهري
وصاحب المغرب فيسمعه الله اي يقبله ويرتضيه كقوله سمع الله لمن حمده واعلم انه سئل جار الله بان قيل له لماذا اوردت
الفضائل في اخر السور وبعض المفسرين يذكرونها مقدما على السورة ثم يشرعون في التفسير فاجاب بان الفضائل اوصاف
السور يستدعي تقدم الموصوف ومن اوردها في الابتداء فقد مال الى الترغيب قال محيي الدين النووي ومن الموضوع الحديث

المروى عن ابى بن كعب فى فضل القران سورة سورة وقد اخطأ من ذكره من المفسرين وزاد الصغانى مؤلف المشارق والنهاية
شرح الهداية وضعها رجل من اهل عبادان وقال لما رايت الناس اشتغلوا بالاشعار وفقه ابى حنيفة رح وغير ذلك
ونبذوا القران وراء ظهورهم اردت ان اضع لكل سورة فضيلة ارغب الناس بها فى الاشتغال بالقران وقال العراقى كل من
اودع من تلك الاحاديث تفسيره كالواحدى والثعلبى والزمخشرى مخطئ فى ذلك ولكن من ابرز اسناده منهم كالثعلبى و
الواحدى فهو ابسط لعذره اذ احال ناظره على الكشف عن مسنده وان كان لا يجوز له السكوت من غير بيانه واما من لم يبرز
مسنده واورده بصيغة الجزم فخطاؤه افحش كالزمخشرى وهذا اخر ما يتعلق بسورة الفاتحة وهذا اوان الشروع فى كشف ما
يتعلق بسورة البقرة سورة البقرة قوله بسم الله الرحمن الرحيم الم وسائر الالفاظ التى يتهجى بها اى يعدد بها حروف
المبانى وهى الحروف التى يتركب الكلام وتعديدها ذكرها متعاقبة غير مركبة تركيبا والتهجى تعديد الحروف باساميها وفيها
سميت حروف التهجى لانها يتهجى بها اى تعدد كما سميت حروف المعجم من حيث ان اكثرها يختص بالنقط من بين سائر حروف
الامم والعجم النقط بالسواد يقال اعجمت الحروف وعجمته ولا تقول عجمته مخففا ومعنى حروف المعجم حروف الخط المعجم مثل مسجد
الجامع بمعنى مسجد اليوم الجامع وقيل المعجم مصدر بمعنى الاعجام كالمخرج والمدخل سميت به لان من شانها ان تعجم يقال
هجوت الحروف هجوا وهجاء وهجيتها بهجية وتهجيتها تهجيا كله بمعنى كله بمعنى عددتها ويقال تعلم هجا الحروف وتهجيتها
وتهجيها وهو يهجوها ويتهجاها اى يعددها ويذكرها مفردة غير مركبة وقيل لرجل من قيس اتقرا القران فقال والله
ما هجوا منه حرفا ومن المجاز فلان يهجوا فلانا هجا اى يعدد معايبه التى فيه قال صاحب الكشاف الباء فى يتهجى بها
لتضمين معنى الايتان اى يؤتى بها مهجوة وقال الفاضل التفتازانى انه سهو لان المهجوة هى المسميات لا الاسماء فالباء
للصلة والالة اى الالفاظ التى يعدد بها الحروف على حذف المفعول بلا واسطة وهو الحروف واقامة الجار والمجرور مقام
الفاعل كما فى قولك الخشب الذى نجر به وقال الفاضل الشريف محتجا عنه ونصرة لصاحب الكشاف وفيه بحث لان التهجى
لو كان بمعنى عد الحروف مطلقا لكان الباء صلة والة كما فى قولك عددت الحروف لكن عد الحروف باساميها فان الحروف
ما اذا عدت ملفوظة بانفسها لم يكن ذلك تهجيا كما دل عليه قول الزمخشرى فيما بعد وان اللافظ بها غير متهجات لا
يحظى بطائل وهو على هذا قولك تهجيت الحروف معناه عددتها باساميها فلا يتعلق به الباء صلة والة ولا تهجيها
باسمائها الا ان الزمخشرى جرد التهجى عن التقييد بالاسماء وجعله بمعنى عد الحروف مطلقا وضمن معنى الايتان اى اتيت
باسماء الحروف متهجيا بها وكلاهما خلاف الاصل فجاز الحمل على الثانى وان كان الاول اظهر واما قوله مهجوة فمعناه
مهجوة مسمياتها ومع قيام هذا الاحتمال لا وجه للجزم بكونه سهوا انتهى كلام الشريف وقال الفاضل خسرو نصرة للتفتازانى
اقول لا نسلم ان التهجى تعداد الحروف باساميها كيف وقد قال فى الاساس تهجو الحروف وتهجيها وتهجاها اى
يعددها وقال صاحب القاموس الهجا كالكساء تقطيع اللفظ بحروفه واما قول صاحب الكشاف وان اللافظ بها غير
متهجاة فليس مبنيا على اللغة بل على العادة والاستعمال بدليل قوله قبل ذلك لقول فان قلت لم قلت باسمائها مكتوبة فى المصحف
على صور الحروف انفسها على صور اساميها قلت لان الكلم لما كانت مركبة من ذوات الحروف واستمرت العادة متى
تهجيت ومتى قيل للكاتب اكتب كيت وكيت ان تلفظ بالاسماء وتقع فى الكتابة الحروف انفسها عمل على تلك الشاكلة
المالوفة فى كتابة هذه الفواتح انتهى فانه قد صرح بان كون طريق التهجى للمسميات ان تلفظ باسمائها مبنى على استمرار
العادة عليه ولو كان قيد كون التعداد بالاسماء معتبرا فى مفهوم التهجى لغة لم يكن لقوله واستمرت العادة وجه وهو
لا ينافى كون التهجى فى اللغة تعديد الحروف وتقطيعها مطلقا وعليه يحمل قوله والسبب فى ان قصرت متهجاة ولم سلم
انه فى اللغة ايضا كذلك فيحمل قوله يتهجى بها على التجريد عن التقييد دون التضمين بمعنى الايتان بان يكون المعنى
يؤتى بها مهجوة لان فيه ارتكاب خلاف الاصل فى موضعين احدهما التضمين والاخر جعل مهجوة بمعنى مهجوة مسمياتها
والاول وان كان واردا فى الكلام لكن الثانى مما لا دلالة للفظ عليه فيكون سهوا بلا مرية فانك اذا قلت ابتداء الالفاظ
التى يؤتى بها مهجوة واردت مهجوة مسمياتها لم يستقم قطعا لانه نظيرها اذا قلت زيد قائم واردت زيد قائم

ابوه فكيف فانا يذكر هذا القول بل اريد الانتقال اليه من قوله يتهجى بها ومنه الى هذا المعنى فتدبر قوله دخولها فى حد الاسم
واعتوار ما يختص بالاسم عليها تعليل لقوله اسما استدل عليه اولا بصدق حد الاسم عليها فان كل واحدة منها يدل
على معنى فى نفسها غير مقترن باحد الازمنة فان لفظ الضاد مثلا يدل على مسماه الذى هو ضه ولفظ الراء على ره ولفظ
الباء على به بلا اقترانها بزمان ولو كانت حرفا لما دلت على معنى فى نفسها وثانيا بوجود خاصة الاسم فيها من التعريف كا
الالف والتنكير كالف والتصغير كاليف والوصف كالف مقصورة او ممدودة والاسناد اليه كقولك قلبت الياء
او الواو الفا والالف همزة والاضافة نحو الف التثنية والف الاشباع والامالة نحو با تا والتفخيم وهو خلاف الامالة
على نحو ذلك من خواصه ولما اشتهر بين العوام حرفية تلك الالفاظ بل وقع فيها اشتباه لبعض الخواص كاصحاب الخليل
لم يقنع المص فى تحقيق اسميتها على بيان صدق حد عليها ووجوه خواصه فيها بل ايدها بالنقل على ابلغ وجه واكده
حيث قدم ما حقه التاخير لمجرد الاهتمام والحصر المناسب للمقام وذكر التصريح الذى هو البيان الواضح الذى لا خفا
فيه واسناده الى بعين علمين فى العلوم العربية وهما الخليل ابن احمد البصرى اخذ من ابى عمرو بن العلاء واخذ منه سيبويه
وثانيهما ابو على الفارسى وكان من كبار ائمة النحو حتى قيل ما كان بين سيبويه وابى على افضل منه صنف كتبا كثيرة
منها كتاب الحجة فى القراات السبع قال سيبويه قال الخليل يوما وسال اصحابه كيف تقولون اذا اردتم ان تلفظوا بالكاف
التى فى ذلك والياء التى فى ضرب فقيل نقول كاف يا فقال انما جئتم بالاسم ولم تلفظوا بالحرف وقال اقول كه به فهذا
تصريح منه باسمية تلك الالفاظ وذكر ابو على فى كتابه المسمى بالحجة انهم اما لوا كلمة يا فى مثل يا زيد وهى من حروف
النداء والامالة من خواص الاسم والفعل ولا تجرى فى الحروف الا نادرا على سبيل الشبه والالحاق كامالة بلى مع انها
من حروف الايجاب لانها اشبهت الفعل حيث استقلت جوابا واغنت عن الجملة المذكورة فى السؤال كما فى قوله الست بربكم
قالوا بلى اى بلى انت ربنا وكامالة يا النداء لكونه قائما مقام ادعوا هذا معنى كلامه ثم قال فاذا اما لوا كلمة يا لاجل الياء
الواقعة قبل الالف مع ان الحروف ليس من شانها الامالة فلان يميلوا الاسم الذى هو ياسين اجدر الا ترى ان هذه الحروف
اسماء لما يلفظ بها واراد بقوله الاسم هو ياسين الاسم الذى هو اليا من ياسين بقرينة السياق والسياق فقد حكم
بان ياء اسم ثم عمم فقال الا ترى ان هذه الحروف اى يا وسين واخواتهما اسماء فعبر عنها بالحروف وصرح بانها
اسماء فعلم ان اطلاق الحروف عليها تسامح كما سياتى متصلا بهذا الكلام من تسمية اسماء الحروف بالحروف انما من باب
اطلاق اسم المدلول على الدال واما لان المراد بالحرف المعنى اللغوى فان الحرف عند اهل اللغة بمعنى الطرف ويسمون حروف
الهجا حروفا لخروجها من اطراف اللسان فاذا كان ما منه تتركب الكلمات خارجا عن طرف اللسان تكون الكلمات اسما كانت او
فعلا او حرفا خارجة عنه ايضا فصح تسميتها حروفا لذلك تسمية للفظ باسم مخرجه قوله وما روى ابن مسعود رض الى اخره
اشارة الى معارضة الدالة على حرفية الالفاظ الموضوعة بازاء حروف المبانى وهى الحروف التى تركب منها الكلم والى جوابها
فان المص لما استدل على اسمية الالفاظ المذكورة بصدق حد الاسم واعتوار خواصه عليها توجه للمعارض ان يقول عندى
ما يدل على حرفيتها وهو انه صلى الله عليه وسلم قد حكم عليها بالحرفية حيث قال الف حرف ولام حرف وميم حرف فيما ذكرت
من الدليل القائم على اسميتها معارض بهذا الدليل ونقل عن بعض الملازمين ان ما ذكره الملاخسرو المعارض من الدليل انما يدل
على حرفية ذوات الحروف المبانى بل هو يدل على حرفية ذوات الالفاظ الموضوعة بازاء حروف المبانى فان الفاظ الف ولام
وميم ونحوها كما يصح جعلها عنوانات لذوات حروف المبانى يصح ايضا ان تجعل عنوانات لانفسها بل بناء على انها اسماء
اعلام لانفسها فيصح ان يطلق كل واحد منها ويراد به نفس ذلك اللفظ ويحكم على ذلك اللفظ بانه كذا يقال ضرب فعل
ماض ومن حرف جر فان المحكوم عليه فيها هو ذات اللفظ الموضوع بازاء ما هو معدود فى عداد الحرف لا على نفس الفعل
والحرف لانهما يصح الحكم عليهما قال نجم الائمة الرضى واعلم انه اذا قصد بكلمة نفس ذلك اللفظ دون ذون كقولك اين
كلمة استفهام وضرب فعل ماض فهى علم وذلك لان مثل هذا موضوع لشئ بعينه غير متناول غيره وهو منقول
لانه نقل من مدلول هو المعنى الى مدلول اخر وهو اللفظ وقال سعد الملة والدين التفتازانى كل لفظ وضع بازاء معنى

اسما كان او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم او الفعل او الحرف كما تقول في قولنا
خرج زيد من البصرة خرج فعل وزيد اسم ومن حرف جر فتجعل كلا من الثلاثة محكوما عليه الى اخر ما قال وهذا كلام صحيح تشهد
شاهدين عدلين فلا يقدح فيه ما اورد عليه الشريف المحقق رحمه الله فان قيل ثبت بما ذكرت انه يجعل اللفظ عنوانا
لنفسه ويكون محكوما عليه ولا يلزم منه ان يكون القضايا المذكورة في الحديث من هذا القبيل حتى يكون المحكوم عليه
بالحرفية هو ذات الالفاظ المدلول عليها بانفسها يجوز ان يكون المراد من الف ولام وميم ذوات الحروف لا الالفاظ
الدال عليها فيما ذكر في معرض المعارضة لا يصلح للمعارضة حتى يحتاج الى الجواب قلنا كون ما ذكر للحديث من قبيل ما حكم
فيه على الالفاظ الدالة على المعاني متعين بدليل قوله صلى الله عليه وسلم من قرا حرفا فانه صلى الله عليه وسلم جعل ما سماه
حرفا متعلقا للقراءة وهي لا تتعلق بالحرف المفرد لان المقرو لا بد ان يكون الفاظا مجتمعة في التلفظ قال الجوهري قرات
قرات الشيء قرانا اى جمعته وضممت بعضه الى بعض فلا يقال لمن تلفظ بلفظ لدومه مثلا انه قرا شيئا فلذلك جعل
المعارض قوله صلى الله عليه وسلم الف حرف الى اخره حكما بالحرفية على الالفاظ الدالة على الحروف انفسها وسلم المص
منه هذا الجعل والتجا الى الجواب بمنع ان يكون المراد بالحرف المعنى العرفي الذي هو المقابل للاسم والحروف المباني ايضا
لان كل واحد منها قسم من قسم الكلمة وحروف المباني ليست بكلمات وانما منعه بنا على ان ذلك المعنى العرفي انما حدث
بعد عصر النبوة وليس له في ذلك العصر سوى المعنى اللغوي وهو الطرف فكما ان حروف المباني اطراف للكلمات التي تتركب
هي منها وكذلك الالفاظ الدالة عليها اطراف للكلام المؤلف منها فالحكم على تلك الالفاظ بالحرفية بهذا المعنى اللغوى
لا ينافي اسميتها بالمعنى المصطلح عليه فلا يكون الحديث المذكور معارضا لدليل اسميتها ثم ان المص اجاب عن المعارضة
المذكورة بجواب اخر مبني على تسليم ان المراد بالحرف الذي وقع محمولا في قوله الف حرف هو الاصطلاحي وتقريره ان الحديث
المذكور انما يكون معارضا لدليل اسمية الالفاظ المذكورة ان لو كان لفظ الحرف بالمعنى الذي اصطلح عليه على تلك الالفاظ
على سبيل الحقيقة وهو غير مسلم لجواز ان يكون المجاز على طريق اسم المدلول على الدال ولا شك ان كون مدلولاتها حروفا
لا ينافي اسميتها في انفسها فلا اشكال وهذا الجواب ايضا مبني على ان يكون المراد بالف ولام وميم انفس هذه الالفاظ لا
مسمياتها كما في الجواب الاول فان قيل كيف يصح ان يراد بها انفس الالفاظ وهي ليست بعضها من كتاب الله لان الكتاب
بمعنى المكتوب والمكتوب انما هو المسميات لا الالفاظ الدالة عليها فان الكتب في اللغة وان كان عبارة عن جمع الشيء مطلقا
الا انه خص في العرف بجمع اشكال الحروف بعضها مع بعض في الصحيفة فجمع بعض الالفاظ مع بعض في التلفظ ليس بكتابة
حتى تكون الالفاظ مكتوبة وبعضها من كتاب الله والحال انه صلى الله عليه وسلم وصف الحرف بكونه من كتاب الله تعالى قلنا
انه تعالى قد سمى الالفاظ التي نزل بها جبريل عليه السلام قبل ان تكتب في المصاحف كتابا باعتبار ان يدل عليها من
الاشكال والرسوم بصدد ان يكتب فيها حيث قال عز من قائل الم ذلك الكتاب لا ريب فتوصيف الالفاظ بكونها من
كتاب الله من هذا القبيل ايضا والله اعلم وحدانا جمع واحد كركبان وراكب وهي مركبة اى اسما تلك المسميات مركبة
في قصد المسمين وارادتهم لا انها مركبة في نفسها التقدير ثم صدرت بها وقوله صدرت جواب لما اى لما صدرت تلك
الاسما بالمسميات اى جعلت المسميات صدرا لاساميها ليكون دلالة الاسامي عليها بان يكون المسميات اول ما يقرع
السمع من الاسامي فظهر ان المقصود من هذا الكلام ان يبين وجه اختيارهم كون الاسماء الدالة على المسميات على الوجه الخاص
وهو كونها مصدرة بالمسميات مع جواز عدم اشتمالها على المسميات كاسماء الافعال بالنسبة الى مسمياتها وعلى تقدير
اشتمالها عليها يجوز ان يكون في وسطها اوفي اخرها قوله واستعيرت الهمزة مكان الالف اى اقيمت الهمزة وهي الالف
المتحركة مكان الالف اللينة على سبيل العارية لتعذر الابتداء بالالف اللينة لسكونها وهو بيان لوجه كون اسم الالف
اللينة من نحو قال وباع مخالفا الاسما سائر الحروف البسيطة حيث لم يكن اسمها مصدرا بمسماه كما كانت اسما سائر
الحروف البسيطة مصدرة بمسمياتها ثم لما فرغ من تحقيق اسمية هذه الالفاظ وما يتعلق بما اراد ان يبين انه من
اى قسم من اقسام الاسماء معربا ومبني فقال وهي ما دام لم يليها العوامل موقوفة اى معربة وان سكون اواخرها سكون

وقف مثل سكون زيد وعمرو لا سكون بنا كسكون لدن ومن ثم قال ما لم يليها العوامل لان هذه الالفاظ حال التركيب
مع العوامل معربة بلا خلاف هذا الالف وكتبت الفا ونظرت الى الف واما انها قبل توارد العوامل عليها فقد اختار انها
معربة ايضا وفي هذه المسئلة اختلاف بين النحاة وذهب جمهور المحققين من النحاة الى ان المعربات قبل التركيب مع العوامل معربة
وذلك لانهم عرفوا المعرب بان الذي يختلف اخره باختلاف العوامل وليس معناه انه يختلف العوامل في اوله بالفعل ويختلف اخره
بحسب ذلك بالفعل والا لزم ان لا يكون الاسم في حالة واحدة معربا فزيد في قولك جاءني زيد ليس بمعرب لانه لو لم يختلف العوامل
في اوله بالفعل ولم يختلف اخره بالفعل بل المراد انه لو اختلف العوامل في اوله لاختلف اخره والاسم قبل التركيب كذلك فيكون
معربا قطعا وذهب ابن الحاجب الى ان المعرب قبل التركيب مبني قال المبني ما ناسب الاصل او وقع غير مركب فقوله او وقع غير
مركب ادراج للمعربات التي لم تلها العوامل في قسم المبني فالمبني عنده ضربان مبني لفقد موجب الاعراب الذي هو التركيب ومبني
لوجود المانع من الاعراب مع حصول موجبه وذلك المانع مشابهة مبني الاصل فان قيل موقوفة الاصل وان دل على ما
ذكرته من ان المختار عنده كونها معربه وان سكونها سكون وقف لكن قوله خالية عن الاعراب لفقد موجبه ومقتضيه لكنها
قابلة اياه معرضة له اى محل عروض له يدل على خلافه فان المعرب مشتق من الاعراب فاذا انتفى ما يشتق منه انتفى المشتق
منه قلنا الاعراب يطلق على معنيين احدهما كون الاسم بحيث لو اختلف العوامل في اوله لاختلف اخره والاخر الحركة الاعرابية
فالاسماء قبل ان يليها العوامل متصفة بالاعراب بالمعنى الاول وخالية عن الاعراب بالمعنى الثاني فلا منافاة بين كلامه
لفقد موجبه لان الحركة الاعرابية لا تلحق الاسم الا بعد ان عرض له معنى من المعاني وهو الفاعلية والمفعولية والاضافة وعروضه
له يوجب ان يلحق الاسم ما يدل عليه وذلك العروض لا يتحقق الا عند التركيب مع العامل فانه الذي يقتضي عروض ذلك المعنى
للاسم واستدل على كونها معربة اذ لا تناسب معنى الاصل وبقوله وبذلك اى ولكونها معربة موقوفة قيل صاد وقاف الى لو كان
سكونها للبنا لما جوزوا فيها الجمع بين الساكنين حيث قالوا صاد وقاف كما جوزوه في الوقف في نحو زيد وعمرو وعابدون
وعالمين فان الاسماء المبنية اما مبنية على الحركة نحو كيف واين وهؤلاء او على السكون على وجه لا يلزم منه التقاء الساكنين
كمتى وحتى ولدى ولدن وليس فيها ما هو مبني على السكون بحيث يجتمع فيه ساكنان فلما قيل صاد وقاف علمنا ان سكونه
سكون وقف لا سكون بنا لان اجتماع الساكنين غير مغتفر في المبنيات فان قيل كثيرا ما تعد الاسماء متصلا بعضها ببعض
فاعجازها ساكنة فلا يكون هناك وقف لان الوقف قطع الكلمة عما بعدها وذلك لا يجتمع مع الوصل فكيف يكون سكونها
سكون وقف اجيب بانها قبل التركيب في حكم الوقف سواء كانت متواصلة لفظا او متقاطعة فان الكلمة اذا قطعت عما بعدها
لضرورة التنفيس او لتحسين اللفظ بجعل تقطيعه على حسب تقطيع المعنى فذلك القطع وقف حقيقة وان اتصلت بما بعدها
في التلفظ من غير ان يتحقق التركيب الموجب للوصلة بينهما فتلك الوصلة وان كانت وصلة بحسب الظاهر لكنها وقف حكما
وبه فيكون السكون في نحو واحد اثنان وثلثة والف با تا ثا وزيد عمرو بكر سكون وقف وان ذكرت مسرودة
موصولة بعضها ببعض من حيث كونها موقوفا عليها حكما ومنقطعا بعضها عن بعض لفقدان ما يوجب الاتصال بينهما
بخلاف ابن واخواتها اذا عددت متواصلة فان حركتها لكونها لازمة لا تزول الا بوجود الوقف حقيقة وذهب ابن
الحاجب الى ان الاسماء التي من شانها ان تختلف اواخرها باختلاف العوامل قبل التركيب معها مبنية وان سكونها للبنا كما
مر لانه يمنع انحصار علة البنا الا في المناسبة المذكورة ويجعل انتفاء التركيب ايضا علة البنا في المناسبة كما يجوز لاجل الوقف
بنا على ان سكون البنا لما شابه بسكون الوقف اغتفر فيه الجمع بين الساكنين كما اغتفر في سكون الوقف ويرد عليه ان ذلك
تصحيح اللغة بالقياس والراى وذلك غير مقبول بل لا بد من النقل عمن يوثق بعربيته ومع ذلك انه قياس مع الفارق وذلك
لان السكون البنا في اصلى وسكون الوقف عارض ولا يلزم من اغتفار الجمع بين الساكنين في الثاني اغتفاره في الاول
قوله ثم ان مسمياتها الى اخره اشارة الى وجه افتتاح السور المعهودة بالاسماء المذكورة الكائنة على الهيئات المخصوصة
قوله وبسائط التي يتركب منها الكلام عطف تفسيري ليقصر الكلام ذكر صاحب الكشاف في وجه وقوعها على هذه
الصورة فواتح السور وجوها ثلثة اولها كونها اسما للسور وثانيها الايقاظ وقرع العصا وثالثها تقدمة دلائل

الاعجاز والمص ذكر الاخرين ههنا واخر الاول منهما واورده بقيل واورد بلا يقال وجوها اربعة مزيفة ثم اورد وجوها اربعة
اخرى بصيغ قيل فبلغ الوجوه احد عشر فقال اولا ايقاظا لمن تحدى بالقران عن سنة الغفلة ونوم التعامي عن حال القران
والتحدي المعارضة يقال تحديت فلانا اذا عارضته في فعل وفعلت مثل فعله من الحدا يتعارض فيه الحاديان وهما اللذان
يسوقان الابل ويغنيان لها تقول حدوت الابل حدوا وحداء وليس الطلب معتبرا في مفهوم التحدي بل هو مستفاد
من مثل قوله تعالى وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وقوله تعالى فاتوا بسورة من مثله وقد يفسر
التحدي بطلب المعارضة بناء على ان كل واحد من المتحديين انما يفعل ما يفعله بطريق المنازعة مع الاخر وقصد الغلبة عليه
فكانه يطلب فيه ان يفعل ما في وسعه لتظهر غلبته عليه وههنا بحث وهو ان المص جعل السورة مفتتحة بطائفة منها
وعلله بقوله ليكون اول ما يقرع الاسماع مستقلا بنوع من الاعجاز وكلاهما يدلان على ان التسمية ليست جزءا من السورة
وهو خلاف ما ذهب اليه اصحاب مذهبه الا ان يقال الافتتاح امر عرفي وممتد ويحمل على الاضافي وكذلك الاولية في
قوله اول ما يقرع قال الامام الرازي في الكبير وذكر بعض اصحابنا قولين للشافعي في ان بسم الله الرحمن الرحيم هل هي اية من
اوائل السور واما المحققون من الاصحاب فقد اتفقوا على ان بسم الله الرحمن الرحيم قران من سائر السور وجعلوا القولين
في انها هل هي اية تامة وحدها من اول كل سورة او هي مع ما بعدها اية انتهى كلامه ويفهم منه ان بعض الشافعية ذهبوا
الى ان التسمية ليست جزءا مما سوى الفاتحة من السور فلا يبعد ان يكون مبنى كلام المص ههنا مذهب ذلك البعض قوله
عن اخرهم صفة مصدر محذوف اي لما عجزوا عجزا صادرا عن اخرهم وهو عبارة عن شمول العجز واستيعابه لجميعهم
فان العجز اذا صدر عن جميعهم فان هذا الكلام يفهم منه ان العجز ابتداء صادرا من اولهم واحدا بعد واحد الى ان صدر
عن اخرهم فكان ورود هذه الاسامي مسرودة اي متعاقبة يلي بعضها بعضا تحريكا للفا فلين عن حال القران وانه من
عند الله تعالى على النظر فيما يودي الى معرفة حاله وانه كلام رب العالمين وليكون عطف على ايقاظا باعتبار جواز دخول
اللام المعطوف عليه والمعنى للايقاظ وليكون وهو الوجه الثاني لافتتاح السور بهذه الاسماء والفرق بين هذا الوجه
والوجه السابق مع اشتراكهما في الدلالة على ان المقصود من هذه الفواتح التنبيه على اعجاز المتلو عليهم ان الوجه الاول
يدل على اعجاز القران في نفسه مع قطع عن حال مبلغه من حيث انه منظوم مما ينظمون منه كلامهم مع انهم عجزوا عن معارضته
والوجه الثاني يدل على اعجازه بالنظر الى مبلغه ومن تكلم به فان النطق باسماء الحروف مختص بمن خط اي كتب ودرس
اي قرا الكتاب فاذا انطق الامي باسماء الحروف من غير تعلم لا يكون ذلك الا من جهة الوحي وقد مر ان الكتاب بضم الكاف
وتشديد التاء جمع كاتب واعترض على الوجه الثاني بان نطق بها لا يدل على الاعجاز لامكان تعلمها في اقصر مدة ولو بسماع
من صبي واجيب عنه بان المستغرب ليس مجرد التلفظ بها بل هو مع رعاية لطائف ذكرت متصلة بهذا الكلام ولا يمكن
رعايتها الا بالوحي ويحتمل ان يكون المص سيما الى اخره اشارة الى هذا الجواب واجاب صاحب الكشاف عن ذلك
الاعتراض بطريق التسليم بان العلم باسماء الحروف لم يكن في علم محكيهم فضلا عن صبيانهم لانهم كانوا قوما اميين
لم يكن في جملة قبائل قريش في ذلك الوقت سوى اثنين او ثلاثة من اهل الخط والهجاء قال وكان المعترض قاس ذلك الزمان بالزمن
الذي هو فيه قال مولانا خسرو وا قول ينبغي ان يحمل كلام المص على هذا ويجعل قوله سيما وقد راعى الى اخره مؤيدا للوجه
الثاني بعد تمامه لان ذكر الاعجاز وخرق العادة يفيدانه وكذا قوله الاتي مع ما فيه من اعادة التحدي وتكرير التنبيه و
المبالغة فيه ولان لا سيما انما يستعمل اذا تم ما قبله وجعل ما بعده زيادة تاكيد له وقال ايضا استعمل قوله سيما بلا لا
ولا نظير له في كلام العرب العرباء صرح به البلباني في شرح تلخيص تلخيص الجامع الكبير والاديب العالم بعلم الادب و
الاريب العاقل والمقصود بهذه الالفاظ زيادة المبالغة واجاب الفاضل الطيبي عن ذلك الاعتراض بان صدور مثل
هذه الالفاظ من مثله وهو ممن لم يمارس الخط والقراءة ولم يشتهر بتعلم سواه بديع غريب فكان حكمه حكم العرب العرباء
اذا تكلم بالزنجية فمطلق تكلم به منه غريب قوله اورد في هذه الفواتح اربعة عشر اسما وهي الالف واللام والميم
والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والسين والحاء والقاف والنون قوله في تسع وعشرين سورة

حال من قوله اربعة عشر اسما او صفة له وستة سور من هذه التسع والعشرين مفتتحة بقوله الم وخمس سور منها مفتتحة
بقوله الر وواحدة منها مفتتحة بقوله المص وواحدة منها المر وواحدة منها كهيعص وواحدة بطه وسورتان منها
بقوله طسم وواحدة بقوله طس وواحدة بقوله يس وواحدة بقوله ص وست سور بقوله حم وواحدة بقوله حم عسق
وواحدة بقوله ق وواحدة ن ومجموع الاسامي المذكورة في اوائل هذه السور التسع والعشرين ثمانية وسبعون اسما
وبعد حذف ما تكرر منها بقي اربعة عشر اسما وهي ما ذكره بقوله واربعة عشر نصف اسامي حروف المعجم وهي الحروف
التي يقال لها حروف المباني والحروف البسيط وحروف الهجاء وفي الصحاح المعجم النقط بالسواد وغيره مثل التاء عليه
نقطتان يقال اعجمت الحروف وعجمته بالتشديد ولا يقال عجمت بالتخفيف ومنه حروف المعجم وهي الحروف المقطعة
التي يختص اكثرها بالنقط من بين حروف سائر الامم ومعناه حروف الخط المعجم كما تقول مسجد الجامع وصلاة الاولى
اي مسجد اليوم الجامع وصلاة الساعة الاولى وناس يجعلون المعجم مصدرا بمعنى الاعجام مثل المخرج والمدخل اي من
شان هذه الحروف ان تعجم اي تنقط واعجمت الكتاب خلاف قولك اعربته وقيل حقيقة قولك اعجمت الحرف ازلت عجمته بنقط
فمعنى حروف الاعجام حروف من شانها ازالة ما فيها من العجمة قوله ان لم يعد الالف فيها اي في حروف المعجم والمراد بالالف
الالف الساكنة لانها المقابلة للهمزة والمتبادرة من لفظ الالف عند الاطلاق بناء على ما قالوا ان الالف ضربان لينة
ومتحركة فاللينة تسمى الفا والمتحركة همزة شرط كون اربعة عشر نصف اسامي حروف المعجم على التحقيق ان لا يعد الالف
الساكنة في عداد حروف المعجم ولا يجعل اسم الالف اسما لها بناء على انها اذا عدت حرفا مغايرا للالف المتحركة وسميت باسم
على حدة غير اسم الالف المتحركة باسم الهمزة والساكنة باسم الالف فان الاسامي ح ترتقي الى تسع وعشرين كالمسميات
فلا تكون اربعة عشر نصف الاسامي على التحقيق بل على التقريب بخلاف جعل الثلاثة نصف الحروف المستعلية التي هي سبعة
فان الثلاثة نصف السبعة على التقريب واما اذا لم يعد الالف الساكنة حرفا مغايرا للمتحركة بل جعلا حرفا واحدا سمي
باسم واحد وهو الاسم الالف الذي هو المذكور في التهجي او لم تعتبر اصلا في عداد حروف المعجم بناء على كونها في الاغلب مدة
منقلبة عن الواو والياء فان الاسامي الحروف على التقدير ين تكون ثمانية وعشرين ونصفها اربعة عشر تحقيقا لا تقريبا
فلا يرد ان يقال لا حاجة الى هذا الشرط لان ما في الفواتح نصف اسامي حروف المعجم على التحقيق وان عدت الالف حرفا
برأسها لان عدها حرفا برأسها لا يستلزم تسميتها باسم على حدة حتى ترتقي الاسامي ايضا الى تسع وعشرين اذ يجوز ان
يكون لفظ الالف مشتركا بين المدة الساكنة والهمزة المتحركة ويكون اسم الهمزة اسماء مستحدثا للتمييز بين الساكنة
والمتحركة لا اصليا فيكون اربعة عشر نصف الاسامي على التحقيق وانما قلنا انه لا يرد ذلك لان المراد بعدها في حروف
المعجم ان تكون هي المرادة بلفظ الالف المذكور في التهجي وذلك لا يستلزم ان تعد المتحركة باسم اخر كلفظ الهمزة فيزداد
الاسامي على ثمانية وعشرين بالضرورة قوله مشتملة حال من اربعة عشر واراد بالانصاف ما هو اعم من التحقيقية
والتقديرية كما سيظهر ان شاء الله تعالى وذكر ضمير هو مع كونه راجعا الى المهموسة باعتبار الجزء او بتاويل المهموسة
بالنوع قوله ما يضعف الاعتماد على مخرجه ولضعف اعتماده عليه لا يقوى على منع النفس فيجري معه النفس وجري
النفس مع الحرف مما يضعفها فظهر ان المهموسة حروف ضعيفة في نفسها الضعف اعتمادها على مخارجها بخلاف
المجهورة فانها قوية في نفسها لقوة الاعتماد على مخارجها فلذلك لا يجري النفس معها قيل وتحقيق المقام ان النفس
الخارج من فضاء الصدر اذا انقرع باقسام قصبة الرئة او عضلات النفس او غيرهما تحدث له كيفية هي الصوت
ثم الصوت اذا انقطع بالعضلات او بالاسنان او بالاشفاء تحدث له كيفية يتميز بها صوت عن صوت هي الحروف
فمدار الجهر والهمس على النفس الخارج فان النفس الذي هو مطية حرف ان تكيف كله بكيفية الصوت حتى يحصل صوت
قوي كان الحرف مجهورا وان لم يتكيف كله بكيفية الصوت بل يبقى شيء منه بلا صوت يجري مع الحرف كان مهموسا لكن
هذا الجري وعدمه انما يكون ابين عند تحرك الحرف فلهذا قيدوا تعريف الجهر والهمس بالتحرك ومثلوا اتقق وقالوا
انك تجد النفس محصورا اي محتبسا لا يجري مع النطق بالاول وتجده جاريا غير محصور ومحتبس مع النطق بالثاني

وكذلك

ومدار الشدة والرخاوة على الصوت والصوت المتكيف بكيفية الحرف اما ان ينحصر ولا يجرى معها او لا ينحصر فان تم
الانحصار فهي الحروف الشديدة وان تم الجرى فهي الحروف الرخوة وان لم يتم الانحصار ولا الجرى فهي الحروف المابينية ولما
كان انحصار الصوت في المخرج وجريه اظهر عند السكوت قدروه ساكنا وشاموه بالحج والطش والظل والمهموسة
عشرة احرف يجمعها ستشحثك خصفه وحفصة اسم امراة والشحث الالحاح في السؤال ومنه يقال للمكدى شحاث
فمعناه ستلذى عليك هذه المراة وما عدا هذه الحروف العشرة مجهورة وهي ثمانية عشر حرفا وهي حروف قولك ظل
قو ربض اذ غزجند مطيع الشديدة ثمانية احرف وهي حروف قولك اجدت طبقك من الاجادة وهي جعل الشئ نعيد
او الحروف التي سميت في المفصل ما بين الشديدة والرخوة ثمانية ايضا وهي حروف لم يروعنا والرخوة ما عداهما وهي
ثلثة عشر حرفا لا اثنا عشر لانه عد الالف المتحركة من الشديدة والالف اللينة من المابينية فيكون مجموع الحروف تسعة
وعشرون والمص جعل الرخوة متناولة للمابينية وعد ما عدا الشديدة كلها من الرخوة وحصر الحروف فيهما فلا بد ان يقول
الصوت الذي يتكيف بكيفية الحرف ان تم انحصاره في مخرج الحرف وكان بحيث لا يجرى معها فهي الحروف الشديدة
والا فهي الرخوة سواء تم جريها او لا فذكر من المهموسة العشر نصفها وهو خمسة احرف فقوله نصفها مفعول ذكر
وكذا كل ما ياتي من لفظ نصفها والمجهورة في قوله من البواقي المجهورة صفة للبواقي وهي ثمانية عشر حرفا اي ذكر من
البواقي التي هي المجهورة نصفها وهي تسعة وهي حروف قولك لن يقطع امر ولم يعرف المجهورة اكتفاء بتعريف المهموسة
فانها لكونهما متقابلين يعرف من تعريف احدهما تعريف الاخر فهي ما يقوى اعتمادها على مخارجها ولقوة اعتمادها
عليها لا تخرج الا بصوت قوى شديد فيمتنع النفس من الجرى معها كما اذا قلت ققق تجد النفس محبوسا لا يحس معه شئ
وذكر من الشديدة الثمانية نصفها وهي اربعة وهي حروف قولك اقطك اي خذ اقطك والاقط طعام يتخذ من اللبن
والكاف للخطاب وذكر من الرخوة المقابلة للشديدة عشرة احرف لان الرخوة عشرون حرفا بناء على ان الالف اللينة
ليست حرفا برأسها فنصفها عشرة وهي حروف قولك حمس على نصره والحمس بضم الحاء المهملة جمع احمس مثل احمر
وحمر يقال حمس بالكسر اي تشدد وتصلب في الدين او في القتال والتحمس التشدد والتقاصد والحماسة والشجاعة
والاحمس الشجاع والمطبقة بفتح الباء اربعة احرف ينطبق اللسان على الحنك الاعلى عند تلفظها فينحصر الصوت
ح بين اللسان وما حاذاه من الحنك الاعلى وهو في الحقيقة اسم متجوز فيه لان المطبق حقيقة انما هو اللسان
والحنك واما الحرف فهو مطبق عنده فاختصر فقيل مطبق كما قيل للمشترك فيه مشترك والمذكور منها في الفواتح
نصفها وهو الصاد والطاء غير منقوطتين وما بقي من هذه الحروف الاربع وهو اربعة وعشرون حرفا تسمى منفتحة
لعدم انطباق اللسان على الحنك الاعلى عند تلفظها بل يتجافى في كل واحد منهما عن الاخر عنده والمذكور منها في
الفواتح ايضا نصفها وهو اثنا عشر حرفا الالف واللام والميم والراء والكاف والهاء والسين والحاء والياء
والعين والقاف والنون وحروف القلقلة حروف تضطرب عند خروجها وهي خمسة احرف يجمعها قولك قد
طبج والطبج بالجيم الضرب على الشئ الاجوف كالطبل عن ابن الحاجب انها سميت بالقلقلة اما لان صوتها صوت
اشد الحروف من حيث انها اجتمع فيها كونها من المجهورة ومن الشديدة اخذا من القلقلة التي هي صوت الاشياء اليابسة
واما لان صوتها لا يكاد يبين عند سكونها ما لم تخرج الى شبه التحرك لشدة امرها من قولهم قلقلة اذا حركه
والمذكور منها نصفها الاقل وهو القاف والطاء ولم يكن لها نصف صحيح حتى يذكر ورجح جانب القلقلة لقلة تلك
الحروف في نفسها لا يقال الحروف المطبقة اقل منها ولم يذكر ما هو اقل من نصفها لانا نقول لها نصف صحيح بخلاف
هذه وما بقي من حروف القلقلة وهي ثلاثة وعشرون حرفا لما كثرت اعتبر نصفها الاكثر وهو اثنا عشر حرفا الالف
واللام والميم والصاد والراء والكاف والهاء والياء والعين والسين والحاء والنون والحاصل انها ما عدا القاف
والطاء من الاسماء الاربعة عشر المذكورة في الفواتح وليت شعري ان المص وصاحب الكشاف لم اهملا ذكر ان المذكور مما
يقابل حروف القلقلة نصفها الاكثر مع ان ذكره يناسب ما هو بصدده غاية المناسبة والمراد من اللينين

الواو والياء سميتا به لخروجهما في لين بلا كلفة على اللسان مخرجهما الموجب لانتشار الصوت والمذكور منهما الياء لانها اقل ثقلا
من الواو ولم يعتبر الالف الساكنة مع كونها لينة على اللسان وجعل اسم الالف في الهجاء للالف المتحركة لما مر من انها ليست حرفا
برأسها بل هي مقلوبة من الواو والياء والمستعلية هي التي يتصعد الصوت بها في الحنك الاعلى قوله في الحنك صفة يتصعد
يقال صعد في السلم ولخروج صوتها من جهة العلو سميت مستعلية وهذا التعريف احسن من تعريفهم بما يرتفع اللسان
بها الى الحنك لانه يورث الاشتباه بالمطبقة ويحوج الى الفرق بان الاطباق يقتضي الاستعلاء بدون العكس فانك اذا
انطقت بالخاء والغين والقاف استعلى اقصى اللسان الى الحنك بلا اطباق واذا انطقت بالصاد واخواتها استعلى
اللسان وانطبق الحنك وسط اللسان وهي سبعة احرف الاربعة التي هي حروف الاطباق والثلاثة هي الخاء والغين والقاف
وهي الثلاثة التي هي منقوطة كلها مستعلية غير منطبقة والصاد والطاء والضاد مستعلية ومطبقة والمذكور من هذه
السبع نصفها الاقل وهو الصاد والطاء والقاف وما سوى هذه السبع وهو واحد وعشرون حرفا تسمى منخفضة لخروج
صوتها من جهة السفل ولانحطاط اللسان عند تلفظها عن الحنك الاعلى والمذكور منها نصفها الاكثر وهو احد عشر
لكثرتها وهي الالف واللام والميم والراء والهاء والياء والعين والسين والحاء والنون والحاصل انها ما عدا الصاد والطاء
والقاف من الاسماء الاربعة عشر المذكورة في الفواتح وحروف البدل هي الحروف التي تبدل من غيرها وهي حروف اجد طويت
منها وهي احد عشر حرفا كما تبدل الهمزة من الواو في نحو واصل وهو فواعل في جمع واصل وفي نحو قائل وكساء وتبدل الجيم
من الياء المشددة نحو ابو علج ومن غير المشددة نحو لا هم ان كنت قبلت حجتج ولا يزال شاحج يأتيك وتبدل الدال من التاء
في نحو فزد واجدمعوا اصلهما واجتمعوا من التاء في نحو اصطبر والواو من الياء في نحو موقن اصله ميقن من يقن والتاء
من الواو وفي نحو تخمة من الوخامة والميم من الواو وفي نحو فم والنون من اللام في نحو لعن والهاء من الهمزة في هرقت والالف من الواو
في نحو قال وباع قوله على ما ذكره سيبويه احترازا عما في المفصل من كونها ثلاثة عشر حرفا يجمعها استنجده يوم
صال ضلط بزيادة السين واللام على حروف اجد طويت منها وعما قال بعضهم انها اثنا عشر حرفا وزاد اللام على
ما ذكره المص وعما قال الرماني انها خمسة عشر حرفا واضاف على ما ذكره هذا البعض الصاد والراء قوله الستة مفعول
ذكر المقدر وهي النصف الاكثر لاحد عشر قوله الشايعة المشهورة اشارة الى وجه اختيار هذه الستة التي هي النصف الاكثر
واهطمين اسمان لجبلين قيل الهطم والحطم والهطم اخوات واللام في اصيلال بدل من النون اصله اصيلان تصغير اصلان
في جمع اصيل كبعران في جمع بعير والاصيل الوقت بعد العصر الى المغرب وجمعه اصل واصال واصائل على اصلان
ايضا ثم صغر الجمع المذكور فقالوا اصيلان ثم ابدلوا من النون لاما فقالوا اصيلال ومنه قول النابغة وقفت فيها
اصيلالا اسائلها اعيت جوابا وما بالربع من احد والصاد والزاي في صراط وزراط ابدلتا من سين سراط والفاء في اجدا
وابدلت من الثاء المثلثة والجدث القبر والاجداث جمعه والعين في عين ابدلت من الهمزة فان جعل الهمزة عينا لغة لبعض
العرب قال الشاعر اعن ترسمت من خرقاء منزلة ماء الصبابة من عينيك مسجوم اصله ان والتقدير من ان
حذفت كلمة من لان حذف حرف الجر من ان وان شايع والترسم التامل في الرسم يقال ترسمت الدار اي تاملت رسمها
والخرق اسم حبيبته والصبابة حرارة العشق والمسجوم بالجيم المسكوب والمعنى امن ترسم منزل الحبيبة تبكي وقيد قوله
اعن في بعض النسخ بفتح الهمزة وكسر العين وتشديد النون فتكون العين مبدلة من همزة ان التي هي احد الحروف المشبهة
بالفعل واصله ان والتاء في ثروغ الدلو مبدلة من الفاء والفروع جمع فرغ بالغين المعجمة وهو مخرج الماء من الدلو من بين
العراقي والعرقوتان الخشبتان اللتان تعترضان على الدلو على هيئة الصليب والجمع العراقي والباء في باسمك مبدلة
من الميم اصله ما اسمك فهذه الاحرف السبع اذا ضمت الى حروف اجد طويت منها وهي احد عشر حرفا يصير المجموع ثمانية
عشر حرفا والمذكور منها نصفه الذي هو تسعة الستة المذكورة التي هي من حروف اهطمين واللام والصاد والعين
قوله ومما يدغم اي وذكر مما يدغم في مثله كالهمزة في الهمزة مثلا ولا يدغم في المقارب مخرجا فان الهمزة لا تدغم في الهاء
ولا في سائر حروف الحلق نصفها الاقل وهو السبعة المذكورة اولا وهي الهمزة والهاء والعين والصاد والطاء والميم والياء

قوله ومما يدغم فيهما اى وذكر مما يدغم فى مثله وفيما يقاربه قوله لما فى الادغام من الخفة والفصاحة تعليل الذكر الاقل
فى الاول والاكثر فى الثانى يعنى ان الادغام لما كان فيه خفة وفصاحة كانت الحروف التى تدغم فيهما اكثر فائدة من
التى لا تدغم الا فى مثلها فلاجرم ذكر النصف الاكثر من الافيد والاقل من غيره قوله ولما كانت الحروف الذلقية التى
يعتمد عليها بذلق اللسان اى بطرفه فان الذلق بسكون اللام الطرف الجوهرى ذلق شى حده وكذلك ذولقة وذولق
اللسان طرفه وذلق اللسان بالكسر يذلق ذلقا اى ذرب وصار حادا اسرع الجرى وسمله فهو ذلق واذلق والذلق
ايضا القلق قال الزمخشرى فى المفصل والذلاقة الاعتماد بها على ذلق اللسان وهو طرفه واعترض عليه ابن الحاجب
بانه غير مستقيم من جهة تلك الحروف نفسها ومن جهة ما يضادها ايضا وهى الحروف المصمتة اما من جهتها فلانها لا
يعتمد على حروف اللسان الا بعضها فان الميم واليا والفا منها ولا مدخل لها فى طرف اللسان واما من جهة القسم المضاد
لها فلان الصمت والصوت هو سكوت اللسان فاولى ما فى الصحاح وهو قوله وحكى ابن الاعرابى لسان طلق وذليق
طليق وذلق طلق وذلق طلق اربع لغات فيهما والحروف الذلق حروف طرف اللسان والشفة الواحد اذلق وهن ستة
ثلاثة منها ذولقية وهى الرا واللام والنون وثلثة شفهية وهى الفا والبا والميم وانما سميت هذه الحروف ذلقا لان
الذلاقة فى المنطق انما هى بطرف اسلة اللسان والشفتين وهما مدرجا هذه الحروف الستة اى مسلكاه وطريقاه انتهى
كلامه والحاصل ان هذه الحروف عن العوضين الذين بسببهما يحصل ذلاقة النطق وسهولته سميت حروف الذلاقة تمييزا
للحروف الخارجة عما هو سبب الذلاقة فاضيف الى الحكم المتفرع على سببه فكان الاضافة الى سبب ذلك الحكم وما بقى
منها وهو اثنان وعشرون حرفا سمى مصمتة من حيث انها ليست مثلها فى الخفة وسهولة التلفظ بها فصارت
كانها قد صمت عنها وسكت ويجمع حروف الذلاقة قولك رب منفل والتنفيل ان يقول امير العسكر لاهله من قتل قتيلا
فله كذا مثلا اى تخصيص بعض العسكر بشئ زائد من حصته من مال الغنيمة قوله والحليقة عطف على الذلقة ومن لم يعد
الالف الساكنة مع انها من حروف الحلق كما صرح به القول نظرا الى انها ليست حرفا برأسها بل هى الالف المتحركة ذاتا وانما
تميز عنها بحسب العوارض والاوصاف قوله كثرة الوقوع منصوب على انه خبر كانت والدليل على كثرة وقوع الذلقية
انهم قالوا لا تجد كلمة رباعية وخماسية الا وفيها شئ منها فمتى رايتها خالية عنها فهى دخيل فى العربية كالعسجد فلذلك
لم يذكر الجوهرى ونحوه وكثرة وقوع الحلقية واضح لا يحتاج الى دليل قوله ذكر ثلثها جواب لما ذكر من الذلقية اربعة
وهى الرا والميم والنون واللام ومن الحلقية اربعة وهى الهمزة والها والحاء والعين ولعله مقابلى هذين بالنسبة اليهما
اعنى المصمتة وغير الحلقية ذكر منها اقل من النصفين وان كان لهما نصف صحيح واحد عشر لان الباقى من كل واحد اثنان
وعشرون وقد ذكر من كل منهما عشرة احرف اما المصمتة فالمذكور منها الالف والصاد والهاء والكاف والسين
والحا والبا والعين والطا والقاف والحاصل ان المذكور منها هو ما عدا اللام والميم والرا والنون من جملة الاسماء الاربعة
عشر ولم يتعرض المص لهما قوله ولما كانت ابنية المزيد لا تتجاوز عن السباعية كمصادر الافعال السداسية قوله سبعة
احرف منها وهى الالف واللام واليا والميم والنون والسين والها والمتروكة منها ثلاثة الواو واليا والالف الساكنة قوله
تنبيها على ذلك اى على كون ابنية المزيد لا تتجاوز عن السباعية ولما ذكر ان المذكور من فواتح السور من كل جنس من اجناس
الحروف نصفه بل اكثر منه بحسب الاعداد اراد ان يشير الى ان المذكور فيها اكثر بحسب الاستعمال والجريان على الالسن
بالنسبة الى المتروكة فقال ولو استقريت الكلم وتركيبها من موادها التى هى حروف الهجاء لوجدت المتروكة مكثورة اى
مغلوبة فى الكثرة بحسب الاستعمال بالنسبة الى التى ذكرت فى هذه الفواتح من كاثرته فكثرته اى غلبته فى مكثور اى مغلوب
وظاهر ان معظم الشئ وجله ينزل منزلة كله فكانه تعالى عدد على العرب جميع الحروف التى منها تراكيب كلامهم يذكر
اساميها الدالة عليها مع رعاية هذه اللطائف البديعة والاعتبارات العجيبة التى تعجز الادباء الاريب الفائق فى فنه
فضلا عن الامى الذى لم يخالط الكتاب فكان اول ما يقرع الاسماع من السور بسبب ذلك معجزة للنبى صلى الله عليه وسلم
مستقلة مع قطع عن كونها من دلائل ان المتلو عليهم كلام الهى معجز فكان تصدير السور بها على الوجه المذكور لدخل

فى التبكيت وادل على الزام الحجة فان قيل لا نسلم ان الحروف المتروكة فى الفواتح من كل جنس مكثورة بالمذكورة لانا
نجد كلما وتراكيب ليس فيها من نصف المهموسة المذكورة فى الفواتح حرف واحد قط فضلا عن غلبة المذكورة على المتروكة
فى الكثرة نحو ضرب زيد فانه ليس فيه شى من الحا والها والصاد والسين والكاف وكذا ليس فيه من نصف المجهورة المذكورة
فى الفواتح شى حرف اليا والرا وكذا ليس فيه حرف من نصف الشديدة المذكورة فيها وهى حروف اقطك وليس فيه ايضا من
نصف الرخوة المذكورة فيها وهى حروف حمس على نصص غير حرف واحد وهى الرا الا انا نقول غلبة المتروكة فى هذا التركيب
على المذكورة لا ينافى كثرة المذكورة فى نفسها بالنسبة الى المتروكة فما ذكرتم لا يصلح مسندا للمنع ولا يجد المنع المجرد على العلل
لانه اثبت دعواه الخطابى بالاستقراء ولما فرغ عن بيان انه استحدى بما شيا كلامهم فى المادة بجميع اجناسها شرع
فى بيان تشاركهما فى التركيب والصورة ايضا ليكون الالزام بالمادة والصورة جميعا فقال ثم انه ذكرها مفردة نحو ص
وق ون وثنائية نحو طه وطس ويس وحم وثلاثية نحو الم والر وطسم ورباعية نحو المص والمر وخماسية نحو كهيعص
وحمعسق قوله وتسع سور متعلق بذكر المقدر فى قوله واربع ثنائيا وهو معطوف على ثلث وكذا قوله وثلث ثلاثيات
وكذا قوله ورباعيتين والسور التسع سورة طه وطس النمل ويس والحواميم الست مؤمن سجدة زخرف دخان جاثية
احقاف قوله لانها توجد فى الاقسام الثلاثة علة لذكر الاسامى المفردة فى ثلث سور لا فى ازيد منها ولا انقص مثال
المفردة فى الاسم الكاف فى ضربك والها فى ضربه وفى الفعل نحو ق من وقى يقى وفى الحرف وا والعطف ومثال الثنائية
فى الاسم نحو من وفى الفعل نحو قل وفى الحرف نحو هل ومثال الثلاثية فى الاسم نحو رجل وفى الفعل نحو ضرب وفى نحو ليت واجل
والمركبة من اربعة احرف وخمسة لا يوجدان فى الحرف بل فى الاسم نحو جعفر وعرعر وصنوبر وفى الفعل نحو دحرج
واجتمع قوله على ثلاثة اوجه فتح الاول وكسره وضمه والحاصل من ضرب الثلاثة فى مثلها تسعة قوله فى ثلث عشرة سورة
ذكر الم فى ست سور بقرة آل عمران عنكبوت روم لقمان سجدة وذكر الر فى خمس سور يونس هود يوسف ابرهيم حجر
وطسم فى سورتين شعرا قصص فتم له عشرة منها الاسماء والقياس يقتضى ان يكون اوزان الاسم الثلاثى اثنى عشر
لان الاول الكلمة لا يخلو عن احدى الحركات الثلاثة وعلى كل تقدير يتصور فى عين الكلمة اربع احتمالات السكون واحدى الحركات
الثلث ولكن سقط منها فعل بضم الفاء وكسر العين وعكسه استثقالا ودعل ووعل منقولان من لغة العجم الى لغة العرب
او من الفعل الى الاسم وحبك متداخل فان فيه لغتان حبك بكسرتين مثل ابل وحبك بضمتين مثل عنق ثم قيل حبك بكسر
الفا وضم العين فكسر الفا مبنى على اللغة الاولى وضم العين على الثانية فلما سقط اثنان بقى عشرة وهى صفر وجمل وكتف
ورجل وعلم وابل وضلع وبرد وجرد وعنق قوله وثلاثة الافعال وهى مفتوح العين ومكسورة ومضمومة مع فتح الفا
لخفته فان الاصول الافعال الثلاثة ليس فيها مضموم الفاء هربا عن الثقل ولا ساكن الفا لامتناع الابتداء بالساكن ولا
ساكن العين كيلا يلزم اجتماع الساكنين عند اتصال الضمير المرفوع الضمير المرفوع فان اللام تسكن حذرا عن توالى
الحركات فيما كالكلمة الواحدة وبنى كل واحد من الفواتح الرباعية والخماسية تنبيها على ان كل واحد من الرباعية والخماسية
قسمان اصلى وملحق به فالاصلى من الرباعى كجعفر وهو النهر الصغير ومن الخماسى كسفرجل والملحق بالرباعى كقردد وهو
وهو المكان الغليظ المرتفع والدال زيادة للالحاق فلذلك لم تدغم الجوهرى وانما اظهر لانه ملحق بفعلل والملحق لا يدغم
والملحق بالخماسى كجحنفل اصله جحفل فزيدت النون الجوهرى الجحفلة لذوات الحافر كالشفة للانسان والجحنفل الغليظ
الشفة بزيادة النون قوله هذه الفائدة اشارة الى ما استفيد من قوله ثم انه ذكرها مفردة الى قوله ولعلها فرقت
على السور والمقصود منه الاشارة الى جواب ما يقال من انه لما كان تصدير السور بهذه الالفاظ لتقديم ما يدل
على الاعجاز وهو ان يتلفظ الامى الذى لم يخط ولم يقرا باسامى الحروف الاربعة عشر مشتملا من الفوايد واللطائف
ما يعجز عنه الحذاق المهرة فى العلوم الادبية وكان هذا المقصود حاصلا بايراد تلك الاسامى اجمعها فى اول القران
كان المناسب ذكرها مجتمعة فى اول القران ليحصل التقديم المذكور فان المتقدم على كل سورة على تقدير تفريق
الاسامى على السور انما هو نطق الامى ببعض من الاسامى الحروف مع كونه مختصا بمن خط وقرا لا نطقه بها مشتملة

على تلك اللطايف اذ لا يمكن التفطن بتلك اللطايف الا بعد ورود الاسامى الاربعة عشر واجاب عنه بان فى التفريق
فوايد اخر لا تحصل بذكرها مجتمعة فى اول القران فان الاسامى الاربعة عشر لو ذكرت مجتمعة لم يفهم ان الالفاظ المفردة
توجد فى الاسم والفعل والحروف ولان الالفاظ الثنائية توجد فيها اربعة اوجه وكذا البواقى غاية ما فى الباب ان
هذه الفوايد وتلك اللطايف لا يفهمان فى اول القران بل يتوقف فهمهما على نزول جميع السور المصدرة بتلك الفواتح
ولا ضير ولا محذور فيه فان قيل ما ذكر من اوصاف الحروف واقسام الابنية والكلمات واحوالها اصطلاحات مستحدثة
فكيف يتصور قصدها بالفاظ القران المتقدمة عليها اجيب بان المستحدث هو الاسامى والعبارات للمعانى
المرادة بها وهو المقصود ههنا ثم ذكر للتفريق فائدة اخرى فقال مع ما فيه من اعادة التحدى والتنبيه ولما كان تقديم
ما يدل على الاعجاز وتكرير التنبيه والمبالغة فيه اى فى كل واحد من التحدى والتنبيه ولما كان تقديم ما يدل على الاعجاز
فى معنى التحدى بالقران والتنبيه على اعجازه كان فى التفريق اعادة وتكرير لذلك التحدى والتنبيه وكان فى التفريق
على السور الكثيرة المبالغة الى تسع وعشرين سورة مبالغة فى كل واحد منهما ومن المعلوم ان نفس الاعادة والتكرير
والمبالغة فيهما لا تصلح فائدة للتفريق الا بملاحظة موادها ولكن تمكن المعنى المكرر وتقريره فى النفس فانه كلما ازداد
تكرره ازداد تقريرا كما يقال المعنى اذا تكرر تقرر وهذا هو الوجه فى كل ما جاء فى القران مكررا سواء كان باتحاد اللفظ كقوله
فباى الاء ربكما تكذبان او بدونه كما فى القصص المكررة بالفاظ اخر فالمقصود منه تمكين المكرر فى الاسماع والقلوب
وتقريره قوله والمعنى هذا المتحدى به وهو القران مؤلف من جنس هذه الحروف والمؤلف من تلك الحروف وامثالها كذا اى
متحدى به يعنى ان الاسامى المفتتح بها فى تاويل المؤلف منها ثم ان لفظ المؤلف منها اما مبتدا محذوف الخبر او خبر مبتدا
محذوف وهذا تصريح منه بان هذه الفواتح على تقدير ان لا تكون اسماء السور بل جئ بها لمجرد التنبيه على ان المتحدى به كلام
رب العالمين على احدى الوجهين المذكورين لها محل لها من الاعراب ايضا المفهوم من كلام صاحب الكشاف انها لا محل لها
من الاعراب على ذلك التقدير بل انما يكون لها حظ منه اذا جعلت اسماء للسور لانها ح تكون كسائر الاسماء الاعلام حيث
قال لها محل منه فيمن جعلها اسماء للسور لانها عنده كسائر الاسماء الاعلام ومن لم يجعلها اسماء للسور لم يتصور
ان يكون لها محل فى مذهبه كما لا محل للجمل المبتدأة والمفردات المعددة انتهى كلامه وظاهر ان مبنى هذا الكلام انها اذا
لم تجعل اسماء السور لا يتحقق مقتضى اعرابها ولا العامل فيها العدم وقوعها فى التركيب ح بل تكون مسرودة على نمط
التعديد كسائر المفردات المعددة فى مثل قولنا دار غلام جارية ثوب بخلاف ما اذا جعلت اسماء للسور فانها ح لا
بد ان تقع فى التركيب محققا او مقدرا فيتحقق العامل والمقتضى لاعرابها الا انه لما تعذر الاعراب اللفظى لما فى اواخرها
من السكون المحكى وجب ان يقدر لها ان يقدر لها اعراب محلى ويدل على ان مبنى كلامه ما ذكرناه انه مثل خلوها عن الاعراب
المحلى بخلو الجمل المبتدأة والمفردات المعدودة وظاهر ان خلوها عنه ليس الا لعدم وقوعها فى التركيب والمص اشار
بكلامه الى هذا الى منع ذلك المبنى حيث اوقعها فى التركيب على ذلك التقدير ايضا وقدرها تكون تلك الالفاظ به
كلاما تاما بناء على ان ذكرها على نمط التعديد لا ينافى كون التقدير المؤلف من كذا كذا هو المتحدى به ويحتمل ان يكون
المقصود بقوله والمعنى الى اخره بيان ما يرجع اليه المراد من ذكرها على سبيل التعداد وما يؤول اليه حاصل المعنى لا
توجيه وجه اعرابها بايقاعها فى التركيب كما اشار اليه المولى خسرو نور الله مرقده بان قال فى تفسير قوله والمعنى
اى المراد ومحصل ما يستفاد ان المتحدى به مؤلف الى اخره قوله وقيل وهى اسماء للسور عطف على ما تضمنه من قوله
ثم ان مسمياتها لما كان من عند الكلام الى اخره فكانه قال هذه الفواتح اسماء حروف جيئت بها ايقاظا وتنبيها على
ان المتلو عليهم لو كان من عند غير الله لما عجزوا عن الاتيان بما يدانيه لكونه كلاما منظوما مما ينظمون منه كلامهم
وقيل هى اسماء السور المفتتحة بها سميت بها اشعارا بانها كلمات معروفة التركيب الى اخره فالدلالة على اوجه
الاعجاز معتبرة فى هذا الوجه كما فى الوجهين الاولين لكن اعتبارها فيهما مقصود بالذات قصدا اوليا وفى هذا الوجه
ليس اعتبارها الا لترجيح التسمية بهذه الالفاظ دون غيرها مع تساويها فيما يقصد بالاعلام من الدلالة على المسمى

وانفهامه عند ذكرها فالمقصود بالذات هنا انما جعل هذه هذه الالفاظ اسما للسور ليفهم مسمياتها عند ذكرها
والدلالة على وجه الاعجاز انما هى مقصودة بالعرض والوجه فى كون تسمية السور بهذه الفواتح مشعرا بكونها كلما عربية
مركبة من مبانيها على قانون لغة العرب ما ذكروه من ان الاصل فى الاعلام المنقولة ان تراعى فيها اذا امكنت مناسبة بين
معانيها الاصلية والعلمية عند التسمية كاصول الفقه مثلا اذا جعل علما للعلم فانه يشعر بكونه مبنى الاحكام الشرعية بملاحظة
معناه الاصلى الاضافى لظهور ان العلم المسمى به كذلك وان تسميته به لم تقع الا لذلك الاشعار وربما يلاحظ تلك المناسبة
حال الاطلاق بحسب المقامات ولما كانت السور كلها مركبة من حروف مخصوصة لها اسماء فى لغة العرب وجعلت تلك الاسماء
اعلاما للسور كان ذلك الجعل والتسمية للاشعار بتركبها من تلك الحروف على قاعدة اللغة التى هى هذه الاسماء منها فاذا
اطلقت عليها لوحظ هذا المعنى لاقتضاء المقام اياه ولما كان القران نوعا واحدا من لغة واحدة كان الاشعار بكون بعض سوره
كلما عربية معروفة التركيب من مسميات هذه الالفاظ اشعارا بان مجموعه كذلك فلو لم يكن من عنده تعالى لما عجزوا عن الاتيان
مثله فيكون فى تسمية السور بها ايماء الى الاعجاز والتحدى على سبيل الالفاظ والمقدرة بالحركات الثلاث فى الدال بمعنى
القدرة كذا فى الصحاح ودون المعارضة اى عندها قوله مفهمة على صيغة المفعول من باب الافعال عبر بها تنبيها على ان
لا دخل للرازى فى معرفتها بل يجب استفادتها من الغير واعلم ان للناس فى قوله تعالى الم وما يجرى مجراه من الفواتح قولا احدهما
ان هذا علم مستور وليس محجوب استاثر الله تعالى به قال ابو بكر الصديق رض فى كل كتاب سر وسر الله تعالى فى القران هذه
الحروف التى فى اوائل السور قال على بن ابى طالب رض ان لكل كتاب صفوة وصفوة القران حروف التهجى وسئل الشعبى
عن هذه الحروف فقال سر الله فلا تطلبوه وقال الحسين ابن الفضل البجلى هى من المتشابه الذى لا يعلمه الا الله واعلم ان المتكلمين
انكروا القول وقالوا لا يجوز ان يرد فى كتاب الله تعالى ما لا يكون مفهوما للخلائق واحتجوا عليه بالايات والاخبار والمعقول
اما الايات فاربع عشر احديها قوله تعالى افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها امرهم بالتدبر فى القران ولو كان غير مفهوم
فكيف يامرهم بالتدبر فيه وقوله تعالى قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين وما لم يكن مفهوما كيف يكون نورا ومبينا
والامام الرازى نور الله مرقده عد الايات باسرها ومن الاخبار قوله صلى الله عليه وسلم انى تركت فيكم ان تمسكتم به لن تضلوا
كتاب الله وسنتى وكيف يمكن التمسك به وهو غير معلوم واما المعقول فمن وجوه احدها انه لو ورد شئ لا سبيل الى العلم به
لكانت المخاطبة به نحو مخاطبة العربى بالزنجية ولما لم يجز ذلك فكذا هذا وثانيها ان المقصود من الكلام الافهام فلو لم يكن مفهوما
لكانت المخاطبة به عبثا وسفها وانه لا يليق بالحكيم وثالثها ان التحدى وقع بالقران وما لا يكون معلوما لا يجوز وقوع
التحدى به هذا كلام المتكلمين واحتج مخالفوهم بالاية والخبر والمعقول اما الاية فهو ان المتشابه من القران وانه غير
معلوم لقوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والوقف ههنا واجب لوجوه احدها ان قوله تعالى والراسخون فى العلم لو كان معطوفا
على قوله الا الله لبقى قوله يقولون امنا به منقطعا عنه وانه غير جائز لانه وحده لا يفيد لا يقال انه حال لانا نقول فح يرجع
الى كل ما تقدم فيلزم ان يكون لله تعالى قائلا يقولون امنا به كل من عند ربنا وهذا كفر وثانيها ان الراسخين فى العلم
لو كانوا عالمين بتاويله لما كان لتخصيصهم للايمان به وجه فانهم لما عرفوه كان الايمان به كالايمان بالمحكم فلا يكون فى
الايمان به مزيد مدح وثالثها ان تاويله لو كان مما يجب ان يعلم لطلب ذلك ما لتاويل ذما لكن قد جعل الله تعالى حيث قال
واما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله واما الخبر فهو ان القول بان هذه الفواتح
غير معلومة مروى عن اكابر الصحابة فوجب ان يكون حقا لقوله صلى الله عليه وسلم اصحابى كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
واما المعقول فهو ان الافعال التى كلفنا بها قسمان منها ما نعرف وجه الحكمة فيها على الجملة بقولنا كالصلوة والزكوة
والصوم فان الصلوة تضرع محض وتواضع للخالق والزكوة فى دفع حاجة الفقير والصوم معين فى كسر الشهوة ومنها
ما لا نعرف وجه الحكمة فيه كافعال الحج فانا لا نعرف بقولنا وجه الحكمة فى رمى الجمار والسعى بين الصفا والمروة والرمل
والاضطباع ثم اتفق المحققون على انه كما يحسن من الله تعالى ان يامر عباده بالنوع الاول كذلك يحسن منه تعالى
ان يامر عباده بالنوع الثانى لان الطاعة فى النوع الاول لا يدل على كمال الانقياد لاحتمال ان المامور انما اتى به لما عرف

بعقله من وجه المصلحة فيه واما الطاعة فى النوع الثانى فانه يدل على كمال الانقياد ونهاية التسليم لانه لما لم يعرف فيه
وجه مصلحة البتة لم يكن اتيانه به الا المحض الانقياد والتسليم واذا كان الامر كذلك فى الافعال فلم لا يجوز ايضا ان يكون
الامر كذلك فى الاقوال وهو ان يامر الله تعالى تارة بان نتكلم بما نقف على معناه ويكون المقصود من ذلك ظهور
الانقياد والتسليم من المامور للامر هذا ماحصل كلام الفريقين فى هذا الباب والقول الثانى قول من زعم ان المراد
هذه الفواتح معلوم اختلفوا فيه وذكروا وجوها الاول انها اسماء السور وهو قول اكثر المتكلمين واختيار الخليل
وسيبويه الثانى انها اسماء الله تعالى روى عن على رض انه كان يقول يا كهيعص يا حمعسق الثالث انها ابعاض اسماء الله تعالى
قال سعيد ابن جبير الر وحم ون مجموعها هو اسم الرحمن ولكن لا نقدر على كيفية تركيبها فى البواقى الرابع انها اسماء القرآن
وهو قول الكلبى والسدى وقتادة الخامس ان كل واحد منها دال على اسم من اسماء الله تعالى وصفة من صفاته قال ابن
عباس فى الم الف اشارة الى انه احد اول اخر ازلى ابدى واللام اشارة الى انه لطيف والميم اشارة الى انه ملك مجيد
منان وقال فى كهيعص انه ثنا من الله تعالى على نفسه بالكاف وتدل على كونه كافيا والها كونه هاديا والعين على
العالم والصاد على الصادق وذكر ابن جرير عن ابن عباس انه حمل الكاف على الكبير والكريم واليا على انه مجير والعين على
العالم والعدل والفرق بين هذين الوجهين انه فى الاول خصيص كل واحد من هذه الحروف باسم معين وفى الثانى
ليس كذلك السادس ان بعضها يدل على اسم الذات وبعضها على اسم الصفات قال ابن عباس فى الم انا الله اعلم وفى
المص انا الله افضل وفى الر انا الله ارى وهذا رواية ابى صالح وسعيد ابن جبير السابع ان كل واحد منها يدل على صفات
الافعال فالالف الاؤه واللام لطفه والميم مجده والثامن ان بعضها يدل على اسماء غير الله تعالى قال الضحاك الالف
من الله واللام من جبريل والميم من محمد عليهما السلام اى انزل الله الكتاب على لسان جبريل الى محمد عليهما السلام التاسع
ما قال المبرد واختاره جمع عظيم من المحققين ان الله تعالى انما ذكرها احتجاجا على الكفار وذلك ان رسول الله صلى الله
عليه وسلم لما تحداهم بمثل القران او بعشر سور او بسورة واحدة فعجزوا عنه نزلت هذه الاحرف تنبيها على القران
ليس الا من هذه الحروف وانتم قادرون عليها وعارفون بقوانين الفصاحة فكان يجب ان ياتوا بمثل هذا القران
فلما عجزتم عنه دل ذلك على انه من عند الله لا من عند البشر العاشر قول ابى روق وقطرب ان الكفار لما قالوا لا
تسمعوا لهذا القران والغوا فيه وتواصوا بالاعراض اراد الله تعالى لما احب من صلاحهم ونفعهم لايورد عليهم ما لا
يعرفونه ليكون ذلك سببا لاسكاتهم واستماعهم لما يرد اليهم من القران فانزل الله عليهم من القران هذه الاحرف فكانوا
اذا سمعوها قالوا كالمتعجبين استمعوا الى ما يجئ به محمد صلى الله عليه وسلم فاذا اصغوا هجم عليهم القران فكان ذلك
سببا لاستماعهم القران وطريقا الى انتفاعهم فهى فى المعنى كالتنبيه لما ياتى بعده من الكلام كقولك الا واما الحادى
عشر قول ابى العالية ان كل حرف منها مدة اقوام واجال الحرين قال ابن عباس مر ابو ياسر بن اخطب برسول الله صلى الله
عليه وسلم وهو يتلوا سورة البقرة الم ذلك الكتاب ثم جاء اخوه حيى بن اخطب وكعب بن الاشرف فسالوه عن الم
وقالوا ننشدك الله الذى لا اله الا هو احق انها اتتك من السماء فقال صلى الله عليه وسلم نعم كذلك نزلت فقال حيى
ان كنت صادقا انى لاعلم اجل هذه الامة من السنين ثم قال كيف يدخل فى دين رجل دلت هذه الحروف بحساب الجمل
على ان منتهى مدته احدى وسبعين سنة فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال حيى هل غير هذا فقال نعم المص
فقال حيى هذا الاكثر من الاولى هذا مائة واحد وستون فهل غير هذا فقال نعم الر فقال حيى هذا الاكثر من الاولى و
الثانية فنحن نشهد ان كنت صادقا ما ملكت امتك الا مايتين واحدى وثلثين سنة فهل غير هذا فقال نعم المر
قال فنحن نشهد انا من الذين لا يؤمنون ولا ندرى باى اقوالك ناخذ فقال ابو ياسر اما انا فاشهد ان انبيانا قد اخبرونا
عن ملك هذه الامة ولم يبينوا انها كم تكون وان كان محمد صادقا فيما يقول انى لاراه يجتمع له هذا كله فقام
اليهود وقالوا اشتبه علينا امرك فلا ندرى اما بالقليل ناخذ ام بالكثير فذلك قوله تعالى هو الذى انزل عليك الكتاب
الاية والثانى عشر انه روى عن ابن عباس رض انها اقسام وقال الاخفش اقسم بالحروف المعجمة لشرفها وفضلها

من حيث انها مبادى كتبه المنزلة بالالسنة المختلفة ومبانى اسمائه الحسنى وصفاته العليا واصول كلام الامم بها يتعارفون
ويذكرون الله ويوحدونه ثم انه تعالى اقتصر على ذكر البعض والمراد هو الكل كما تقول الحمد لله وقل هو الله احد وتريد السورتين
بتمامها فكانه تعالى قال اقسم بهذه المجموع للحروف ان هذا الكتاب هو ذلك المثبت فى اللوح المحفوظ والثالث عشر
ان التكلم بذوات هذه الحروف وان كان معتادا للكل من الاميين واهل الكتبة والقران الان كونها مسماة بهذه الاسماء
لا نعرفه الا من اشتغل بالتعلم والاستفادة فلما اخبر الرسول صلى الله عليه وسلم من غير سبق تعلم واستفادة كان
ذلك اخبارا عن الغيب قدم الله تعالى ذكرها ليكون اول ما يسمع من هذه السورة معجزة دالة على صدقه والرابع عشر ان هذه
الحروف تدل على انقطاع كلام واستيناف كلام اخر قال احمد ابن يحيى بن ثعلب ان العرب اذا استانفت كلاما فمن شانهم
ان ياتوا بشئ غير الكلام الذى يريدون استينافه فيجعلونه تنبيها للمخاطبين على قطع الكلام الاول واستيناف الكلام
الجديد وذكر الامام غير ذلك ثم قال والمختار عند اكثر المحققين من هذه الاقوال انها اسماء والدليل عليه ان هذه الالفاظ
اما ان لا تكون مفهومة او تكون والاول باطل اما اولا فانه لو جاز ذلك لجاز التكلم مع العربى بلغة الزنج واما ثانيا
فلانه تعالى وصف القران اجمع بانه هدى وبيان وذلك ينافى كونه غير معلوم واما القسم الثانى فنقول اما ان يكون
مراد الله تعالى منها جعلها اسماء الالقاب او اسماء المعانى والثانى باطل لان هذه الالفاظ غير موضوعة فى لغة العرب
لهذه المعانى التى ذكرها المفسرون فيمتنع حملها عليها لان القران نزل بلغة العرب فلا يجوز حملها على ما لا يكون حاصلا
فى لغة العرب ولان المفسرين ذكروا وجوها مختلفة وليست دلالة هذه الالفاظ على بعض ما ذكروه اولى من دلالتها على
الباقى فاما ان يحمل على الكل او لا يحمل على شئ منها وهو الثانى ولما بطل هذا القسم وجب الحكم بانها من الالقاب فان قيل
لم لا يجوز ان يقال هذه الالفاظ غير معلومة وان التكلم بها كالتكلم مع العربى بلغة الزنج كما انه تعالى تكلم بالمشكاة
وهو لسان الحبشة وبالسجيل والاستبرق وهما فارسيان قوله وصف القران اجمع بانه هدى وبيان قلنا لا نزاع
فى اشتمال القران على المجهولات والمتشابهات واذا لم يقدح ذلك فى كونه هدى وبيانا فكذا هنا سلمنا انها مفهومة
لكن قولك اما ان يكون من اسماء الالقاب ومن اسماء المعانى انما يصح لو ثبت كونها موضوعة لافادة امر ما وذلك
ممنوع فلعل الله تعالى تكلم بها مثل ما قال قطرب من انهم لما تواصوا فى الابتداء على ان لا يلتفتوا الى القران امر الله تعالى
رسوله ان يتكلم بالقران بهذه الحروف فى الابتداء حتى يتعجبوا عند سماعها فيسكتوا فحينئذ يهجم القران على اسماعهم
سلمنا انها موضوعة لامر ما فلم لا يجوز ان يقال انها من اسماء المعانى قوله انها فى اللغة غير موضوعة لشئ البتة قلنا
لا نزاع انها وحدها غير موضوعة لشئ لكن لم لا يجوز ان يقال انها مخصوصة يفيد معنى معينا وبيانه من وجوه احدها
انه صلى الله عليه وسلم كان يتحدى لهم بالقران مرة بعد اخرى فلما ذكر هذه الحروف دلت قرينة الحال على ان مراده تعالى
من ذكرها ان يقول لهم ان القران انما نزل بهذه الحروف التى انتم قادرون عليها فلو كان هذا من فعل البشر لوجب ان
تقدروا على الاتيان بمثله وثانيها ان حمل هذه الحروف على حساب الجمل عادة عند الناس وثالثها ان هذه الحروف لما كانت
اصول الكلام كانت شريفة عزيزة فالله تعالى اقسم بها كما اقسم بسائر الاشياء ورابعها ان الاكتفاء من الاسم الواحد
بحرف واحد عادة معلومة عند العرب فذكر الله تعالى هذه الحروف تنبيها على اسمائه هذا بعض كلام الامام فيما يتعلق
بهذا المقام قوله لو لم تكن مفهمة كان الخطاب بها كالخطاب بالمهمل والتكلم بالزنجى مع العربى هذه الملازمة انما تثبت
لو لم تكن معلومة لاحد ممن هو مكلف بالايمان بها وهو ممنوع لجواز كونها معلومة لمن المخاطب بها بالذات وتكون سرا
بينه وبين المتكلم بها بان اطلعه على ما اراده منها مع كون طريق دلالتها عليه غير معلوم متعارف بالنسبة الى من عدا ذلك
المخاطب بناء على ان القول الضعيف لا يحتمل الاسرار القوية كما لا يحتمل نور الشمس ابصار الخفافيش فلما زيدت الانبيا
فى معقولهم قدروا على احتمال النبوة فلما زيدت العلماء فى عقولهم فقدروا على احتمال اسرار عجزت العامة عن احتمالها و
كذلك علماء الباطن وارباب المكاشفات تنورت عقولهم بانواع الرياضات والمجاهدات فقدروا على احتمال ما عجزت
عنه علماء الظاهر كما قيل ان العلم بمنزلة البحر فاعطى الرسل منها اودية ثم اجرى الرسل من اوديتهم انهارا الى العلماء ثم

ثم اعطيت العلماء الى العامة حداول صغارا على قدر طاقتهم ثم اجرت العامة سواقى الى اهاليهم بقدر طاقتهم ولو مال الوادى الى الجدول لا غرقه وافسده كما اذا مال البحر الى الوادى فبحور العلوم عند الله تعالى لا يطيقها احد من خلقه يقسم منها ما يشاء بينهم على حسب طاقتهم وتحملهم فان كان فهم ذلك المخاطب ما اريد منها بطريق مغاير لطريق فهم العرب ما اريد بالالفاظ العربية لم تكن الالفاظ عربية حيث لم تكن دلالتها على المعنى على قانون دلالة لغة العرب مع انه تعالى وصف القران بكونه عربيا ووصف الرسول صلى الله عليه وسلم بكونه من المنذرين بلسان عربى مبين قلنا يكفى فى ذلك كون اكثره عربيا ولم سلم فيكفى فى كونها عربية الالفاظ مفهومة المسميات وان لم تكن المسميات مرادة ولم يكن طريق دلالتها على المراد معلومة لنا فان قيل على تقدير ان تكون سرا بينهما غير مفهومة لغيرهما لم يكن التحدى بالقران باسره ان التحدى به باسره انما يكون اذا كان لكل جزء منه مدخل فى التحدى ومن المعلوم ان ما لا يكون معلوما لا يمكن التحدى به وقد وقع التحدى بالقران مثل قوله تعالى فليأتوا بحديث مثله قلنا التحدى بالقران لا يوجب ان يكون لكل جزء منه مدخل فيه ولو سلم فالتحدى بها يحصل بمجرد تلفظها مع قطع النظر عن بعنوز معانيها كما عرفت قوله هى مستهلها اى اولها يسمع من تلك السور من استهل الصبى اذا صاح عند الولادة قوله فظاهر انه ليس كذلك فيه حقا لجواز ان تكون مفهمة وان يكون المراد بها مما وضعت هى له فى لغة العرب وهو الحروف البسيطة التى هى مسمياتها لكن لا من حيث انها هى المقصود بالذات بل من حيث انها تومى وترمز الى المعنى الذى هو المقصود بالذات وهو التنبيه على وجه الاعجاز والاشارة الى ان الكلام المتحدى به منظوم مما ينظمون منه كلامهم فلو كان كلام البشر لما عجزوا عن ان يأتوا بما يدانيه وتقدير السورة بما هو معجزة له صلى الله عليه وسلم من حيث اخبر عن اسامى الحروف وهى غيب بالنسبة الى الاسامى ففيها تبكيت لهم والزام الحجة عليهم فقوله المقل ولا قيل هى اسماء السور وثانيا واستدل عليه اشارة الى ضعفه قوله لا يقال لم لا يجوز المقصود بهذا الكلام ايراد اقوال المفسرين فى تاويل قوله تعالى الم ثم بيان انها غير مرضية عنده بقوله لانا نقول قوله واشارة عطف على مزيد قوله اقتصرت الظاهر ان التاء سهو من الناسخ لان اقتصر مبنى للمفعول وعليها قائم مقام الفعل وبمعنى وقع الاقتصار عليها اقتصار الشاعر فى قوله قلت لها قفى فقالت قاف اى وقفت واقف وبعده انا نسينا الايجاف وهو عن معقول قوله قلت والايجاف اسراع الركب قوله ونحو ذلك فى سائر الفواتح كما قيل فى معنى الر انا الله ارى وفى معنى المر انا الله اعلم وارى قوله والى مدد اقوام عطف على قوله الى كلمات هى منها قوله فان تلاوته اياها بيان لوجه دلالته على ان المراد بها الاشارة الى المدد فان تلاوته صلى الله عليه وسلم تلك الفواتح بهذا الترتيب وهو ذكر الاكثر بعد الاقل فى معرض الجواب عن سؤالهم وكذا تقريره اياهم على استنباطهم ذلك وعدم انكاره عليهم فى ذلك يدل على تسليم ان المراد منها الاشارة الى المدة وان اخطأوا فى تعيين ان تلك المدة مدة تقرر الشريعة والدين قوله وبهذه الدلالة وان لم تكن عربية حيث لم يكن الالفاظ المذكورة موضوعة فى لغة العرب للدلالة على المدد وهو جواب عما يقال قد تحقق ان القران نزل على لغة العرب بلسان عربى مبين فيجب ان يكون دلالته على المراد بحسب الوضع العربى ودلالة الفواتح على المدد ليست بحسب الوضع العربى فلا تكون الفواتح عربية من حيث دلالتها على المدد والاجال فلا يكون القران عربيا وهو باطل وتقرير الجواب ان تلك الفواتح وان لم تكن موضوعة فى لغة العرب للدلالة على المدد الا ان تكون الدلالة لما كانت مشهورة بين العرب صارت الفواتح كانها موضوعة فى لغتهم لتلك الدلالة فصارت ملحقة بالعربى لذلك كما ان المشكاة مع كونها حبشية موضوعة فى لسان الحبشة لكوة يكون فيها المصباح وان السجيل والقسطاس مع انهما فارسيان الاول موضوع فى لغة الفارس للطين المتحجر اصله سنك كل والقسطاس للميزان الا ان تلك الالفاظ لاشتهارها عند العرب فى المعانى المذكورة التحقت بلغة العرب فصارت كانها موضوعة لها بوضع فلذلك لم يكن اشتمال القران عليها منافيا لكونه عربيا والمنوى فى قوله تلحقها الدلالة والبارز للفواتح واسناد والالحاق الى الدلالة مجازى من قبيل الاسناد الى السبب فان تلك الفواتح انما التحقت بالمعربات بسبب هذه الدلالة قوله او دالة عطف على مزيدة ايضا اى ولم لا يجوز ان يكون تلك الفواتح دالة على مسمياتها حال كون تلك المسميات التى هى الحروف المفردة

مقسما بها كما نقله الامام عن الاخفش قوله لان التسمية ثلاثة اسما كالم وباربعة كالمر وبخمسة كحمعسق مستكره عندهم فانهم لا يكونا باكثر من اسمين والقول بانها اسماء السور خروج عن قانون كلام العرب قوله ويؤدى الى اتحاد الاسم المسمى وذلك لان الاسم ههنا جزء من المسمى والجزء لا يغاير الكل فيكون نفسه وكون الشئ علامة موضوعة لنفسه باطل وقيل توهم ان الجزء الخارجى لا يغاير كله مبنى على توهم انه لو غايره لو كان مغاير النفسه من حيث ان الكل عبارة عن جميع الاجزاء والمغاير للشئ مغاير لجميع اجزائه فيكون الجزء مغاير الكل يستلزم كونه مغاير النفسه وهو محال فثبت ان الجزء نفس الكل وان تسمية الكل به يستلزم كون الاسم متحدا مع المسمى وهو باطل ويستلزم ايضا كون الجزء مؤخرا عن الكل بالرتبة من حيث ان الاسم متاخر عن المسمى بالرتبة مع ان الجزء متقدم على الكل بالرتبة فلو جعلنا الفواتح اسما للسور لزم تاخرها عنها وتقدمها عليها معا وهو محال فان قيل مجموع قولنا صاد اسم للحرف الاول منه فاجاز ان يكون المركب اسما لبعض مفرداته فلم لا يجوز ان يكون بعض مفردات ذلك المركب اسما له قلنا الفرق ظاهر لان المركب متاخر عن المفرد والاسم متاخر عن المسمى فلو جعلنا المركب اسما للمفرد لم يلزم الا تاخر ذلك المركب عن ذلك المفرد من وجهين وذلك غير مستحيل اما لو جعلنا الجزء اسما للمركب لزم من حيث كونه جزءا له كونه مقدما عليه ومن حيث انه اسم له كونه متاخرا عنه وذلك محال قوله لانا نقول هذه الالفاظ لم تعهد مزيدة الى اخره جواب عن قول قطرب انها مزيدة لا معنى لها فى حيزها وانما جئ بها للامر بالدلالة على الانقطاع والدلالة على الاستيناف وتقدير الجواب ان ما ذكرت انما يصح لو عهد فى كلام العرب كونها المجردة الدلالة على الانقطاع من غير ان يكون لها معانى فى خيرها ولم يعهد ذلك وان الاستيناف لا يختص بهذا النوع التى هى اسماء الحروف بل يلزمها وغيرها مما يفتتح به السورة نحو الحمد لله وتبارك الذى بيده الملك وغيرها وكونها للاستيناف لا يقتضى ان لا يكون لها معنى فى حيزها حتى يستلزم ذلك لان يحكم عليها بكونها مزيدة لا معنى لها الا يرى ان ما يسمى فصل الخطاب منه نحو هذا وما بعد انما يقال عند تمام كلام والشروع فى اخر فلا جرم يدل على انقطاع كلام واستيناف اخر مع ان له معنى فى نفسه ولا يحكم عنه بالزيادة قوله ولم يستعمل للاختصار الى اخره جواب عن قول من قال انها اشارة الى كلمات ماخوذة هى منها وتقريره عن كون تلك الاسماء اشارة الى الكلمات التى هى ماخوذة منها انما يصح اذا استعملت تلك الاسماء فى كلام العرب للاختصار منها وهو معلوم فلما اثبت القائل استعمالها للاختصار للسور المذكورة دفعه بقوله واما الشعر فشاذ لا يقاس عليه واما قول ابن عباس رض فليس تفسيرا وتخصيصا للاسماء المذكورة بهذه المعانى بكونها ماخوذة ومختصرة منها بل هو تنبيه على ان الحروف التى دل عليها بهذه الاسماء منبع اسماء الله تعالى مطلقا ومبادى ما يخاطب به من كلام وتخصيص ما ذكر بالذكر من جملة ما تركب من تلك الحروف من قبيل التمثيل بامثلة حسنة لا لكونه بخصوصيته مرادا من تلك الاسماء لكونها مختصرة منه الا انه رض عد كل حرف من كلمات متباينة حيث عد الالف تارة من الالاء وتارة من الله وتارة من انا وتارة من الرحمن وعد اللام تارة من لطف الله وتارة من علم وتارة من جبريل وجعل الميم تارة مقصورا من ملك الله وتارة من الرحمن وتارة من علم وتارة من محمد ولا يصح استعمال لفظ واحد باطلاق واحد فى معان متعددة قوله ولا بحساب الجمل عطف على اختصار وابطال لقوله او الى مدد اقوام واجال بحسب الجمل وتقريره ان الاشارة الى المدد والاجال انما تصح اذا استعملت هذه الاسماء فى كلام العرب بحساب الجمل ليلحق تلك الاسماء بالمعربات بسبب استعمال العرب اياها بحساب الجمل والحاصل انه لا يكفى فى كون اللفظ معربا ولا فى لحوقه بالمعربات مجرد اشتهار دلالته على معنى فيما بين العرب بل لابد مع ذلك من استعمالهم اياه فى ذلك المعنى ولم يوجد واللفظ انما يكون معربا اذا استعملته العرب فى كلامهم لمعنى والعرب لم تستعملها فى ذلك فخرج الجواب عن قوله وهذه الدلالة وان لم تكن عربية الى اخره ولما ابطل احتمال ان تكون الفواتح للاشارة الى المدد اشار الى ان ما تمسك به العالية فى اثبات هذه الاحتمالات لا يدل على مدعاه فقال والحديث لا دليل فيه الى اخره وفيه بحث لانه لم يستدل بتبسمه صلى الله عليه وسلم بل بما بعد التبسيم من تلاوته صلى الله عليه وسلم اياها عليهم بالترتيب المخصوص وتقريرهم على استنباطهم كما صرح به هناك بقوله فان تلاوته اياها الى اخره وكما جاز كون تبسمه صلى الله عليه وسلم لما ذكر جاز ايضا ان يكون تعجبا من اطلاعهم على المراد وقد ترجح هذا الاحتمال

بان قارنه التلاوة والتقرير فالتعرض لتبسمه صلى الله عليه وسلم لايجدي بطائل قوله وجعلها مقسما بها الى اخره جواب
عن قوله او دلالة على الحروف المبسوطة مقسما بها قوله يحوج الى اضمار اشيا كفعل القسم وحرفه وجوابه قوله والتسمية
بثلاثة اسماء انما تمتنع الى اخره جواب عن قوله ان القول بانها اسماء السور يخرجها الى ما ليس في لغة العرب والظاهر انه اراد
بامتناعها امتناع فصاحتها وخلوها عن الاستكراه والا فالمناسب لقوله السابق وهو ان التسمية بثلاثة اسماء فصاعدا
مستكره عندهم ان يقول انما يستكره وتقرير الجواب ان تسمية الشئ باسما متعددة تكون على وجهين الاول ان تجعل الاسما
اسما واحدا حتى يعرب الى اخره كبعلبك والثاني ان تترك تلك الاسماء على حالة التعداد ولا تجعل اسما واحدا واستكراه التسمية
باكثر من اسمين انما هو في التسمية على الوجه الاول فانها لاتكون الا من اسمين وليس في كلامهم ان يجعل ما فوق الاسمين اسما
واحدا ويسمى به ولا استكراه في التسمية باسما كثيرة مسرودة على نمط التعداد من حيث انها لم تجعل اسما واحدا قوله وناهيك
بمعنى حسبك وكافيك وهو اسم فاعل من النهى كان تلك التسمية تنهاك عن طلب دليل سواها يقال زيد ناهيك رجلا اى هو ينهاك
عن غيره بجده وعنائه قوله والمسمى هو مجموع السورة والاسم جزءها فلا اتحاد جواب عن قوله ان التسمية الشئ بجزئه تؤدى
الى اتحاد الاسم والمسمى بناء على ان الجزء لا يغاير الكل فيكون نفسه والجواب ان الاتحاد انما يلزم اذا كان الجزء نفس الكل وليس
كذلك بل هو غير الكل قوله الكل عبارة عن جميع الاجزاء فالمغاير للشئ لابد ان يغاير جميع اجزائه فلو كان الجزء مغايرا للكل
لزم كونه مغايرا لنفسه قلنا لا نسلم ان مغايرة الشئ للشئ يستلزم مغايرته لكل واحد من اجزائه بل يستلزم كونه مغايرا
المجموع الاجزا ولا يخفى انه غير كل جزء قوله وهو مقدم من حيث ذاته الى اخره جواب عن قوله ان يكون جزء الشئ اسما له يستلزم
الدور المضمر من حيث ان الجزء مقدم على الكل مقدم على اسمه فلو كان الجزء اسما له لكان مقدما على نفسه بمراتب وهو
محال ودفعه باختلاف الجهة فان تقدم الجزء على الكل انما هو بحسب ذاته وتاخره عنه بحسب وصف كونه اسما له فلا دور
قال الشريف المحقق في حواشيه على الكشاف ذات الجزء متقدم على ذات الكل في الوجود العيني والعلمي واما ذات الاسم
فلا يجب تاخره على ذات المسمى في شئ منهما بل قد يكون جزء المسمى كما في الفواتح فيجب تقدمه عليه ذاتا وقد يكون
المسمى جزءا منه كما في اسامي الحروف فيجب تاخره ذاتا وقد يكون لاهذا ولا ذاك فلا يوصف بالتقدم والتاخر بالقياس
الى مسماه نعم وصف الاسمية متاخر عن ذات المسمى مطلقا قوله والوجه الاول وهو ما تقدم على قوله وقيل هي اسماء
السور فيعم كل واحد من الوجهين السابقين عليه ولما اجاب عما ورد على الوجه الثالث من الايرادات اشار الى وجه
ضعفه الذى يدل عليه اولا بقوله وقيل وذلك من وجهين الاول انه يستلزم ارتكاب خلاف الاصل بلا ضرورة
وهو كون هذه الالفاظ منقولة عن كونها اسماء الحروف الى كونها اسما السور والثاني انه قد اتفقت سور كثيرة في
الم وحم وطس والر والاشتراك مطلقا خلاف الاصل لان الالفاظ دوال المعاني ومعنياتها والاشتراك ينافي ذلك
ولاسيما الاشتراك في الاعلام وخصوصا من واضع واحد فان اختلاف الواضع عذر في ذلك والمقصود من وضع الاعلام
احضار التشخص بجميع مشخصاته وتمييز عما عداه والاشتراك فيها ينقض هذا المقصود فان قيل العلمية اكثر فائدة
اذ يستفاد منها الايقاظ ايضا وايضا في اختيارها موافقة للجمهور اجيب عن الاول بان هذه الفواتح على تقدير كونها
اعلاما للسور يكون المقصود بالذات منها تعيين السور واحضارها بخصوصها ويكون الايقاظ مقصودا تبعا من حيث
انه مرجح للتسمية بها دون غيرها وعن الثاني بان المتبع هو الدليل لا كثرة القائلين ولاسيما انهم لم يريدوا انها اسما السور
حقيقة بل مرادهم انها اسما لها على سبيل التشبيه والمجاز من حيث انها يستفاد من الاسم كما اذا قيل قل هو الله احد
تعدل ثلث القران فان جملة قل هو الله احد ليست اسما للسورة التي هي اولها الا انها ذكرت على صورة كونها اسما لها
لمناديتها فائدة الاسم تجعل الفواتح اسما السور انما هو من هذا القبيل الا على سبيل الحقيقة حتى يقصد موافقتهم
في ذلك قوله وقيل انها اسماء القران يعني بالقران المجموع المشخص فان قيل الفواتح جزء منه فيلزم اتحاد الاسم والمسمى فقد
صرحوا بجوابه وانه اريد بالقران القدر المشترك لمتنا والكل ما يطلق عليه اسم القران يلزم الاتحاد المحال لان هذه الفواتح
مما يطلق عليه اسم القران ايضا وان اريد به بعض معين يلزم التخصيص بلا مخصص ولا يرد ان الترادف ايضا خلاف

الاصل

الاصل لان كثرة الاسم لدلالتها على شرف المسمى وتعظيمه يكون عذرا للمصير اليه قوله ولذلك اخبر عنها بالكتاب والقران
عطف تفسيري للكتاب ليتضح بذلك الاخبار انها اسما القران ويؤيد كون العطف للتفسير انه لم يخبر عنها بالقران صريحا
كما اخبر بالكتاب في نحو الر كتاب احكمت اياته والر كتاب انزلناه اليك والمص كتاب انزل اليك وقوله تعالى الر تلك ايات
الكتاب وحم تنزيل من الرحمن الرحيم كتاب فصلت اياته قرانا عربيا في معنى الاخبار عنها بالقران قوله ولعله اراد منزلها
لم يبق قوله صلى الله عليه وسلم ولم يبق على ظاهره واوله بتقدير المضاف بناء على انه علم بالاستقراء ان اسماء الله تعالى لا يخلو اما
ان تدل على تعظيم او تنزيه او ما يرجع اليهما والفواتح ليست كذلك فلذلك اول دعاه رضي الله عنه على ما يدل على التعظيم قوله وقد
روى عن الخلفاء الاربعة وعن غيرهم من الصحابة رضوان الله عليهم ما يقرب منه روى عن ابي بكر الصديق رض انه قال في
كل كتاب سر وسر الله تعالى في القران اوائل السور وعن عمر وعثمان وابن مسعود رض انهم قالوا الحروف المقطعة من المكتوم
الذي لا يفسر وعن علي رض في كل كتاب صفوة وصفوة هذا الكتاب حروف الهجاء ولما كان اكثر اهل العلم على ان الراسخين
في العلم يعلمون المتشابه ومنهم العلماء الشافعية فانهم ممن ذهب الى تاويل المتشابهات ولا يقف على قوله تعالى وما يعلم
تاويله الا الله قائلا لو لم يكن للراسخين في العلم حظ في علم المتشابه الا ان يقولوا امنا به كل من عند ربنا لم يكن لهم فضل
على الجهال لانهم جميعا يقولون ذلك وقال حجة الاسلام لاشئ من المتشابهات الا والرسول صلى الله عليه وسلم يعلمه
بتعليم الله تعالى اياه ذلك ومعنى قولهم استاثر الله تعالى بعلم المتشابهات واستقل وتفرد بانه لا يعلمها احد بنفسه
الا الله تعالى لانه لا يعلمها احد من البشر اصلا لجواز ان يعلمها بعض من اصطفاه الله تعالى من خلقه وتعليمه والهامه اياه
كما في الغيب فانه تعالى قد خص بعلمه مع ان الانبياء والاولياء يعلمونه بالهامه تعالى وان لم يعلموه بانفسهم اول
المص المروي عن الخلفاء وغيرهم وصرفه عن ظاهره حيث قال ولعلهم ارادوا الى اخره ثم بين السبب الذي حمل الذاهبين
الى تاويل المتشابهات على ذلك فقال اذ يبعد الخطاب بما لا يفيد فينبغي ان يكون معنى قولهم انها سر استاثر الله بعلمه
انها رموز لم يقصد بها افهام غير الرسول من حيث ان دلالتها على المراد ليس على طريق دلالة الالفاظ الموضوعة لانها لا
يعلمها احد سوى الله تعالى اصلا فان الخطاب بمثله بعيد فلا وجه لحمل كلامهم على ما يستلزم لذلك الخطاب البعيد وقد
يجاب عنه بانه لا بعد في ذلك اذ يجوز ان يخاطب الله تعالى بالمتشابه ابتلاء للراسخين بمنعهم عن التفكر والوصول الى مطلوبهم
من العلم كما ان ابتلاء الجهال على تحصيله والامعان في طلبه لان ابتلا الحكماء فرقة انما يكون بما هو خلاف هواها وعكس متمناها
وهو قريب مما مر من قول الامام انه كما يحسن من الله تعالى ان يكلف عباده بما لا يعرفون وجه الحكمة فيه ومن الافعال كافعال الحج
من رمي الجمار والسعي والرمل فكذا يحسن منه ان يامرهم بان يتكلموا بما لا يقفون على معناه ويكون بالمقصود من ذلك
ظهور الانقياد والتسليم من المامور للامر لان تكلمه بما لا يقف على معناه لا يكون لمحض الانقياد والتسليم ثم لما فرغ عن بيان
ان هذه الفواتح اسماء وانها من قبيل المعربات وان سكون اواخرها لعدم العامل وعن بيان وجوه وقوعها فواتح السور
من المعتدل والمزيف والمسكوت عنه اراد الان ان يذكر حكمها في الاعراب فاورد ست احتمالات ثلاثا على تقدير اسميتها
وثلاثا على تقدير ابقائها على معانيها مع ان الوجوه المذكورة احد عشر لاندراج وجوه خمسة منها في جعلها اصواتا
منزلة منزلة حروف التنبيه كما سيظهر ان شاء الله تعالى فقال وان جعلتها اسماء الله تعالى او القران او السور كان لها
حظ من الاعراب سواء كانت معربة لفظا وذلك فيما يتاتى فيه الاعراب من الاسماء المفردة كصاد وقاف ونون او الاسماء المتعددة
التي مجموعها على زنة مفرد مثل يس على وزن قابيل فمن قراها بالفتح على ان يكون ذلك الفتح نصبا باضمار الفعل ويكون
خلوها عن التنوين لمنع صرفها باجتماع العلمية والتانيث او يكون ذلك الفتح جر غير المنصرف على اضمار حرف القسم وبخلاف
ذلك فيما لا يتاتى فيه الاعراب نحو المر وكهيعص فان مثل ذلك يجب ان يكون محكيا على السكون ولا يجوز فيه الاعراب
لا يستلزم ان يجعل ثلاثة اسما فصاعدا اسما واحدا وذلك غير موجود في كلام العرب او يتاتى فيه ذلك ولكن لم يعرب بل خلوا
على الحالة الوقفية سواء لم يعبر عن سكونه او غير بالتحريك للجد في الهرب عن اجتماع الساكنين كصاد وقاف ونون فيمن قراها
بالكسر مطلقا وفي قراءة الفتح على وجه فان كان ما بعدها صالحا لان يكون مبتدا او خبرا حمل على واحد منهما ويكون مع

مابعدها كلاما تاما كما في قوله تعالى الم ذلك الكتاب والم الله لا اله الا هو وطس تلك ايات القران وكتاب مبين والاقدر الخبر
او المبتدا قوله على طريقة الله لافعلن بالنصب فان تقديره اقسم بالله لافعلن حذفت البا بعدما اضمر الفعل فتعدى الفعل المضمر
الى الاسم المقسم به كما في قوله ذي الرمة الا رب من قلبي له الله ناصح ومن قلبه لي في الظبا السوانح والناصح الخالص من الفعل
ونحوه وهو من عطف الصفة على الصفة اي شخص قلبي له ناصح بحبه وبالغ وقلبه لي معدود في الظبا السوانح اي نافر عني نفور
الظبا التي تعرض وتمر مستوحشة من سنح له اي عرض والتقدير احلف بالله ان قلبي ناصح له ففعل ما ذكر وقال الاخر يمين الله
ابرح قاعدا اي احلف بيمين الله اي بقوة عظمته وقال اخر اذا ما الخبز قادمه بلحم فذاك امانة الله الثريد اي احلف بامانة الله
ان الخبز المادوم باللحم هو الحقيق بان يسمى ثريدا لا ما يتعارفه الجمهور من الخبز المكسور في المرقة ونحوها قال محمد ابن الحسن في كتاب
الايمان وامانة الله تكون يمينا وسئل عن معناه فقال لا ادري فكانه وجد العرب يحلفون بامانة الله فجعله يمينا وفي المغرب
امانة الله من اضافة المصدر الى الفاعل والامين من صفات الله والادم والادام ما يؤتدم به تقول منه ادم الخبز باللحم يادمه
بالكسر والادم الادلفة والاتفاق يقال ادم الله بينهما يادم اي اصلح والف وكذلك ادم الله بينهما فعل وافعل بمعنى والنصاب
امانة على حذف حرف القسم واعمال فعل القسم المضمر فيه اي وامانة الله او بامانة قال الزمخشري في المفصل وتحذف البا فينصب
المقسم به بالفعل المضمر واورد الامثلة المذكورة وقال ابن الحاجب في الايضاح انتصب المقسم به بعد حذف البا لان مدخولها
متعلق لفعل القسم لان حروف الجارة موضوعة لتعدية الفعل او شبهه الى الاسم بعده حتى يكون المجرور بها مفعولا به لذلك
الفعل الا انه لا ينصبه لفظا لمعارضة حرف الجر اياه وجميع الحروف الجارة مستوية الاقدام في هذا اي في كونها لتعدية الفعل
القاصر عن المفعول اليه الا ان البا من بينها تختص بانها قد تكون للتعدية على معنى انها قد تنقل معنى الفعل وتغيره الى معنى
يقتضي التعدية الى المفعول به كالهمزة والتضعيف نحو ذهبت به وقمت به اي اذهبته واقمته واذا تقرر ان مدخول الباء
القسمية متعلق الفعل فاذا حذفت البا بقي متعلق الفعل خاليا عن المعارض له فيجب نصب متعلقه بدليل كلت زيدا اكلت لزيد و
استغفرت الذنب واستغفرت من الذنب وذلك مطرد في كلامهم الا انهم لم يحذفوها الا مع حذف الفعل فلا يقولون حلفت الله
ولا اقسمت الله بل يقولون الله لافعلن وقول الزمخشري فينصب المقسم به بالفعل المضمر ثم قال الزمخشري وتضمر اي البا
كما تضمر اللام في لاه ابوك وقال ابن الحاجب يعني انهم يخفضون المقسم به على اضمار حرف الخفض وارادته موجودا في التقدير
كما يخفضون في قولهم لاه ابوك واصله لله ابوك فهناك ثلاث لامات فاضمر الاولى وهو الجارة فبقي لامان لام التعريف
ولام الكلمة التي هي فاؤها على قول من يقول ان اصل اسم الله تعالى لاه مصدر لاه يليه لها ولاها اذا احتجب وارتفع
فانه تعالى محجوب عن ادراك الابصار ومرتفع عن كل شي وعما لا يليق به ولما كانت الاولى من بين اللامين ساكنة مدغمة
في الثانية لزم الابتداء بالساكنة وهو متعذر فحذف الاولى للضرورة فبقي لاه ابوه بالجر بالحرف المقدر لان الخفض لا بد
له من خافض ولا خافض سوى الحرف المقدر فكذا مثل قولنا الله لافعلن بالجر لا خافض فيه ايضا الا الحرف المقدر ولم يذكر
المص مثالا للجر على اضمار حرف القسم تنبيها على قلة استعماله والفرق بين الاضمار والحذف ان اثر المضمر باق ظاهر دون اثر
المحذوف مبنيا قوله او غيره عطف على القسم اي وتقدير فعل غير فعل القسم كما ذكره والجر عطف على النصب والرفع
ثم لما ذكر حكم الفواتح على الاجمال اراد ان يذكرها بنوع تفصيل فقال ويتاتي الاعراب لفظا والحكاية وهي ان يجيء القول
بعد نقله على استبقاء صورته الاولى وكقولك لمن قال لك يكفيك تمرتان والان تمرتان دعني من تمرتان ومعناه دعني
من هذا الحديث ولو قيل من تمرتين لم يؤدي هذا المعنى ومثله قولك قرات بالحمد لله وقرات سورة انزلناها الى غير ذلك
قيل الحكاية في الاعلام انما تجري في الحمل الحايط شرعا الرعاية صورها المؤذنة ما سباب نقلها الى العلمية وفي الالفاظ التي
وقعت اعلاما لانفسها كقولك ضرب فعل ماض وكم للتكثير ومن حرف جر لحفظ المجانسة مع المسمى والا شعار بانها ليست
منقولة عن اصلها بالكلية واما في غيرهما فلا وجه للحكاية سوى كان مفردا او مركبا اضافيا او مزجيا او لا يرى ان ضرب
مجردا عن الضمير اذا سمي به رجل لم يكن محكيا وما نحن فيه من هذا القبيل فينبغي ان يتعين فيه الاعراب ولا تسوغ الحكاية و
هكذا نقول فيما قال فيه والحكاية ليس الا فيما على ذلك وهو ما لم يكن مفرده نحو ق وص ون ولا موازنة لها نحو كر

وكهيعص

وكهيعص مثلا واجيب بان اسما الحروف كثر استعمالها متعددة ساكنة الاعجاز موقوفة حتى صارت هذه الحالة كانها
اصل فيها وما عداها عارض لها فلما جعلت اسماء للسور جوزت حكايتها على تلك الهيئة الرايحة تنبيها على ان فيها شمة
من ملاحظة الاصل لان مسميا تها مركبة من مدلولاتها الاصلية اعني الحروف المبسوطة والمقصود من التسمية بها الايقاظ
والتنبيه فتجويز الحكاية مخصوص بهذه الاسماء حال كونها اعلاما للسور فلو سمي رجل بصدا وسورة بالفاتحة لم تجز
الحكاية كذا في حواشي الشريف الجرجاني والظاهر ان وجه قول الزمخشري والمص بعدم تاتي الاعراب وتعين الحكاية
في مثل الم ان الاعراب فيه موقوف على اعتبار التركيب وجعل ما فوق الاسمين اسما واحدا وذلك خروج عن قانون لغة
العرب فانه ليس في كلامهم جعل مثله واحدا وتسمية السورة به ليس مبنيا اعتبار التركيب فيه بل على كون ما فيه
من الاسماء مسرودا على نمط التعداد فلا يمكن الاعراب فيه بل تتعين الحكاية لان ما جعل اسما للسورة هو مجموع الاسماء
المسرودة ولا خفا في امتناع عدة كلمات واحد واذا كان تسمية السورة بمثل الم وكهيعص مبنية على كونه مسرودا على
نمط التعداد لامتناع جعله اسما واحدا احتمل ان تكون التسمية بمثل حم وليس مبنية على ذلك ايضا فح لا يكون معربا محكيا
بصورته الاولى وان يكون بجعله اسما واحدا مركبا من اسمين فيعرب ح فعلى هذا لا يرد عليه القول الذي نقله الشريف المحقق
حتى يحتاج الى جوابه قوله وسيعود اليه ذكره اي ذكر انتصابه بوجوه الاعراب وبالحكاية قوله وان جعلتها مقسما
يكون كل كلمة منها منصوبا او مجرورا لفظا ان كانت مفردة او موازنة لها والا محلها كذا في حواشي خسرو والظاهر ان
هذه التفصيل لا معنى له ههنا لان الكلام على تقدير تبعية اسامي الحروف على معانيها وجعل نفس الحروف المعجمة مقسما بها
من غير اعتبار انضمام بعضها الى بعض حتى يكون المجموع للمفرد ام لا فعلى هذا يكون المنصوب والمجرور كل واحد من تلك
الاسماء المسرودة المحكية التي اقسم بمسمياتها ويكون اعراب ما عدا ما عدا الاسماء المفردة محكيا ليس الا وهو اما النصب بتقدير
فعل القسم وحذف الجار واما الجر باضمار الجار فان قيل لا وجه لانتصابها بتقدير فعل القسم في ص والقران ذي الذكر وق
والقران المجيد ون والقلم لان الواو فيها ليست للقسم والا يلزم الجمع بين قسمين على مقسم عليه واحد وهو مستكره عندهم
بل لا بد ان ينفرد كل قسم بمقسم عليه على حدة فتعين كونها للعطف والتشريك بين المقسم بها والا فلا يحتاج الا الى جواب
واحد الا ان كونها للعطف مشكل ايضا للمخالفة الثانية الاول في الاعراب قلنا قوله وان بقيتها على معانيها وجعلتها مقسما
بها يكون كل كلمة منها منصوبا ليس نصا في جريان هذا الاحتمال في جميع الفواتح بل مبنى الكلام التقييد بارتفاع المانع
فلا محذور قوله او اصواتا منزلة منزلة حروف التنبيه يندرج فيه الوجوه الخمسة من احد عشر وجها سبق ذكرها احدها
ما ذكره بقوله وليكون اول ما يقرع الاسماع الى اخره وثانيها ما قاله قطرب من كونها مزيدة للتنبيه والدلالة على انقطاع
كلام واستيناف اخر وثالثها ما قاله ابو العالية من كونها اشارة الى مدد اقوام واجال ورابعها ما ذكره بقوله وقيل الالف
من اقصى الحلق الى اخره وخامسها ما روى من الخلفاء الاربعة وغيرهم من انها استاثر بعلمه قوله ويوقف عليها وقف
التمام الوقف قطع كلمة عما بعدها وهو اما تمام وناقص وكاف لانه اما ان يكون على كلام غير مفيد فهو قبيح ناقص واما
على كلام مفيد وهو حسن ثم ان كان لما بعده تعلق لما قبله في الاعراب فهو الكافي او غير متعلق فهو التام فالوقف على بسم
ناقص قبيح وعلى بسم الله او بسم الله الرحمن كاف وعلى بسم الله الرحمن الرحيم تام من هذا ان عدم احتياجها الى ما بعدها
انما يثبت به عدم كون الوقف عليها من قبيل الوقف الناقص لا يلزم منه ان يكون من قبيل الوقف التام لجواز كونه من
الكافي فان ما يوقف عليه وقفا كافيا لا يحتاج الى ما بعده ايضا وان كان ما بعده محتاجا الى ما قبله من حيث كونه
تابعا له في الاعراب وانما يكون الوقف تاما بشرطين الاول كون الموقوف عليه مستقلا بالافادة غير محتاج الى ما بعده
والثاني كون ما بعده ايضا مستقلا بنفسه غير تابع لما قبله وقد تعرض لاحد الشرطين فلا بد من التعرض للاخر ايضا الا ان
يراد من الاحتياج التعلق بينهما بوجه فان جعلت الفواتح وحدها اخبارا للمبتدات المحذوفة اما بجعلها اسما السور
او القران او ابقائها على معانيها وتقديرها بالمؤلف من هذه الحروف وجعلت مسرودة على نمط التعديد او منصوبا
باذكر او جعلت مقسما بها محذوفات الاجوبة فالوقف عليها تام والا فغير تام قوله وهذا توقيف اي عد بعض هذه الفواتح

اية دون بعض ليس مبنيا على اختيارنا حتى يقال انه ترجيح بلا مرجح بل هو مبني على التوقيف من قبل الشارع لاحجال للقياس
فان قيل وقوع الخلاف بين الائمة يدل على ان للقياس مجالا فيه قلنا مبنى الخلاف صحة الرواية وعدمها فمن وصح عنده رواية
ان لفظ كذا اية قال بكونه اية ومن لا فلا قوله ان اول بالمؤلف الى اخره وان اريد بالم ما سوى ذلك من المحتملات فلا يجوز
ان يكون ذلك اشارة اليه لامتناع حمل الكتاب عليه ح قوله فانه لما تكلم به الى اخره جواب عما يقال ان ذلك للاشارة الى
البعيد فكيف يشار به الى الم وهو حاضر قريب وحاصله انه في حكم البعيد لوجهين الاول انه تقتضي ذكره والمقتضي بمنزلة
البعيد يعني ان الكلام اللفظي من الاعراض لسيالة الغير القار الذات بل انه بحيث كما يوجد يتلاشى ويضمحل فكان المشار اليه
بهذا الوجه ومن حظ من العدم فصار كالبعيد لان الغائب بعيد فاستعمل فيه ما وضع للبعيد والثاني انه لما وصل
من المرسل الذي هو في اقصى مراتب العلم والرفعة الى المرسل الذي هو لا يدانيه في تلك الرتبة صار بعيدا عن المرسل فلذلك اشير
اليه بما اشير به الى البعيد واعترض على هذا الوجه الثاني بان المرسل اليه هو النبي صلى الله عليه وسلم ولفظ ذلك كان
ثابتا قبل الوصول اليه واجيب بان المراد بالمرسل اليه من وصل اليه اللفظ حال ايجاده كالسامع لكلامات ورد هذا الجواب
اولا بانه خلاف ما يفهم من العبارة لان المتبادر من لفظ المرسل اليه هو الرسول وامته وثانيا بانه اراد باللفظ الذي
وصل الى السامع لفظ الم فذلك اشارة اليه الى ما دل عليه وان اراد به لفظ جميع السورة والمنزل فقبل ان يصل
اليه هذا كان ذلك على حاله لا يقال اراد لفظ الم لكن لا من حيث دلالته على مسماه لانا نقول الاشارة اليه من هذه الحيثية
اشارة الى مسماه فيرد عليه ما يرد على الشق الثاني اذ قبل وصول مسماه من المرسل الى المرسل اليه كان ذلك على حاله
فالجواب ان يقال ان القران نزل على اسلوب كلام البلغاء والبليغ اذا الف كلاما ليلقيه على غيره ويوصله اليه لاحظ
في تركيبه وصوله اليه وبنى كلامه عليه فكانه قال واعتبر وصوله من المرسل الى المرسل اليه انتهى كلام صاحب الرد بعينا
وانت خبير بان الاشكال انما يرد لو ابقى ذلك على ظاهره وفسر الم بالسورة او القران كله واما اذا اريد بذلك الاشعار
ببعد مرتبة المشار اليه ورفعة منزلته كما يعطفون بثم للاشعار بتفاوت المراتب وقال في المفتاح ان في ذلك تعظيم المشار
اليه تنزيل بعد مكانته منزلة بعد المكان او فسر الم بالمؤلف من هذه الحروف فلا يرد اما على الاول فظاهر واما على
الثاني فلانه صادق على البعض حقيقة ولاشك انه وصل منه اليه قبل وصول لفظة ذلك فان قلت اذا كان الم اسما
للسورة كيف صح الاخبار عنه بالكتاب قلت تنزيل البعض منزلة الكل اما بان يراد بالسورة الكتاب على طريق ذكر الجزء
وارادة الكل او يراد بالكتاب بعضه على طريق ذكر لفظ الكل وارادة البعض منه فان قلت ان فسر بجميع القران كيف اشير
اليه بذلك وهو غير موجود فضلا عن كونه محسوسا قلت تنزيلا لتحقق الوقوع منزلة الواقع قوله وتذكيره يعني تذكير
اسم الاشارة اذا اريد بالم المؤلف والقران ظاهر واما اذا اريد به السورة فانما هو بالنظر الى ما هو خبر له او صفة له
مذكر وهو الكتاب فان المبتدا والخبر وكذا الموصوف والصفة لما كانا عبارتين عن شئ واحد وكانا متحدين بحسب الصدق
وان تغايرا بحسب المفهوم جاز اجراء حكم الخبر على المبتدا وحكم الصفة على الموصوف في التذكير والتانيث وبالعكس كما في
قولهم من كانت امك فان ضمير كانت انث لتانيث امك وهو خبر كان قال تعالى فلما راى الشمس بازغة قال هذا ربي فلما
ذكر المبتدا لكونه لخبر مذكرا فكذا ذلك لتذكير الكتاب والظاهر انه لا احتياج الى العذر في تذكير اسم الاشارة لان المشار
اليه بذلك لا يخلو اما ان يكون المسمى بالم او اسم الم وكل واحد منها ليس مؤنثا اما المسمى فظاهر لانه هو البعض المخصوص
من الكلام المنزل المسمى بسورة البقرة ايضا ومعلوم انه ليس فيه تانيث اصلا واما اسم الم فهو ايضا ليس مؤنث كما انه
ليس بمشار اليه نعم ذلك المسمى له اسم اخر وهو سورة البقرة وهو مؤنث لان المذكورة سابقا ليس هذا الاسم حتى
يتوهم كونه مشارا اليه بذلك ويحتاج الى الاعتذار في تذكير اسم الاشارة وبالجملة التذكير ههنا على مقتضى الظاهر
فلا يرد عليه شئ الا ان ذلك لما كان اشارة الى المسمى وهو المنزل المخصوص واشتهر في المتعارف ان يعبر عنه بالسورة
واستمر ذلك بين الامة وكان المقصود بوضع العلم لتمييزه عن سائر السور لوحظ كونه سورة في وضع العلم له فكان
قوله الم في قوة هذه السورة فورد ان يقال لم ذكر اسم الاشارة والمشار اليه مؤنثا فاحتيج الى الاعتذار لذلك

قوله او الى الكتاب عطف على قوله الى الم واذا كان ذلك اشارة الى الكتاب الموعود انزاله يكون الكتاب صفة لذلك قطعا ويكون الالف
واللام فيه للعهد الخارجي والمعهود هو الكتاب الموعود انزاله بما في السور التي نزلت قبل هذه السورة كقوله انا سنلقي عليك قولا ثقيلا
فان هذه الاية في سورة المزمل وهي من السور التي نزلت في مبادي الوحي وكقوله سنقرئك فلا تنسى وهو في سورة الاعلى
وهي مكية وهذه السورة مدنية او بما في الكتب المتقدمة كالتورية والانجيل فان الله تعالى ذكر فيهما انه سيبعث محمدا رسولا وسينزل
عليه كتابا وان موسى وعيسى اخبرا بذلك امتيهما بني اسرائيل فقال تعالى ذلك الكتاب اي الكتاب الذي اخبر الانبياء المتقدمون
بان الله سينزله على النبي المبعوث من ولد اسمعيل عليهم السلام وعلى التقديرين يصح الاشارة اليه بلفظ البعيد لما بين هذه
الاشارة والوعد السابق على زمان مديد قال الامام لقائل ان يقول المشار اليه ههنا حاضر وذلك اسم مبهم يشار به الى البعيد
والجواب من وجهين الاول لا نسلم ان المشار اليه حاضر بيانه من وجوه الاول ما قال الاصم وهو ان الله تعالى انزل الكتاب
بعضه بعد بعض فنزل قبل سورة البقرة سور كثيرة وهي كل ما نزل بمكة مما فيه الدلائل على التوحيد وفساد الشرك واثبات
النبوة واثبات المعاد فقوله ذلك اشارة الى تلك السور التي نزلت قبل هذه السورة وقد يسمى بعض القران قرانا قال الله تعالى
واذا قرئ القران فاستمعوا له وقال حاكيا عن الجن انا سمعنا قرانا عجبا وقوله انا سمعنا كتابا انزل من بعد موسى وهم ما سمعوا
الا البعض وثانيها ان الله تعالى وعد رسوله عند مبعثه ان ينزل عليه كتابا لا يمحوه الماء وهو صلى الله عليه وسلم اخبر امته
بذلك فغير ممتنع ان يقول تعالى ذلك الكتاب ليعلم ان هذا المنزل هو ذلك الكتاب المثبت في اللوح المحفوظ وخامسها انه
وقعت الاشارة بذلك الم بعد ما سبق التكلم به والمقتضي في حكم المتباعد وسادسها انه لما وصل من المرسل الى المرسل اليه
وقع في حد البعد كما تقول لصاحبك وقد اعطيته شيئا احتفظ بذلك وسابعها ان القران وان كان حاضرا بصورته لكنه غائب
نظرا الى اسراره وحقايقه فجاز ان يشار اليه الى البعيد الغائب الوجه الثاني سلمنا ان المشار اليه حاضر لكن لا نسلم ان لفظة
ذلك لا يشار بها الا الى البعيد بيانه ان ذلك وهذا حرفا اشارة واصلهما ذا لانه حرف للاشارة ومعنى ها التنبيه
واذا قرب الشئ اليه بان يقال هذا اي تنبه ايها المخاطب لما اشرت اليه فانه حاضر لك بحيث تراه وقد تدخل الكاف على ذا
وهي حرف خطاب واللام لتاكيد معنى الاشارة فيقال ذلك فكان المتكلم بالغ في التنبيه لتاخر المشار اليه عنه فهذا يدل
على ان لفظ ذلك لا تفيد البعد في اصل الوضع بل اختص في العرف بالاشارة الى البعيد للقرينة التي ذكرناها فصارت
كالدابة فانها مختصة في العرف بالفرس وان كانت في اصل الوضع متناولة لكل ما يدب على الارض واذا ثبت هذا فنقول انا نحمله
على مقتضى الوضع اللغوي لا على مقتضى الوضع العرفي وح لا يفيد ولاجل هذه المقاربة يقام كل واحد من اللفظين مقام الاخر
قال تعالى واذكر عبادنا ابرهيم واسحق الى قوله وكل من الاخيار ثم قال هذا ذكر وقال عندهم قاصرات الطرف اتراب هذا ما
توعدون ليوم الحساب وقال وجاءت سكرة الموت بالحق ذلك ما كنت منه تحيد وقال فاخذه الله نكال الاخرة والاولى
ان في ذلك لعبرة لمن يخشى وقال فقلنا اضربوه ببعضها كذلك يحيي الله الموتى وقال وما تلك بيمينك يا موسى اي ما هذه التي
بيمينك انتهى كلامه قوله وهو مصدر اي الكتاب مصدر كالخطاب سمي به المكتوب للمبالغة في تعلق الكتب به كضرب الامير
او فعال بني للمفعول كاللباس اسم لما يلبس وعلى التقديرين يكون بمعنى المكتوب الا انه مجاز في الاول وحقيقة في الثاني ثم
اطلق على الكلام المنزل بواسطة جبريل عليه السلام قبل ان يكتب في المصاحف حيث قيل ذلك الكتاب تسمية للشئ باسم ما يؤول
اليه مع تحقق المناسبة بين المعنيين من حيث اشتمالها على معنى الانضمام والاجتماع قال الراغب الكتب ضم اديم الى اديم بالخياطة
وفي المتعارف ضم الحروف بعضها الى بعض في الخط وقد يقال ذلك للمضموم بعضها الى بعض في اللفظ ولهذا يسمى كتاب الله تعالى
وان لم يكتب كتابا القوله تعالى الم ذلك الكتاب انتهى كلامه وقال الامام الرازي والكتاب جاء في القران على وجوه احدها الفرض
كتب عليكم القصاص كتب عليكم الصيام ان الصلوة كانت على المومنين كتابا موقوتا وثانيها الحجة والبرهان فاتوا بكتابكم
ان كنتم صادقين اي برهانكم وثالثها الاجل وما اهلكنا من قرية الا ولها كتاب معلوم اي اجل ورابعها بمعنى مكاتبة السيد
عبده والذين يبتغون الكتاب مما ملكت ايمانكم وهذا المصدر فعال بمعنى المفاعلة كالجدال والخصام والقتال بمعنى المجادلة
والمخاصمة والمقاتلة واشتقاق الكتاب من كتب الشئ اذا جمعته وسميت العسكر كتيبة لاجتماعها فسمي الكتاب كتابا لانه كالكتيبة

على عساكر الشبهات اولانه اجتمع فيه جميع العلوم اولان الله تعالى الزم فيه التكاليف على الخلق انتهى كلامه فعلى هذا اطلاق
الكتاب بمعنى المكتوب على المنظوم عبارة تكون حقيقة فلا احتاج الى العذر وانما يحتاج اليه اذا اريد به معناه العرفى وهو المنظوم
رسما وخطا قوله معناه انه لوضوحه الى اخره جواب عما يقال كيف يصح نفى جنس الريب عنه مع كثرة المرتابين روى عن بعض
الملاحدة انه قال ان عنى انه لا شك فيه عندنا فنحن نشك فيه وان عنى انه لا شك فيه عنده فلا فائدة وتقرير الجواب
انه ليس المراد لا يرتاب فيه احد بل المراد انه بلغ فى وضوح حاله فى صحته واعجازه وكونه من عند الله وارتفاع برهانه
الدال على ما ذكر الى حيث خرج عن كونه مظنة للريب فلا ينبغى المرتاب ان يرتاب فيه فقوله بحيث خبر ان وقوله بعد النظر الصحيح
متعلق بقوله لا يرتاب وكذا قوله فى كونه وحيا وجعله متعلقا بالنظر الصحيح يا باه النظر الصحيح وقوله بالغا حد الاعجاز
اى مرتبة هى الاعجاز فالاضافة بيانية خبر بعد خبر فمن ارتاب فيه وهو كذلك اما عديم العقل او فاقد النظر الصحيح وعلى
التقديرين وجود الريب منه بمنزلة العدم فلما لم يوجد من العاقل الناظر ريب وكان الموجود من الغريب بمنزلة العدم ظهران
معنى نفيه نفى كونه محلا له ومظنة لثبوته لا لان احدا لا يرتاب فيه ويؤيد ان المعنى ذلك لا نفى حقيقة الريب المستلزم لنفى كل
فرد من افراده وان كنتم فى ريب الاية بكلمة ان الدالة على تجويز ريبا بهم وكونه يحتمل الوقوع منهم وهو ينافى القطع بانتفائه
بالكلية فلو كان المراد بنفى الريب ههنا ان احدا لا يرتاب فيه قطعا لكان المناسب ان يبعد الريب عنهم اى ان يجعله بعيدا
عنهم لا ان يجعله جائز الوقوع منهم ثم يعرفهم الطريق المزيح فهذا وجه التاييد ولو ايده بمثل قولهم ان هذا الا اختلاق
ما هذا الا افك مفترى ان هذا الا سحر مبين لكان اظهر لانه صريح فى انكار كونه وحيا اليها فيكون ادل على ان ليس المراد
من النفى ذلك وما فى قوله ما ابعد عنهم الريب ما قية لا تعجبية اى لم ينف ثبوت الريب منهم بل ارشدهم الى طريق ازالة
ما ثبت لهم من الريب وهو ان يجتهدوا فى معارضة نجم من نجومه اى فى معارضة حصة من حصته وقطعة مما نزل منه
ومنه نجوم الكتابة تخصصها المواده فى الاوقات المنفرقة والنجم فى الاصل الكواكب الطالع نعل منه اولا الى الوقت الذى
متعين بحسب طلوعه وغروبه ثم اطلق على ما حصل فى الوقت ذكرا للمحل وارادة للحال وهذا المعنى هو المراد ههنا لان
المراد الايات النازلة وقت اقتضاء الحاجة اياها والجهد بضم الجيم الوسع والطاقة ومجال الشبهة موضع جولانها قوله وقيل
معناه لا ريب للمتقين جواب ثان عما سبق من الانكار الوارد على قوله لا ريب فيه الدال على نفى الريب على سبيل الاستغراق مع
كثرة من يرتاب فيه وتقريره ان ليس المراد عموم النفى واستغراقه بل نفيه بالنسبة للمتقين فقط على ان يكون قوله تعالى للمتقين
خبر لا ريب فيه لا متعلقا بهدى ويكون هدى على هذا حالا من الضمير المجرور فى فيه لا عن المستتر فى الظرف لاقتضائه كون
الريب هدى لانه ضمير الريب ويكون فيه صفة للريب لا خبر القوله ولما ورد ان يقال كيف يكون هدى حالا من المجرور والمعمول
لكلمة فى مع ان العامل فى ذى الحال يجب ان يكون عاملا فى الحال والحروف الجارة لا تنصب الحال دفعه بقوله والعامل
فى هدى الظرف الواقع صفة للمتقى اى ما فى الجار والمجرور من معنى الفعل الذى هو العامل فى الضمير المجرور حقيقة كما
فى غير المغضوب من ان ابن كثير بنصبه على الحال من الضمير المجرور فى انعمت عليهم والعامل انعمت وانه لا يلزم منه اختلاف العامل
فى الحال وذيها لان العامل فيما هو الفعل فانه منصوب المحل فى انعمت عليهم هو المجرور فقط واثر الحال انما هو فى تقديره
الفعل وافضائه الى الاسم وكذلك ههنا فان الضمير المجرور فى لا ريب فيه منصوب المحل بعامل مقدر هو الواقع صفة للمنفى
بحسب المعنى وجعل هدى حالا من ضمير القران اما على المبالغة فى كونه هاديا كانه نفس الهداية او على حذف مضاف اى ذا هدى
او على وقوع المصدر موقع اسم الفاعل وهكذا كل مصدر وقع خبرا او صفة او حالا فيه الاقوال الثلاثة ارجحها اولها فقوله
المصر الواقع صفة للمنفى بيان الاعراب فيه على تقدير ان يكون للمتقين خبر له وتنبيه على ان العامل فى الحال حقيقة هو
العامل فى ذلك الظرف لانه الواقع صفة فى الحقيقة لا نفس الظرف ولم يرض المص بهذا الوجه لما فيه من الضعف من وجوه
الاول ان الغالب فى الظرف الواقع بعد لا النفى للجنس كونه خبرا لا صفة للمنفى والثانى ان المناسب لمقام المدح العموم لا
الخصوص والثالث ان فيه بعض نبوة عن وصل الذين بالمتقين اذ المعنى ح لا شك فى حقيقته للمتقين المصدقين بحقيقته
ولا يخفى ما فيه والرابع ان النفى يتوجه الى القيد فيختل المعنى لان انتفاء الريب عنه ليس بمقيد بشئ بل هو معنى عنه

مطلقا

مطلقا قوله اذا حصل فيك الريبة بتشديد يحصل وكسر راء الريبة وهى وان اشتهرت فى معنى الشك الا ان حقيقتها ومعناها
الاصلى قلق النفس واضطرابها يعنى ان الريب فى الاصل مصدر من المبنى للفاعل بمعنى تحصيل القلق وافادة الاضطراب للنفس
الا انه عدل المص عن معناه المصدرى واستعمل فى هذا الموضع ونظائره فى معنى الشك لكونه سببا لقلق النفس على اطلاق
اسم المسبب على السبب ولو اريد به ههنا معناه الاصل لقيل لا ريب له كما يقال لا ضرب لزيد قوله لانه اى الشك يقلق النفس
اشارة الى ان استعمال الريب فى الشك مجاز من قبيل اطلاق اسم المسبب وارادة السبب واستشهد بقوله صلى الله عليه وسلم
فان الشك ريبة والحمل يقتضى التغاير بينهما الا انهما لو اتحدا لما كان فى الكلام فائدة واستشهد بجعلها مقابلة للطمانينة
فى الحديث المذكور على ان ذاك المعنى المغاير للشك هو قلق النفس واضطرابها ومعنى الحديث دع ما يريبك اى يقلقك
ذاهبا الى ما يطمئن به قلبك فان الشك اى كون الشئ فى نفسه مشكوكا فيه غير صحيح وحق فى نفسه ريبة اى مما
تقلق له الزكية وتضطرب معه والصدق اى كونه صادقا حقا صحيحا النفس طمانينة اى مما تطمئن له النفس اى اذا
وجدت نفسك مضطربة فى امر فدعه واذا وجدتها مطمئنة فيه فاستمسك به لان اضطراب قلب المومن فى شئ علامة
كونه باطلا محالا لان يشك فيه علامة كونه حقا وصدقا وقيل معناه دع ما تشك فيه الى ما تعلمه فان العمل بالمشكوك فيه
يقتضى قلقا وترددا وفى ذلك مشقة بخلاف العمل بالمعلوم فانه يقتضى سكونا وراحة والاول اقوى وعبارة الكتاب له اوفق
قيل ان المص اعتمد فى نقل متن الحديث والا فالحديث فى رواية الترمذى والنسائى هكذا فان الصدق طمانينة والكذب ريبة
ولا يخفى ان صحة احدى الروايتين لا تنافى صحة الاخرى قوله ومنه اى من قبيل وقوع المصدر موقع اسم الفاعل كما فى قوله لا ريب
فيه قولهم ريب الزمان لنوائبه اى مصائبه التى تقلق النفس وتزيل طمانينتها واستقرارها قوله يهديهم الى الحق اشارة الى ان
الهدى بمعنى الهادى والمرشد الى صراط مستقيم قال تعالى ان هذا القران يهدى للتى هى اقوم وقال الجن انا سمعنا قرانا عجبا يهدى
الى الرشد ومن جعله امامه فى الدنيا واقتدى به فيما يأتيه ويذره قاده الى الجنة ومن جعله وراءه ساقه الى النار فلذلك
فلذلك نزل فيه انه لقول فصل وما هو بالهزل فانه يفصل بين اهل الجنة والنار السرى السير فى الليل يقال سريت سرى واسريت اسرا
اذا اسرت ليلا فالسرى والاسرا بمعنى والثانى لغة اهل الحجاز قوله ومعناه الدلالة اى على ما يوصل الظاهر ان التعريف فيهما
للعهد الخارجى والمعهود ما مر فى سورة الفاتحة من ان الهداية دلالة بلطف وهى تستلزم ان يكون الطريق المدلول عليه نافعا
للمدلول موصولا الى بغيته اى مطلوبه وجد الايصال بالفعل اولا والاطلاق فى الايصال لان الاصل ولا دليل على التقييد
قوله لانه جعل مقابل الضلال الى اخره استدل القائل بان الهدى هو الدلالة الموصلة الى المطلوب لا مطلق الدلالة بان لا
يعتبر الوصول الى المطلوب فى مفهومه بان الهدى مقابل للضلال استعمالا ولا شك ان الخيبة وعدم الوصول الى المطلوب
معتبر فى مفهوم الضلال فلو لم يعتبر الوصول اليه فى مفهوم الهدى لم يصح التقابل لجواز اجتماعهما فى الدلالة الغير المفيدة
واعترض عليه بان الهدى مصدر هدى وهو كما يستعمل متعديا فيقال هديته الطريق وهديته الى الطريق يستعمل ايضا لازما
بمعنى اهتدى قال فى الصحاح وهدى واهتدى بمعنى والمذكور فى مقابلة الضلال هو الهدى بمعنى الاهتداء اللازم وكلامنا فى المتعدى
ومقابلة الضلال ولا يتم الاستدلال به لجواز ان يفسر بالدلالة على ما لا يوصل الا بجعله فاقد المطلوب واجيب بانه لا فرق
بينهما الا باللزوم والتعدى لان الهدى بمعنى الاهتداء مطاوع للاخر فلا يخالفه الا بانه تاثر ومطاوعه تاثير فاذا اعتبر
الوصول فى اللازم كان معتبرا فى المتعدى ايضا قوله ولانه لا يقال مهدى الا لمن اهتدى اى وصل الى المطلوب لان المقصود
بهذا القول هو مدح شخص والثناء عليه ولا مدح الا بالوصول الى الكمال المطلوب ونوقش بان استعداد الكمال والتمكن
من الوصول اليه ايضا فضيلة يستحق عليها المدح وبان المهدى فى مقام المدح يراد به المنتفع بالهدى مجازا فان من لم ينتفع
بالهدى كان فى حقه كانه معدوم اذ لا اعتداد بالوسيلة عند فقدان المقصود واجيب عن الاول بان التمكن مع عدم الوصول
نقيصة يذم عليها وعن الثانى بان الاصل فى الاطلاق الحقيقة فلما استعمل المهدى هناك فى الواصل كان حقيقة فيه
وعورض الدليلان بقوله تعالى واما ثمود فهديناهم واجيب بانه مجاز عن ازاحة العلل وافاضة اسباب الاهتداء بقرينة قوله
فاستحبوا العمى على الهدى اثروه عليه ورد بان الاصل الحقيقة ووقع بانه لولا تلك القرينة او ما يشبهها تبادر منه غير ذلك المعنى

وهواية كونه مجازا فيه قوله واختصاصه بالمتقين المستفاد من لام الاختصاص جواب عما يقال من ان هداية الكتاب اى دلالته
على ما يوصل الى الكمال المطلوب عامة للمتقين وغيرهم فما الوجه فى تخصيصها بالمتقين مع ان المتقين مهتدون فلا فائدة فى
تعلق الهداية بهم فان من اهتدى الى مقصود كانت دلالته الى ما يوصل اليه لغوا عاريا عن الفائدة وتقرير الجواب من وجهين
والتفرقة بينهما تحتاج الى مقدمات الاول ان الهدى المفسر لما كان ههنا بمعنى الفاعل كان بمعنى الدليل وهو فى اللغة يجئ بمعنى
الناصب لما به الارشاد وهو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى المطلوب وبمعنى الذاكر له ويقرره للمسترشدين وبمعنى نفس
ما به الارشاد بالمعنى المذكور فيقال الدليل على وجود الصانع ووحدته هو الصانع والعالم فلما تعذر ههنا المعنيان الاولان
تعين الثالث والمقدمة الثانية انك ستعرف ان المتقى يطلق على المؤمن وعلى المجتنب عند الامام وعلى المجتنب على الالتفات الى
ما يشغله عن الحق تعالى والثالثة انك اذا عبرت عن شئ باسم من اسماء الصفات القائمة به كالمتقى ونسبت اليه معنى مصدريا
بصيغة الفعل او غيرها فقلت مثلا هديت المتقى او هو هدى للمتقى كان المتبادر الى الفهم منه اتصاف الشئ المعبر قبل اعتبار
النسبة المذكورة بما عبر به عنه فيكون من تعلقت الهداية به فى المثال متصفا بالتقوى والاهتداء قبل اعتبار تعلقها به وهذا
منشأ ما مر من انه لا فائدة فى تعلق الهداية بالمهتدين والسر فى تبادر ذلك الى الفهم ان ذات المتعلق متقدم بالضرورة على
التعلق فلما عبر عنه بالاسم المشتق ينفهم بالضرورة ان ما خذ الاشتقاق واتصاف الذات به متقدمان ايضا على التعلق المذكور
وان الذات يستحق ان يعبر عنه بذلك المشتق وان لم يتعلق به ذلك المعنى المصدرى وهو الهداية فى مثالنا ولو قيل هو شفاء للمريض
وهدى للضال ينبغى ان يكون ذات المريض والضال متصفا بالمرض والضلال قبل تعلق الشفاء والهدى به ولو قيل هو شفاء
للصحيح وهدى للمهتدى كان مجازا من قبيل تسمية المشارف للشئ باسم المتصف به كما فى قوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا
فله سلبه وقول ابن عباس رض اذا اراد احدكم الحج فليعجل فانه يمرض المريض ويضل الضالة وتكف الحاجة فسمى المشارف
للقتل والمرض والضلال قتيلا ومريضا وضالة اذا عرفت هذه المقدمات فاعلم ان الجوابين يشتركان فى ان وجه اختصاصه
بهم ظهور وصف كونه هدى بالنظر اليهم من حيث انهم هم المنتفعون به دون غيرهم وان المراد بالهدى ما به الارشاد ويفترقان
بان مدار الاول على ابقاء المتقين على اطلاقه بحيث يحتمل كل واحد من المعانى الثلاثة واعتبار المجاز بتسمية المشاريف للاكتساب
التقوى باحدى المعانى الثلاثة متقين ففى الاية سميت الضالون الصايرون الى التقوى مطلقا بالمتقين وجعل الكتاب هاديا
لهم يسترشدون بصحيح النظر فيه الى مراتب التقوى ومدار الجواب الثانى على تخصيص المتقين بالذين حصلوا المرتبة الاولى من
مراتب التقوى وهى الايمان والكتاب هدى لهم يهتدون به الى المرتبتين الباقيتين من التقوى فلا مجاز فى لفظ المتقين لان
ذوات المتقين متصفون بالعنوان حال تعلق ذلك المعنى المصدرى وهو الهدى فان المعتبر فى المجاز باعتبار الحال والمشارفة
هو حال التعلق لا حال التكلم والاخبار فعصر الخمر مجاز وان صار عند الاخبار خمرا لانه حال تعلق العصر به ليس بخمر وانما الحقيقة
عصر العنب لان ما تعلق به العصر عنب حال التعلق كما ان المؤمنين متقون حال كون الكتاب هدى لهم الى المراتب المرتبة على الايمان
فتقرير الوجه الاول على وفق عبارة المص واختصاصه بالمتقين لانهم اى الضالين الصايرين الى التقوى هم المهتدون به اى
بذلك الكتاب اى بهداه والمنتفعون فى حصول التقوى لهم دون الباقين على الضلالة قوله بنصبه اى باقامة الله تعالى
اياه دليلا موصلا الى الكمال المطلوب فى كل باب مصدر نصبت الشئ اذا اقمته مضافا الى مفعوله الذى هو ضمير الكتاب وفى
بعض النسخ بنصبه وفى البعض بنصبيه والظاهر انهما تصحيف قوله وان دلالته عامة لكل ناظر من مسلم او كافر لانه مشتمل
على وجه الدلالة وان كل ناظر من الفريقين مشتمل على العقل الذى به الاستدلال فلا تختص دلالته بفريق دون فريق بالضرورة
بل هو دليل الفريقين على وجود الصانع وعلى ما رضى به دينا وعلى صدق الرسول صلى الله عليه وسلم الا ان الله تعالى ذكر
المتقين اى الصايرين الى التقوى مدحا لهم باختصاصهم بقبوله والاهتداء به ونظير ذلك قوله انما انت منذر من يخشيها وقوله
انما انت تنذر من اتبع الذكر خص انذاره صلى الله عليه وسلم بهم مع انه صلى الله عليه وسلم كان منذر الكافة الناس من اجل
ان هؤلاء هم الذين انتفعوا بانذاره وباعتبار عموم دلالته للفريقين جميعا قال تعالى شهر رمضان الذى انزل فيه القران هدى
للناس وباعتبار خصوص الانتفاع قال ههنا هدى للمتقين فظهر وجه تخصيص هداية الكتاب بالمتقين وعلم فائدة تعلقها

بهم ايضا

بهم ايضا وعلم ايضا وجه التوفيق بين قوله تعالى هدى للناس وقوله هدى للمتقين وقال الامام لو لم يكن للمتقين فضيلة
الا ما يدل عليه قوله تعالى هدى للمتقين لكفاهم ذلك لانه تعالى بين ان القران هدى للناس ثم قال ههنا انه هدى للمتقين
فهذا يدل على ان المتقين هم كل الناس فمن لا يكون متقيا فكانه ليس بناس وتقرير الوجه الثانى انه لا حاجة الى ارتكاب المجاز لانه
يجوز ان يراد بالمتقين من حصل المرتبة الاولى من التقوى وهى الايمان وتخصيص كونه هدى لهم مع عموم دلالته لجميع الناس
من حيث ان الكتاب لا ينتفع بالنظر الصحيح فى نصوصه واشاراته الا من صقل العقل بان ازالة عنه قساوة الكفر وجاءته
الشرك واستعمله فى تدبر الايات اى فى التفكر فى الادلة التى وضعها الله تعالى للاستدلال بها على وجوده ووحدانيته واتصافه
بصفات الكمال وتنزهه عن سمات النقصان ولا وجه لحمل الايات على ايات القران لفساد المعنى مع انه لا يلايم قوله والنظر
فى المعجزات المؤدى الى تصديق النبى صلى الله عليه وسلم وتعرف النبوات اى تتبع اخلاق النبى صلى الله عليه وسلم وشمايله
المتعلقة بنبوته ليطمئن قلبه فى الاعتقاد بصدقه فمعنى الاية انه هدى ومرشد للمؤمنين ينتفعون به فى تحصيل سائر مراتب
التقوى فظهر وجه التخصيص وعلم فائدة التعلق كما مر ثم علل الحصر المستفاد من قوله لا ينتفع بالتامل فيه الا من امن
بالله وباتصافه بصفات ذاته وافعاله وصدق نبيه حيث قال فانه اى الكتاب كالغذاء الصالح لحفظ الصحة وان الايمان
كالصحة من حيث ان صلاح الاجساد بالصحة فكذا صلاح الارواح بالايمان وان الغذاء الصالح لا يجلب نفعا للجسد ما
لم تكن الصحة حاصلة له فكذا الكتاب لا يجلب نفعا للروح ما لم يكن الايمان حاصلا له قوله واشار اليه اى الى كون الكتاب
كالغذاء الصالح قوله تعالى وننزل من القران ما هو شفاء ورحمة للمؤمنين اى ما هو شفاء عن سقم الجهل والضلال فى الدنيا
ورحمة فى العقبى للمؤمنين كالدواء الشافى من المرض القابل للعلاج ولا يزيد الظالمين الا خسارا لتكذيبهم اياه وعدم قبولهم
حكمه كمريض لا يفيده العلاج بل يضره فان الدواء المفيد فى نفسه يزيد مرضا لسوء مزاجه وكمال عرضه بحيث يحول الدواء
النافع خلطا فاسدا فيجعله مددا لهلاكه لا سببا للشفاء نتركما قيل بالفارسى ان قضا كبكيبن صفرا فزود روغن خشكى
مى نمود از هليله قبض شد اطلاق رفت اب اتش را مدد شد همچو نفت ومن فى قوله تعالى من القران بيان لقوله ما هو
شفاء وقيل انه للتبعيض ان منه ما يشفى من المرض كالفاتحة وايات الشفاء والاول اوفق بهذا المقام والوجه الثانى
هو المختار اذ على الاول لا يحسن جعل الذين يؤمنون بالغيب صفة ولا مخصوصا بالمدح نصبا او رفعا ولا استينافا ايضا
لان الضالين الصايرين الى التقوى ليسوا متصفين بشئ مما ذكر وحمل الكلام على الاستقبال والمشارفة يابى عنه مساق
الكلام قال الامام الرازى كل ما يتوقف كون القران حجة على صحته لم يكن القران هدى فيه فاذا استحال كون القران هدى
فى معرفة ذات الله تعالى وصفاته وفى معرفة النبوة ولا شك ان هذه المطالب اشرف المطالب فاذا لم يكن القران هدى فيها
فكيف جعل الله تعالى هدى على الاطلاق ثم اجاب بقوله ليس من شرط كونه هدى ان يكون هدى فى كل شئ بل يكفيه ان يكون
هدى فى بعض الاشياء وذلك بان يكون هدى فى تعريف الشرايع ويكون هدى فى تاكيد ما فى المعقول قوله ولا يقدح ما فيه
من المجمل والمتشابه جواب عما يقال كيف وصف القران كله بانه هدى وفيه مجمل ومتشابه وهما لا يدلان على المطلوب بلا بيان
من العقل او السمع فيكون الهدى فى الحقيقة ذلك المبين وما فى قوله لما لم ينفك مصدرية اى لعدم انفكاك ما فيه من المجمل
والمتشابه عن بيان يعين المراد منه وذلك البيان هو اما دلالة العقل او دلالة السمع فصار كله هدى اما بنفسه كالمحكم
او بواسطة دلالة العقل او ورود السمع كالمجمل والمتشابه فلما كان فائدة كل واحد من العقل والسمع بيان المراد منه لم يكن
هدى فى نفسه وانما يكون كذلك لو فاد ابتداء لما يفيد الكتاب قوله من قولهم وقاه فاتقى اشارة الى ان اتقى افتعل من وقى
وان فاءها واو فى الاصل فقلبت الواو تاء وادغمت فى تاء افتعل والوقاية فى اللغة فرط الصيانة مطلقا اى عن اى شئ
كان ومنه فرس واق اذا وقى حافره ان يصيبه ادنى شئ يولمه وفى عرف اهل الشرع هى فرط الصيانة عما يضره فى الاخرة
لا مطلق الصيانة واختلفوا فى انه يدخل اجتناب الصغاير فى التقوى فقال بعضهم يدخل كما يدخل الصغاير فى الوعيد بها و
ذلك لان فرط الصيانة معتبر فى مفهوم التقوى وهو يقتضى دخول اجتناب الصغاير فيه لانها مما يضر فى الاخرة وعبارة
المص تدل على ان هذا القول هو المختار عنده لقوله صلى الله عليه وسلم لا يبلغ العبد درجة المتقين حتى يدع ما لا باس به

به حذرا مما به باس وقيل التقوى ان لا يراك الله تعالى حيث نهاك وقيل المتقى من سلك طريق المصطفى ونبذ الدنيا وان التقفا
وكلف نفسه الاخلاص والوفا واجتنب الحرام والجفا وقيل التقوى ان تزين سرك للحق كما زينت ظاهرك للخلق وقال
اخرون لا يدخل اجتناب الصغاير فى التقوى لانها تقع مكفرة عن مجتنب الكباير عن ابن عباس رض ان المتقى من يتقى الشرك
والكباير والفواحش واصل الاتقى ان يجعل الشئ حاجزا بينه وبين ما يكرهه ويتوقى به عنه وفى الحديث كان اذا احمر
الباس اتقينا برسول الله صلى الله عليه وسلم اذا اشتد الحرب جعلناه حاجزا بيننا وبين العدو فكان المتقى يجعل الامتثال
لامر الله والاجتناب عما نهاه حاضرا وبه بينه وبين العذاب قوله وهو المتعارف اى التجنب المذكور هو المعنى المتعارف
لاسم التقوى عند اهل الشرع قوله ويتبتل اليه بشراشره اى ينقطع عما سوى الحق متوجها اليه تعالى بكليته وهو تقوى
اخص الخواص والثانية تقوى الخواص والاولى تقوى العوام وقد عبروا قوله تعالى هدى للمتقين على الاوجه الثلاثة فعلى الو
الاول يكون المعنى ان الكتاب هدى للذين يتروا عن الكفر وعلى الوجه الثانى انه هدى للذين تجنبوا عن كل ما يوثم وعلى
الوجه الثالث انه هدى للذين تنزهوا عما يشغل سرهم عن الحق تعالى وتبتلوا اليه بشراشرهم ووجه كونه هدى المتقين بان
بالتفسير الاول والثانى انه هدى للصايرين الى الايمان والى التجنب عن العصيان وانه هدى للمؤمنين وللمتجنبين عن العصيان
بوصل المومنين الى المرتبتين الباقيين والمتجنبين الى المرتبة الثالثة وان فسر بالتفسير الثالث يتعين ان يكون المعنى انه
هدى للصايرين الى تلك المرتبة توصلهم اليها اذ لا مرتبة بعدها قوله على انه اسم للقران او السورة او مقدر بالمؤلف لم
يذكر سائر الاحتمالات السابقة لانه اذا كان من اسماء الله تعالى وكان كل اسم مما فيه باقيا على معناه وجعل مقسما بها يكون
له حظ من الاعراب الا انه لا يكون مبتدا وان كان من الاسماء اسامى الحروف هى ابعاض كلمات معينة واصواتا منزلة منزلة
حروف التنبيه لم يكن له محل من الاعراب فضلا عن ان يكون مبتدا قوله وان كان اخص متصل بقوله او مقدر بالمولف منها
كانه جواب عما يتوهم من ان ذلك الكتاب كيف يكون خبرا عن الم على تقدير ان يوول بالمؤلف منها مع ان ذلك الكتاب اخص
من المولف مطلقا والاخص المطلق لا يصح فيه ان يحمل على الاعم فلا يقال الانسان ذلك الرجل لان معنى القضية الحملية ان ما
اتصف بوصف الموضوع يصدق عليه المحمول فلو كان الموضوع اعم لوجب صدق الاخص عليه وهو منا فلعموم الموضوع
لان الاعم يجب ان يصدق على ما لا يصدق عليه الاخص تحقيقا لعمومه قوله لان المراد به المولف الكامل تعليل لقوله وبان
ذلك خبره وازالة لما فيه من الاستبعاد يعنى ان المراد بالم المقدر ليس مطلق المؤلف ليعم ولا يصح الحمل بل المولف الكامل فيتساويان
كما قيل الانسان ذلك الرجل كان المعنى الانسان الكامل المستحق لان يسمى باسم الانسان ذلك الرجل ولولا هذا التاويل
للزم حمل الاخص على الاعم ولقائل ان يقول لا حاجة الى هذا التاويل والتقييد بل يجوز ان يكون الجنس فى مثل هذا التركيب
باقيا على اطلاقه ويحمل الخاص عليه بادعا ان الجنس منحصر فيه وان ما عليه ان لقصوره فى تحقق ذلك المعنى الجنسى فيه كان
لا يدخل تحت الجنس ولا يستاهل ان يسمى باسمه فهو كما قيل زيد هو الانسان وهو الرجل ومثل هذا الحصر يسمى الحصر الكمالى
والجواب انه ان كان المراد الحصر الادعايى الكمالى يكون اسم الاشارة لغوا انما نفيد ان لو كان اللام فى الكتاب لتعريف الجنس وكان
تركيب الاية من قبيل زيد الكريم وليس كذلك بل اللام فيه للعهد الخارجى لانه المتبادر عند الاشاعرة اليه وايضا لا فائدة فى
الاخبار عن السورة او القران بل من المؤلف الكامل يصدق جنس الكتاب عليها وان قصر حصر الكمال بالغا اسم الاشارة فان قيل
على تقدير ان يكون اللام للعهد يكون ذلك اشارة الى الخاص الجزئى فيبقى الاشكال على حاله لان الصفات المذكورة من كونه كامل
التاليف وبالغا اقصى درجات الفصاحة ومراتب البلاغة الكليات وضم الكلى الى الكلى لا يفيد الجزئية لكنه يفيد انحصار الموصوف
فى شخص واحد بحسب الخارج وقد ارتكز فى العقول وثبت فى الاذهان وجود هذا الموصوف بنزول بعض منه وتحديه كل
واحد منهم فكانه قال المؤلف المعلوم عندكم الموصوف بتلك الصفات ذلك الكتاب المعهود انزله ثم حمل ذلك المعهود الكتاب
على القران والمؤلف ظاهر واما حمله على السورة فباعتبار صحة اطلاق الكتاب على الكل والجزء بالاشتراك كما ان القران يطلق
على الكل والبعض كما فى قول الجن انا سمعنا قرانا عجبا يهدى ولم يسمعوا الا بعضه والقران مصدر بمعنى القراة وهى التلاوة كالخسران
والحسادة قال تعالى فاذا قراناه فاتبع قرانه اى اذا يتلى عليك فاتبع تلاوته وكذا عن ابن عباس رض وقال قتادة انه مصدر

من قول القائل

من قول القائل قرات الماء فى الحوض اذا جمعته وقال سفين ابن عيينة سمى القران قرانا لان الحروف جمعت فصارت كلمات والكلمات
جمعت فصارت ايات والايات جمعت فصارت سورا والسور جمعت فصارت قرانا وجمع عنه علوم الاولين والاخرين فالحاصل
ان اشتقاق لفظ القران اما من التلاوة واما من الجمعية والوجه الثانى ان يكون الم خبر مبتدا محذوف اى هذه السورة المشهورة با
بالفضل وكمال البلاغة والهداية وهذا القران مشهور بهما مسماة بهذا الاسم او مسمى به او مؤلفة من جنس هذه الحروف التى
التى الغوا منه كلامهم والمقصود منه الاخبار بمضمون هذه الجملة الزام الحجة عليهم وتبكيتهم ذلك خبر ثان او بدل من الجزء الاول
وهو الم والكتاب صفة على التقديرين ويجوز ان يكون ذلك مبتدا والكتاب خبره والجملة خبرا بعد خبر للمبتدا المحذوف او بدلا
من الجزء المشهورة بين المفرد قوله ولا ريب فى المشهورة اى فى القراة المشهورة بين القراء مبنى لما تقرر ان اسم لا التى لنفى الجنس
اذا كان نكرة مفردة يبنى على ما كان ينصب به لتضمنه معنى الحرف وهو من الاستغراقية كانه قيل هل من ريب فيه اى الامر ريب
وزعم الزجاج ان حركته نحو لا رجل حركة اعراب وانما حذف التنوين تخفيفا واحترز بالمشهورة عن قراءة ابى الشعثاء وهو
تابعى مشهور اسمه سليم ابن اسود فانه قرا لا ريب مرفوعا منونا والفرق بين القراءتين ان القراءة المشهورة نص فى الاستغراق موجب
لارتفاع الريب بالكلية وهذه القراءة تجوزه وبيان ذلك ان المشهورة لنفى الجنس اى الحقيقة ويلزم من نفيها انتفاء افرادها باسرها اذ لو
ثبت شئ منها كانت الحقيقة ثابتة فى ضمنه فثبت انها نص فى الاستغراق موجبة له فاذا قيل لا رجل فى الدار بالفتح لم يصح ان يقال
بل رجلان او رجال وغير المشهورة مجوزة للاستغراق على معنى انها ظاهرة فيه ومحتملة لمعنى اخر اما انها ظاهرة فيه فلان المتبادر
من النكرة المنونة فرد لا بعينه ونفيه مع الماهية متساويان فاذا نفى استلزم نفيه نفى جميع افراد الحقيقة واما انها محتملة لمعنى اخر
فلانه قد يقصد بذلك نفى الوحدة المجردة عن التعدد فيقال ح لا رجل فى الدار بل رجلان او رجال على معنى ان الجنس موصوف
بالتعدد لا بالوحدة فلذلك قيل لا النافية على قسمين قسم ينفى به الجنس وهو يعمل عمل ان المناسبة لها فى افادة التحقيق فانه
لتحقيق النفى كما ان ان لتحقيق الاثبات فى ان كل واحد منهما لازم للاسم لا يدخل الا عليه وقسم ينفى به الواحد ويعمل عمل ليس
قوله وفيه خبره اى لفظ فيه خبر لا ريب سواء كانت لا لنفى الجنس او بمعنى ليس غير ان فيه مرفوع المحل على الاول منصوب على الثانى
قوله ولم يقدم فيه اى لم يقدم لفظ فيه على ريب بان يقال لا فيه ريب كما قيل لا فيها غول اى غائلة الصداع بدليل قوله
تعالى فى موضع اخر لا يصدعون عنها وقال ابو عبيدة لا تغتال عقولهم اى لا تذهب بها كما تذهب به خمور الدنيا ولما بين سابقا
ان المنفى بقوله لا ريب ليس وجود الريب فى نفسه ولا صدوره عن الفاعل بل المنفى تعلقه بالمحل الذى هو الكتاب استحقاقا
ولياقة بمعنى انه لا ينبغى ان يرتاب فيه العاقل بعد النظر الصحيح توهم ان النفى المذكور متوجه الى الظرف الذى هو متعلق الريب
فكان ذكره اهم فكان ينبغى ان يقدم قيل لم لم يقدم الظرف مع كونه اهم فاجاب عنه بان تقديم ما حقه التاخير يكون للتخصيص
غالبا وغير مناسب فى هذا المقام فانه لو قدم الظرف لافاد تقديمه ان انتفاء الريب مختص بذلك الكتاب من بين سائر الكتب
كما افاد التقديم فى قوله لا فيها غول ان انتفاء الغول مختص بخمور الجنة اشارة الى ان خمور الدنيا فيها غول وتخصيص انتفاء
الريب بالكتاب ردا على من لم يخصصه مناسب لهذا المقام اذ لا نزاع فى ذلك بل المقصود بيان ان القران وحى الهى لا ينبغى
ان يرتاب فيه ردا على من ارتاب فيه بحصر حاله فى احد امرين وهو على كونه عديم العقل او فاقد التامل قوله وصفة عطف
على قوله خبره فى قوله وفيه خبره وفيه تفكيك الضمير لان ضمير صفة للريب وضمير خبره للفظ لا وكذا ضمير خبره فى قوله وللمتقين
خبره ولو قيل وصفه بدون الضمير لكان اوجه اى على تقدير ان يكون فيه صفة للريب يكون الخبر للمتقين والتقدير لا ريب
كائنا فيه حاصل للمتقين حال كونه ذا هدى او هاديا او ليس ريب كائن فيه حاصلا للمتقين هاديا او ذا هدى قوله او الخبر
محذوف اى ويحتمل ان يكون خبر لا سواء كان لنفى الجنس او بمعنى ليس محذوفا وهو فيه فان بنى تميم لا يكادون يذكرون خبرها
فيقولون مثلا لا ضير اى لا ضير فيه او عليه او علينا على حسب اقتضاء المقام فح يكون الوقف على ريب تاما لتمام الكلام بالخبر
المتقدم بخلاف ما اذا كان الخبر هو فيه المذكور فان الوقف على ريب لا يكون حسنا بل قبيحا ناقصا لكونه على غير مقيد لانه لا
يفيد بدون فيه المذكور وقد يحذف اسمها ويبقى خبرها نحو لا عليك اى لا باس عليك قوله على ان متعلق بقوله محذوفا وبقوله
وقفا اى بناء على ان لفظة فيه خبر هدى قدم عليه يتخصص به النكرة الواقعة مبتدا كما فى نحو فى الدار رجل وهذا الوجه يستلزم

ان لايكون الكتاب نفسه هدى بل يكون ظرفا للهدى فالوجه الاول اولى لانه ابلغ وقد تكرر فى القران نفسه نور وهدى والوجه
الثالث ما اشار اليه بقوله او يكون ذلك مبتدا وهو معطوف على قوله فى الوجه الاول وذلك خبره لان الوجه الثالث مبنى على ان
يكون الم مبتدا كالوجه الاول بقرينة قوله فى اخر هذا الوجه والجملة خبر الم وتقرير هذا الوجه ان الم مبتدا وذلك مبتدا ثان والكتاب
خبره فلما ورد ان تعريف الخبر باللام يفيد حصره فى المبتدا فيلزم ان لا يكون سائر الكتب السماوية كتابا دفعه بقوله على ان معنى
انه المعنى الكتاب الكامل الذى يستاهل ان يسمى كتابا يعنى ان اللام فى الكتاب للجنس لا للعهد فان المقصود من حصر الجنس حصر
الكمال فان حصر الجنس المقول على كثيرين فى فرد من افراده يكون للدلالة على كماله فى تحقيق المعنى الجنسى فيه وبلوغه اى حيث صار
ما سواه كانه من افراد هذا الجنس كما اذا قيل المتقون هم الانسان يدل على ان المتقين لكمالهم فى الاتصاف بالفضائل الانسانية و
نقصان من عداهم والحاقهم بالبهائم هم الذين يستحقون ان يسموا انسانا كانهم الانسان كله وان من سواهم ليس من افراد الانسان
قوله او صفة منصوب معطوف على قوله خبره اى ويكون الكتاب صفة ذلك وما بعده وهو لاريب فيه خبره والجملة وهى ذلك الكتاب
على الاول وذلك الكتاب لاريب فيه على الثانى خبر الم واعلم ان قوله لاريب فى المشهور مبنى الى اخره لا اختصاص له بالوجهين السابقين
بل لا تعلق له بهما اصلا فكان حقه ان يؤخر عن الوجه الثالث ولا يتخلل بين وجوه اعراب الم ذلك الكتاب لانه قدمه على الوجه
الثالث ثم ذكره بعده ايماء الى ضعفه لان الم اذا كان اسما للسورة وكان ذلك اشارة اليها على ان يكون مبتدا ثانيا والكتاب خبره
والجملة خبر الم يكون حصر الكمال بالنسبة الى على معنى ان هذه السورة هى الكتاب فيلزم منه اثبات النقصان لسائر السور
بالنسبة اليها لانها المقابلة لها دون سائر الكتب السماوية والسور كلها مستوية الاقدام فى كون كل واحد منها معجزا متحدى
به بالغا اقصى درجات الفصاحة والبلاغة لا نقصان فى شئ منها بالنسبة الى السور الباقية واجيب بان ما ذكر انما يلزم
ان لوحظ فى الحصر نفس السورة من حيث خصوصها وليس كذلك بل هى ملحوظة من حيث انها قرانا على طريق ذكر اسم الجزء وارادة
الكل وعلى هذا التقدير يكون مقابلها سائر الكتب السماوية دون سائر الكتب القرانية وانت خبير بان هذا الجواب لا يخلوا
عن تكليف مع انه يستلزم اثبات النقصان لسائر الكتب السماوية وهو لا يخلو عن سوء ادب نعم ان الكل مع اشتراكه فى
هداية الانام وتبيين الاحكام وتفصيل الحلال والحرام وذكر ما يتعظ به اولوا الاحلام فان القران العظيم على سائر الكتب
برصانة الالفاظ وبلوغه حد الاعجاز صار بذلك معجزة باقية ما تكررت الشهور والاعوام فجاز حصر جنس الكتاب فيه تنبيها
على تفوقه على غيره من هذا الوجه والمقصود مدحه من هذا الوجه وان كان كل كتاب مشتملا على جهة كمال كما قيل فى اية الكرسى
انها سيدة اى القران وفى سورة البقرة وال عمران انهما الزهراوان وانهما يظلان على صاحبهما كانهما غمامتان او غيايتان
او فرقتان من طير صواف زهراوان اى مضيئتان نيران كانهما بالنسبة الى سائر السور قمران بالنسبة الى سائر نجوم السماء
وفى الصحاح زهرة الدنيا زهوا ضاءت والازهر النير ويسمى القمر الازهر ابن السكيت الازهران الشمس والقمر ورجل ازهر اى
ابيض مشرق الوجه والمراة زهراء وهما ازهران وزهراوان ولما كانت الوجوه المذكورة لاعراب هذه الاية مبنية على مجرد كون
اللفظ محتملا لها بحسب الظاهر غير منظور فيها الى رعاية جانب المعنى التى هى مدار البلاغة ومبناها فان شان البليغ
ان يعمر المعانى اللايقة اولا ثم يرتب الالفاظ على حذوها فكذا شان من يتصدى لتفسير كلام الله تعالى ونا ويله ان يلاحظ
احق المعانى بالاعتبار واقربها محلا له بالتصريح والاشعار ثم يحول النظم به فانه المقبول عند اولى الابصار وكان قوله
تعالى الم ذلك الكتاب جملة واحدة اما ان يكون ذلك اصل الجزاء وخبرا ثانيا ومبتدا ثانيا ولم يكن فى كونه كذلك كبير معنى
قال والاولى ان يقال انها اى الاية المذكورة جمل متناسقة اى منتظمة مرتبطة بعضها ببعض يقال خرز نسق اى منظم والنسق
ما جاء من الكلام على نظام واحد والنسق بسكون السين مصدر نسقت الكلام اذا عطفت بعضه على بعض بحرف النسق
وذلك الارتباط اما بان تقرر اللاحقة منها السابقة وتوكدها فيكون بينها كمال الاتصال فيمتنع تخلل العاطفة بينهما
واما بان تكون السابقة دليلا للاحقة مستلزمة اياها قوله فالم جملة الفاء فيه للتفصيل تقرير اللاحقة منها السابقة
وصور كون الم جملة بان جعله خبر مبتدا محذوف هو المتحدى به ويجوز ايضا ان يجعل مبتدا محذوف الخبر اى المؤلف من
جنس هذه الحروف وهو المتحدى به وكل واحد من التقديرين ظاهر على ان يكون افتتاح السورة بالم للايقاظ والتنبيه على ان

اعجاز المتحدى به ليس الا وحيا الهيا لا لكونه منزلا على منزلتهم ومؤلفا من غير ما يركبون منه كلامهم واما على تقدير ان يكون افتتاحها
به لاجل كونه اسما للسورة وللقران من وجه تقدير الم بالمؤلف منها مع انه اسم علم لاحدهما مام من ان التسمية باسامى حروف
الهجاء خاصة للاشعار بان المسمى بها ليس الا كلمات عربية معروفة التركيب من مسمياتها فاذا قيل المتحدى به هو الم بمعنى هو
هذه السورة والقران يفهم منه انه هو المؤلف من جنس هذه الحروف ويحتمل ان يكون تقدير الم بالمؤلف منها مبنيا على ان
المختار عنده ان لا تكون الفواتح اسماء لما مر من قوله والوجه الاول الاقرب الى التحقيق الى اخر كلامه ولم يتعرض لكونه تقدمة
لنوع من الاعجاز مستقل بنفسه فى كونه معجزة لان تلك الاسامى يكون مذكورة على سبيل التعديد بحيث ان لا يكون لها محل
من الاعراب ومثله نادر قل ما يوجد فى كلام البلغاء قوله بانه الكتاب المنعوت متعلق بقوله مقررة لجهة التحدى فان
قوله ذلك الكتاب لدلالته على حصر الكمال على معنى ان ذلك المتحدى به المؤلف مما ذكر لغاية كماله فى وصفه فى نظمه ومعناه هو
الكتاب الكامل فى انه كتاب بحيث لا يستحق غيره ان يسمى كتابا بالا شك فى انه تقرير وتحقيق لجهة التحدى ودل على انه الحقيق
بان يتحدى به ثم قرر جهة الكمال بانه حق لاريب فيه فان لا كمال اعلى وارفع مما للحق واليقين ولا نقص ادنى واحقر للباطل
المهين قيل لبعض العلماء فيم لذلك فقال فى حجة بتخير ايضاحا وفى شبهة تتصال افتضاحا ثم اكد وقرر كونه حقا يقينا
بكونه هدى للمتقين لان هداية المتقين الى ما هو اعز واكمل مما اهم عليه لا يحصل الا بما هو حق ويقين لا بما هو شك وباطل
قوله وهدى للمتقين مبتدا وجملة رابعة خبره وبما يقدر له اى مع ما يقدر له مبتدا يعنى ان هدى خبر مبتدا محذوف اى هو هدى
قوله ولتستتبع السابقة عطف على قوله لتقرر اللاحقة منها وحاصل ذلك الوجه ان كل واحدة من الجمل الثلاث الاول منها
الاخيرة من تلك الجمل الاربع مقررة لسابقها الذى اتصلت هى به وحاصل هذا الوجه ان كل واحدة من الجمل الثلاث الاول منها
مستلزمة لما يليها ويجمع عقيبها استلزام الدليل المدلول على سبيل كون السابق برهانا انيا او لميا للاحق فاستلزام الجملة
الاولى والثانية من قبيل استلزام المعلول للعلة فان اعجاز المتحدى به معلول لكونه بالغا حد الكمال فى كونه كتابا فيكون
الاستدلال بها على الثانية من قبيل الاستدلال بالمعلول على العلة ويسمى برهانا انيا واما استلزام الجملة الثانية والثالثة لما
بعدهما من قبيل البرهان اللمى فان كونه بالغا حد الكمال علة لنفى الريب عنه وان نفى الريب عنه علة لكونه هدى للمتقين
اذ لو كان هناك ريب لا يكون هدى لهم فان قيل فما وجه عدم دخول العاطف بينهما ح ومن اى قسم من اقسام الفصل
قلنا والظاهر انه من قبيل الجمل المستانفة عما قبلها فانه لما نبه بقوله الم على ان اعجاز القران المتحدى به ليس الا لكونه وحيا الهيا
الا لكونه على خلاف لغتهم بان كان منظوما من غير ما ينظمون منه كلامهم توجه ان يسال ويقال فماذا يلزم من ذلك فاجيب
عنه بان يقال ذلك الكتاب يعنى ان اعجازه على الوجه المذكور يستلزم كونه كتابا بالغا غاية الكمال فى نظمه ومعناه فاتجه
عليه ايضا ان يسال ويقال فماذا يلزم من ذلك فاجيب بلا ريب فيه فلما فهم منه ان الريب لا يثبت باطرافه اذ لا ينفك
مما يعتريه الشك والشبهة اتجه ان يقال فماذا يلزم من ذلك فقيل هدى للمتقين فلما لزم ما هو المقصد الاقصى من الكتاب
انتهى سلسلة اللزوم وانقطع السؤال والجواب ولما ذكر ان الاولى ان يكون مجموع الاية جملا متناسقة يقرر كل لاحقة منها
سابقها وينتج كل سابق ما بعدها بين ان كل جملة من تلك الجمل الاربع مع كونها مرتبة هذا الترتيب الانيق تشتمل على نكتة
للدلالة على ان شيئا من تلك الجمل لا يخلو عن نكتة واحدة البتة وذلك لا ينافى ان يوجد فى بعض الجمل نكتتان او اكثر ففى الجملة
الاولى ثلاث نكت الاولى حذف المبتدا او الخبر وقد اشار الى الاولى بقوله المتحدى به هو المؤلف من جنس هذه الحروف والثانية
الرمز الى المقصود وهو كون المتحدى به وحيا الهيا بعجز البشر عن اتيان مثله والثالثة التعليل على هذا المقصود بالطف وجه
وتقريره ان المتحدى به لو كان من عند غير الله عز وجل لما عجزوا عن معارضته مع كونه مؤلفا من جنس ما ينظمون منه كلامهم
فثبت به ان اعجازه ليس الا لكمال بلاغته الذى لا يقدر عليه الا من احاط كل شئ قدرة وعلى اجعل نفس الحذف نكتة مع انه
من الاحوال المقتضية للنكتة والاعتبار المناسبة للحال والمقام لا نفس النكتة والحال فان النكتة ما يقتضى الحذف ونحوه
من مقتضيات الاحوال فان الشئ انما يحذف اذا كان السامع عارفا به لقيام ما يدل عليه من القراين وتحقق مع ذلك نكتة
داعية الى الحذف ومرجحة له على الذكر كتعينه حقيقة او ادعاء او ضيق المقام او اطالة الكلام او محافظة الوزن والسجع

واختيار تنبيه السامع هل تنبه اولا ونحو ذلك تسمية لمقتضى النكتة بها مجازا ومرسلا قوله وفي الثانية فخامة التعريف فان
تعريف الخبر بلام الجنس يفيد حصر الكمال وان المشار اليه لكونه اكمل افراد ذلك الجنس صار كانه الجنس كله وان ما سواه كانه ليس
من افراد ذلك الجنس وهو تفخيم بليغ للمبتدأ قوله وفي الثالثة تاخير الظرف حذرا عن ايهام الباطل فانه لو قدم وقيل لا فيه ريب
لا وهم ان انتفاء الريب مختص بهذا الكتاب من بين سائر الكتب كما في قوله لا فيها غول وهو وهم باطل اذ لا ريب في شيء
من الكتب السماوية قوله وفي الرابعة الى اخره ذكر فيها خمس نكت الاولى حذف المبتدأ والتقدير هو هدى والثانية توصيف
اليه بالهدى للمبالغة مثل رجل عدل وانما هي اقبال وادبار والثالثة ايراد المصدر المذكور منكرا اشارة الى انه هدى لا
يكتنه كنهه والرابعة تخصيص الهدى بالمتقين نظرا الى الامر الاختصاص الداخلة على لفظ المتقين باعتبار الغاية متعلق
بالمتقين اي بالذين تصير عاقبة امرهم ومآل حالهم التقوى فانهم هم المتقون به والمختصون بالاهتداء به وتسميتهم بالمتقين
مجاز باعتبار الغاية والمآل كما للحي قتيلا والعصير خمرا بذلك الاعتبار والخامسة تسمية المشارف للتقوى متقيا فان المجاز
باعتبار المآل قد يكون بطريق المشارفة كما في قوله صلى الله عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه فان الحي تكون قتيلا حقيقة
عقيب تعلق القتل به بلا تراخ وقد يكون بطريق المصير وهو مجردة عن المشارفة كما في قوله تعالى ولا يلدوا الا فاجرا
كفارا فان الاتصاف بالفجور والكفر متراخ عن تعلق الولادة بالمولود فظهر ان قوله باعتبار الغاية بيان لنوع علاقة
المجاز وقوله وتسمية المشارف الى اخره بيان لصنفها قوله ايجازا اشارة الى نكتة لفظية لارتكاب المجاز فان هدى للمتقين
اوجز من هدى للضالين الصائرين الى التقوى المشارفين لها مع ما فيه من حسن المطلع بتصدير السورة التي هي اولى
الزهراوين بذكر اولياء الله تعالى والمرتضين من عباده قوله وتفخيما لشانه المشارف للتقوى لان فيه مدحا للقابل للصفة
المحمودة حال الخلو عنها وعدم اتصافه بها بانه كالمتصف بها بالفعل وهو اشارة الى نكتة معنوية له وانت خبير بان قوله
وتخصيص الهدى بالمتقين الى اخره مبني على الوجه الاول من الوجهين المذكورين سابقا لتخصيص الهدى بالمتقين وقد
علمت انه وجه مرجوح وان المختار هو الوجه الثاني قوله اما موصول بالمتقين تقسيم لما يجيء من قوله واما مفصول عنه على
تقدير كونه موصولا به اما تابع له في الاعراب بان يكون صفة له مجرورة مثله اما مقيدة له او موضحة او مادحة واما
مقطوع من التبعية بان يخالفه في الاعراب ويكون مدحا منصوبا بتقدير اعني او مرفوعا بتقدير هم الذين جعل المدح المنصوب
او المرفوع موصولا بما قبلهما مع كونهما مقطوعين عنه بناء على انهما موصولان تابعان لما قبلهما حقيقة ومعنى وان كانا
مفصولين مقطوعين عنه نظرا الى اللفظ والاعراب والصورة فان الصفة اذا قطعت عن اعراب موصوفها مدحا لم يتغير
في المعنى ما قصد بها من اجرائها على موصوفها بخلاف ما اذا كان مستانفا بان رفع على الابتداء وكان اولئك خبره
فانه حينئذ يكون المقصود الاخبار عنه بما بعده لا ابانته لما قبله وان فهم ذلك ضمنا فليس هو جاريا عليه حقيقة بل
كالجاري عليه فافترقا ثم ان الصفة ان كان مفهومها غير مفهوم الموصوف بحيث لا يتميز احدهما عن الاخر الا يكون
الموصوف مجملا يفصله الصفة ويبينه فتسمى كاشفة وموضحة ومعرفة كقولك الجسم الطويل العريض العميق متحيز وان كان
مفهومها خارجا عن مفهوم الموصوف بان دلت على بعض الاحوال الخارجة عن مفهوم الموصوف فتسمى مخصصة ومقيدة
وان كان الموصوف معلوما عند المخاطب قبل اجراء الصفة عليه سواء كان مما لا شريك له في ذلك نحو الاسم بسم الله الرحمن الرحيم
فانه لا شيء مشترك معه تعالى في اسم الله يحتاج الى تخصيصه وتمييزه تعالى عنه ونحو اعوذ بالله من الشيطان الرجيم
اذ لا شريك للعين في اسم الشيطان او كان مما له شريك فيه نحو اتاك زيد الفاضل الكريم او الفاسق اللئيم اذا عرف المخاطب
زيدا الآتي قبل وصفه وان كان له شركاء في اسمه تكون الصفة لمدح الموصوف او ذمه ووصف المتقين بالذين يؤمنون يحتمل
ان يكون على طريق التقييد والتوضيح والمدح اما الاول فعلى تقدير ان تفسير التقوى بترك ما لا ينبغي الذي هو الشرك ونحوه
من العقائد الباطلة والافعال التي نهى عنها صريحا ويسمى المرتكب لها عاصيا قيل معنى لغوي للتقوى لانه في اللغة هو الاحتراز
وفرط الصيانة وفيه نظر لان المراد ههنا احتراز خاص وهو الاحتراز عما نهي عنه فلا يكون حقيقة لغوية بل هو معنى مناسب
لمعناه اللغوي وقريب منه ولفظ التقوى حقيقة عرفية فيه وبالجملة ان لفظ المتقي ان فسر بمجتنب المعاصي سواء اتى

بالطاعات اولا فالصفة مخصصة لموصوفها دالة على بعض احواله الخارجة عنه كزيد العالم واعترض بان اجتناب المعاصي كلها
يستلزم الاتيان بالطاعات فان ترك الطاعة معصية ايضا لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم فلا تكون الصفة مخصصة
واجيب بان المراد بالمعصية ههنا كما هو المتبادر فعل وجودي كالشرك والزنا والسرقة مما لا ينبغي واتيانه المنكر الذي تعلق
به نهي صريح وترك المامور به منهي عنه ضمنا وبان المعصية فعل ما نهي والترك ليس بفعل فلا يندرج فيها قوله مرتبة مرفوع
على انه صفة ثالثة لقوله صفة والتحلية الاولى بالخاء المهملة والثانية بالخاء المعجمة ويقال سقل السيف اي جلاه وثقله اي بناء
التفعيل للمبالغة والحاصل ان كمال النفس الانسانية منوط بالامرين الاول تهذيبها عما نهي عنه من العقائد الزايغة والاخلاق
الذميمة والافعال القبيحة والثاني تزيينها بالعقائد الحقة والاخلاق الحميدة والافعال الحسنة فالله سبحانه وتعالى اشار الى
الاول بلفظ الموصوف والى الثاني بالصفة المقيدة وانما قدم التقى الذي هو الترك على الفعل الذي هو الايمان والصلوة والزكوة
لان القلب كاللوح القابل لنقوش العقايد الحقة والاخلاق الفاضلة واللوح يجب تطهيره اولا عن النقوش الفاسدة حتى
يمكن اثبات النقوش الجيدة فيه فلذلك قدم ما لا ينبغي على ما ينبغي قوله او موضحة مرفوع معطوف على مقيدة وذلك على تقدير
ان تفسر التقوى بما كان متعارفا فيه عند اهل الشرع وهو اتيان انواع الطاعات باسرها وترك المنكرات والمعاصي باجمعها
ووجه كون الصفة موضحة ان مفهوم الموصوف مع زيادة تفصيل وبيان ولما ورد ان يقال كيف تكون موضحة لمفهوم المتقين
ومشتملة على زيادة تفصيل وبيان له مع انه لم يتعرض فيها لاكثر الطاعات ولا شيء من ترك المنكرات دفعه بقوله لاشتماله الى اخره
فانه علة لكونها موضحة والضمير المجرور فيه راجع الى الصفة لكونها في معنى الوصف والى قوله الذين يؤمنون الاية والمال واحد
ووجه الدفع ان المتقي في الشريعة من يقي نفسه عما يضره في الاخرة من فعل سيئة او ترك حسنة ومحصله انه الذي يفعل الحسنات
ويترك السيئات فمفهوم المتقين ينبئ اجمالا عن هذين الامرين وهذه الصفة اعني الذين يؤمنون بالغيب الى اخره مشتملة عليهما
معا فهي كاشفة لموصوفها لان الاتيان بالايمان والصلوة والصدقة كناية عن فعل جميع الحسنات وترك جميع السيئات من حيث
ان الايمان اصل مستتبع للحسنات كلها وانها ثمرات لازمة وتابعة له وايضا انه اساسها لا توجد حسنة بدونه كما لا يوجد
بناء دون اساسه وذلك شرط لصحتها لا يعتبر شيء منها بدونه وان الصلوة اصل للعبادة البدنية والصدقة اصل للعبادات
المالية فمن اتى بهما ياتي بسائر العبادات البدنية والمالية وان لم تكونا اساسا لسائر العبادات البدنية والمالية لظهور ان صحة
شيء من تلك العبادات لا يتوقف عليهما فظهر بهذا ان اتيان هذه الثلاثة مستلزم غالبا لاتيان سائر الطاعات وان واحدة
منها وهي الصلوة مستتبعة لترك السيئات لقوله تعالى ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فصح ان قوله تعالى الذين يؤمنون
الى اخر الثلاثة كناية عن فعل جميع الطاعات وترك جميع المنكرات وهما اللذان يدور عليهما امر التقوى فكانت الثلاثة المذكورة
في نظم التنزيل قائمة مقام انواعهما وتفصيل ما اجمل بلفظ المتقين وكانت الصفة كاشفة والعبارة الظاهرة ان يقال الذين
يفعلون الحسنات باسرها ويتركون السيئات باجمعها الا انه عدل عنها الى ما عليه نظم التنزيل لفوائد الاولى التنبيه على ان الحسنات
اصولا يكتفى بذكرها عن تفصيل فروعها لكونها مندرجة تحت الاصول وان واحدة منها وهي الصلوة تستتبع ترك السيئات والثانية
الدلالة على ان الحسنات منقسمة الى قلبية وقالبية ومالية والثالثة التنبيه بذكرها من قبيل اللف والنشر لقوله من الايمان
والصدقة وكلمة من فيه لبيان قوله ما هو اصل الاعمال واساس الحسنات عطف تفسيري لقوله اصل الاعمال وهو يتناول ترك السيئات
ايضا لما مر ان الصلوة تستتبع ترك الفواحش والمنكرات وفي عبارة الكشاف اشارة الى لطيفة خلت عنها عبارة المص وهي انه
جعل الايمان اصل العبادات واساسها التوقف عليه صحتها كما تتوقف صحة البناء على الاساس وجعل الصلوة والصدقة امي العبادات
البدنية والمالية اي لا اساسها من حيث انهما وان كانا اصلين لها لا تتوقف صحتها على صحتهما كما لا يتوقف الولد على الام بقاء
بل قد يستغني عنها بعد الولادة بخلاف البناء بالنسبة الى الاساس غالبا قيل لقوله المستتبعة لسائر الطاعات المامور بها والتجنب
عن المعاصي المنهي عنها والمستتبعة مرفوع على انه صفة امهات الاعمال والتجنب مجرور معطوف على سائر الطاعات واورد
الاية لاثبات كونها مستتبعة للتجنب عن المعاصي واورد الحديث لبيان استتباعها لسائر الطاعات فان الصلوة لما كانت عماد الدين
وان من اقامها فقد اقام الدين ومن تركها فقد هدم الدين وقد تقرر ان الدين هو الاسلام والاسلام الطاعة والانقياد

بامتثال الاوامر واجتناب المنهيات فلزم من ذلك ان اقامتها مستتبعة لاتمام الاطاعة وكذا يلزم من كون الزكوة جنس الاسلام
كونها مستتبعة لذلك وتقديم الاية على الحديث مع ان ترتيب ما بينهما على عكس ترتيبها لان الاية مع كونها اشرف من الحديث اظهر
دلالة على الاستتباع قال المحقق التفتازاني وههنا بحث وهو ان كون الذين يؤمنون صفة او نصبا على المدح او رفعا انما يحسن
اذا حمل المتقين على الحقيقة دون المشارفة اذ لا شئ من الايمان واقام الصلوة وايتاء الزكوة بحاصل للضالين الصائرين الى التقوى
انتهى كلامه ولا يخفى انه اذا حمل المتقين على المشارفة لعلة اقتضى ذلك الحمل يمكن ان تكون هذه الثلاثة محمولة عليها ايضا بقرينة
حمل الموصوف بها عليها قوله اومادحة بما تضمنه وفي بعض النسخ او مسوقة للمدح بما تضمنه المتقون واما ما كان مدخول
كلمة او معطوف على قوله مقيدة او موضحة وعلى النسخة الاولى يكون الضمير المستتر في تضمنه راجعا الى المتقين والبارز الى كلمة
ما ويكون المعنى على النسختين هو ان هذه الصفة مادحة بتصريح ما تضمنه المتقون قال المحقق الشريف وحاصل ما قرره من
الاحتمالات ان المتقي ان حمل على المعنى الشرعي فان جعل خطابا لمن عرف مفهومه مفصلا كانت الصفة مادحة والا فكاشفة وان
حمل على مجتنب المعاصي كانت مخصصة ولما ورد ان يقال الاوصاف الداخلة في مفهوم المتقين كلها صالحة للمدح فلم خصصت
هذه الثلاثة من بين سائر ما يدخل تحت اسم التقوى الشرعي دفعه بقوله وتخصيص الايمان بالغيب الى اخره فان الغرض من الصفة
المادحة لما كان اظهار كمال الموصوف وقصد تعظيمه والثناء عليه كان المناسب ذكر صفة بها مزيد مدخل في افادة هذا الغرض
بالنسبة الى ما سواها ولا يخفى ان هذه الثلاثة اشرف مما عداها واولى بان يمدح بها وليس ههنا ملاحظة استتباعها لما
عداها كما في كونها صفة كاشفة قوله او على انه مدح معطوف على قوله انه صفة مجرورة وقوله بتقدير اعني او هم الذين نشر على ترتيب
اللف نقل الشريف المحقق عن صاحب الكشاف في الفرق بين المدح صفة والمدح اختصاصا وجهين الاول ان الغرض الاصلي من المدح
صفة اظهار كمال الممدوح والاستلذاذ بذكر ما يدل عليه وربما يتضمن تخصيص صفاته بالذكر الاشارة الى ان فيها على سائر
الصفات المسكوت عنها ومن المدح اختصاصا اظهار ان تلك الصفة احق باستقلال المدح من سائر الصفات الكمالية اما
مطلقا واما بحسب ذلك المقام حقيقة او ادعاء والثاني ان الوصف في الاول اصل والمدح تبع وفي الثاني بالعكس واما مفصول
عنه اي غير موصول بالمتقين بل هو جملة مستانفة من مبتدأ وخبر فانه لما قيل هدى للمتقين فاختص المتقون بان الكتاب لهم
هدى اتجه لسائل ان يقول ما بال المتقين مخصوصين بذلك فوقع قوله الذين يؤمنون بالغيب الى اخره كانه جواب لهذا السؤال
فيكون الوقف على المتقين تاما اي على تقدير كونه مفصولا مستانفا يكون الوقف على ما قبله تاما لان المستانف كلام مفيد
مستقل بنفسه وان كان مرتبطا بما قبله ارتباطا معنويا من حيث كونه جوابا عن سؤال نشأ مما قبله وهو يدل على انه ان كان
موصولا بالمتقين صفة او مدحا منصوبا او مرفوعا يكون الوقف على المتقين حسنا غير تام لانه وقف على كلام مفيد لا يستقل
ما بعده بدونه بل يتعلق به في الاعراب والمعنى قال الفاضل التفتازاني فان قيل اذا كان الذين يؤمنون مدحا منصوبا او مرفوعا
فهي جملة مستانفة مستقلة لا تعلق لها بما قبلها من جهة الاعراب فينبغي ان يكون الوقف على المتقين تاما ح قلنا هو في المعنى وصف
لما قبله فكانه تابع له في الاعراب قال ابو علي اذا ذكرت صفات المدح او الذم وخولف في بعضها الاعراب فقد خولف للافتنان
ويسمى نحو ذلك قطعا وللتنبيه على شدة هذا الاتصال يلتزمون حذف الفعل في المنصوب على المدح بتقدير اعني وحذف المبتدأ
في المرفوع على المدح ليكون في الصورة متعلقا بما قبله فلا يكون المخصوص بالمدح كلاما مستقلا بنفسه منقطعا عما قبله من حيث
المعنى والحقيقة ولهذا كان الوقف على المتقين ح حسنا غير تام ثم قال الفاضل المذكور نعم لو اعترض بان يقال اذا كان الذين
مبتدأ خبره اولئك على هدى ينبغي ان يكون الوقف غير تام كما اذا كان منصوبا او مرفوعا على المدح لان صاحب الكشاف وان سماه
ههنا منقطعا فقد ذكر فيما سيجيء ان هذا الكلام سبيل الاستيناف وانه مبني على تقدير سؤال فلذلك دل واج له في حكم المتقين
وتابع له في المعنى وان كان مبتدأ في اللفظ فهو في الحقيقة كالجاري عليه لكان شيئا واجيب بالفرق بين اتصال المستانفة
الواقع جوابا عما يتوجه على ما قبله وبين اتصال المنصوب والمرفوع مدحا بان المقصود بالمستانف الاخبار عنه بما بعده
لا اثباته لما قبله فيكون منقطعا عما قبله حقيقة وان كان متصلا به حقيقة بخلاف المخصوص فان المقصود به اثباته واجراؤه
عليه فيكون متصلا به حقيقة فلذلك لم يكن الوقف على ما قبله تاما بخلاف الوقف على ما قبل المستانف قوله والايمان في اللغة

التصديق كقوله تعالى حكاية لقول اخوة يوسف لابيهم يعقوب عليه السلام وما انت بمؤمن لنا اي بمصدق ومعنى التصديق هو
اعتماد السامع صدق المخبر فيما يخبر به فمن صدق الله تعالى فيما اخبر به في كتابه وصدق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما اخبره
معتقدا بالقلب بصدقهما فهو مؤمن كذا قال الامام الواحدي في الوسيط وقوله صدق الله تعالى الى اخره مذكور على سبيل
التمثيل لظهور ان الايمان في اللغة تصديق المخبر مطلقا كائنا من كان ثم ان الايمان بهذا المعنى منقول من الايمان بمعنى جعل
احد امينا من امن فان الايمان افعال من الامن يقال امنته فلانا اي جعلته امينا منه وامنته غيري اي جعلني غيري امينا
منه والثلاثي منه يتعدى الى مفعول واحد تقول امنته اي كنت امينا منه وبالفارسي امين شدم از او واذا نقل الى باب
الافعال وقيل امن يجوز ان يتعدى الى مفعول ثان كما مر وامن يكون بمعنى صار ذا امن فان الهمزة اذا دخلت اللازم عدته واذا
دخلت المتعدي فاما ان تعديه الى مفعول ثان او تجعله لازما على معنى الصيرورة وسيجيء ان كلا الوجهين حسن في يؤمنون
قوله كان المصدق امن المصدق والى اخره اشارة الى بيان المناسبة بين المنقول عنه والمنقول اليه والمصدق الاول بكسر
الدال والثاني بفتحها وكلام المعينين اللغويين معينا ان حقيقة لفظ الايمان وضعا ولا الجعل الشئ امينا من امر ثم وضع
ثانيا للمعنى المناسب وهو التصديق فانك اذا صدقت المخبر فقد امنته من تكذيبك وقيل انه مجاز لغوي في التصديق كما يشعر به
ظاهر كلام صاحب الكشاف حيث قال وحقيقته امنه التكذيب وذلك لان الامن التكذيب لازم للتصديق ولفظ الايمان
موضوع للازم وقد استعمل في اللزوم فيكون مجازا وكذا الصيرورة ذا امن وطمانينة لازم للوثوق بالشئ فلفظ الايمان مع
كونه موضوعا للازم اذا استعمل في معنى الوثوق فقد استعمل فيما هو ملزوم لاصل معناه قوله وتعديته بالباء يعني ان الايمان
بمعنى التصديق حقه ان يتعدى بنفسه ويقال امنته الا ان يتعدى بالباء وقيل امنت به لتضمنه معنى الاعتراف والاعتراف فانك
اذا صدقت شيئا فقد اعترفت والتضمين ان يقصد بلفظ فعل معناه الحقيقي ويلاحظ معه معنى فعل اخر يناسب ويدل
عليه بذكر شئ من متعلقات الاخر كقولك احمد اليك فلانا فانك لاحظت مع الحمد معنى الانهاء ودللت عليه بذكر صلته اعني
كلمة الى اي احمده منهيا اليك حمدي اياه كذا في حواشي الشريف المحقق رحمه الله قيل عليه والاحسن ان يقال ويدل ويدل على
الاخر اما بذكر شئ من متعلقاته كما في احمد اليك فلانا او لا بحذف شئ من متعلقات الاول كما في قولهم هيجني شوق بحذف صلة
هيجني قال صاحب الكشاف من شانهم انهم يضمنون الفعل معنى اخر فيجرونه مجراه فيقولون هيجني شوقا معدى الى مفعولين
بنفسه وان كان هو يتعدى الى الثاني بالى يقال هيجه الى كذا لتضمنه مع ذكرته كلام الزمخشري فقد صرح بان فعل الاخر
لم يدل عليه بذكر شئ من متعلقاته بل بحذف صلة الفعل الاول قال المحقق التفتازاني فان قيل الفعل المذكور اذا كان في معناه
الحقيقي فلا دلالة على الفعل الاخر وان كان في معنى الفعل الاخر فلا دلالة على معناه الحقيقي فلا تضمين هنا على التقديرين
وان كان فيهما جميعا لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلنا هو في معناه الحقيقي مع حذف حال ماخوذ من الفعل الاخر اعتمادا
على قيام القرينة اللفظية الدالة على المحذوف فقولك احمد اليك فلانا معناه احمده منهيا اليك حمده فان المعنى الاخر فيه
مراد بلفظ محذوف دل عليه بذكر ما هو من متعلقاته وان الفعل المذكور اصل فيه والمحذوف قيد له على انه حال من فاعله
ونحوه قوله تعالى ولتكبروا الله على ما هداكم وقوله تعالى يقلب كفيه على ما انفق فيها ادخل فيه كلمة على لما ضمنه معنى الندم
اي نادما على انفاقه وقد يعكس ويجعل المتروك اصلا والمذكور حالا وتبعا كما فيما نحن فيه معترفون به مؤمنين فانه لما اعتبر
يعترفون ليكون متعلق الباء وجب اعتبار الحال ايضا والا لكان مجازا محضا لا تضمينا قوله وقد يطلق بمعنى الوثوق
الباء في معنى صلة المحذوف منصوب على انه حال من المنوي في يطلق النفس يطلق لان الاطلاق لا يتعدى بالباء والتقدير
وقد يستعمل لفظ الايمان كائنا بمعنى الوثوق والايمان بهذا المعنى منقول من امن بمعنى صار ذا امن على ان الهمزة فيه للصيرورة
كما في نحو اغد البعير واجرب الرجل بمعنى صار ذا غدة وجرب فيكون لازما واذا نقل الى معنى الوثوق يتعدى بالباء فيقال
امن به اي وثق به وحذفت في ما امنت ان اجد صحابة فان المعنى وثقت بان اجد رفقاء بناء على ان حذف الجار من ان وان
قياس مطرد قيل انه قول من نوى السفر ثم تاخر عنه بعذر عدم وجدان الرفقاء قوله من حيث ان الواثق بشئ صار
ذا امن به بيان للمناسبة بين المعنى المنقول عنه والمنقول اليه بان المنقول عنه لازم للمنقول اليه فاللفظ كان موضوعا

في الاصل لهذا المعنى ثم نقل منه وفي العرف العام الى معنى الوثوق كما انه كان في الوجه الاول موضوعا لمعنى جعلته امنا به ثم نقل
منه في العرف العام الى التصديق لما ذكر من وجه المناسبة بينهما فالايمان كالامن حقيقة لغوية في جعل الشيء امنا من كذا على
ان تكون همزته للتعدية كذلك هو حقيقة لغوية في صيرورة الشيء ذا امن وطمانينة وحقيقة عرفية في كل واحد من معنى
التصديق والوثوق وقول المص والايمان في اللغة عبارة عن التصديق مع قوله وقد يطلق بمعنى الوثوق وان كان يوهم كونه
حقيقة لغوية فيهما الا انه اراد باللغة ما يقابل الشرع بقرينة ذكره في مقابلة قوله واما في الشرع فتعم العرف واللغة الاصلية
كما ان المراد بالحقيقة والمجاز اللغويين ما يعم العرفيين والشرعيين والاصطلاحيين اذا ذكر في مقابلة العقليين وبهذا يندفع
ما يرد من ان هذا مخالف لما تقرر في الاصول ان اللغة اصل لا يتصور النقل اليه فلا يقال منقول لغوي وكلا الوجهين حسن
في يؤمنون بالغيب فعلى الوجه الاول يكون معنى يصدقون بالغيب بنا ويعترفون بالغيب مؤمنين وعلى الثاني يكون
المعنى يثقون بالغيب اي بان ما لم يشاهدوه ولم يعرفوه بالبديهة مما اخبرهم به النبي صلى الله عليه وسلم من وحدانية
الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله ويوم القيمة والجنة والنار والصراط والميزان ونحو ذلك مما غاب عنهم حق كله قوله واما
في الشرع يعني ان الايمان في عرف اهل الشرع ليس هو التصديق مطلقا بل التصديق بامور مخصوصة علم بالضرورة اي بلا دليل
انها من دين محمد صلى الله عليه وسلم وان كانت متوقفة في انفسها على النظر والاستدلال كالتوحيد والنبوة والبعث و
الجزاء فان كل واحد منها وان كان في نفسه لكن كونه من دينه صلى الله عليه وسلم معلوم بالضرورة فالشخص انما يكون مومنا
اذا صدق بجميع ذلك وجزم به واذعن له بقلبه ويخالفه التكذيب وينافيه التوقف والتردد ثم انها اذا لوحظت اجمالا يكفي
التصديق اجمالا واذا لوحظت واذا تفصيلا يجب تصديقها على التفصيل حتى لو لم يصدق بوجوب الصلوة عند السؤال
عنها كان كافرا والشيخ الاشعري وابو منصور واتباعهما اكتفوا في تحقيق الايمان بالتصديق المذكور واعتبر اكثر الحنفية معه
الاقرار باللسان قال الامام الذين قالوا الايمان بالقلب واللسان مع اختلفوا على مذهب ان الايمان اقرار باللسان ومعرفة
بالقلب وهو قول ابي حنيفة رح واكثر الفقهاء ثم هؤلاء اختلفوا في موضعين احدهما اختلفوا في حقيقة هذه المعرفة
فمنهم من فسرها بالاعتقاد الجازم سواء كان اعتقادا تقليديا او كان علما صادرا عن الدليل وهم الاكثرون الذين يحكمون
بان المقلد مسلم ومنهم من فسرها بالعلم الصادر عن الاستدلال وثانيهما اختلفوا في ان العلم المعتبر في تحقق الايمان علم بما
بماذا قال بعض المتكلمين هو العلم بالله وصفاته على سبيل الكمال والتمام ثم انه لما كثر اختلاف الناس في صفات الله تعالى
لا جرم اقدم كل طائفة على تكفير من عداهم من الطوائف وقال اهل الانصاف المعتبر هو العلم بكل ما علم بالضرورة كونه من
دين محمد صلى الله عليه وسلم فعلى هذا القول العلم بكونه تعالى عالما بالعلم او عالما بذاته وبكونه مرئيا او غير مرئي لا يكون
داخلا في مسمى الايمان وذكر اقوال الناس في مسمى الايمان في عرف الشرع ثم قال والذي نذهب اليه ان الايمان عبارة عن
التصديق بالقلب ونفتقر ههنا الى شرح ماهية التصديق فنقول ان من قال العالم محدث فليس مدلول هذه الالفاظ
كون العالم موصوفا بالحدوث بل مدلولها حكم ذلك القائل بكون العالم حادثا فالحكم بثبوت الحدوث للعالم مغاير لثبوت
الحدوث للعالم فهذا الحكم الذهني بالثبوت وبالانتفاء امر يعبر عنه في كل لغة بلفظ خاص فاختلاف الصيغ والعبارات
مع كون الحكم الذهني بالثبوت امرا واحدا يدل على ان الحكم الذهني مغاير لهذه الصيغ والعبارات ولان هذه الصيغ دالة
على ذلك الحكم والدال غير المدلول ثم نقول هذا الحكم الذهني غير العلم لان الجاهل بالشيء قد يحكم به فعلمنا ان هذا الحكم الذهني
مغاير للعلم فالمراد من التصديق بالقلب ان يذعن ذلك الحكم بقلبه ويجزم به ومجموع ثلثة ثلثة امور مرفوع معطوف على
قوله فالتصديق يعني ان الايمان في عرف بعض الشرع وهم جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج مجموع ثلثة امور والمراد بالحق
الحكم الثابت بالشرع مما علم بالضرورة انه من دينه صلى الله عليه وسلم سواء كان نظريا مقصودا في نفسه غير متعلق بكيفية
العمل او عمليا متعلقا بكيفية العمل كالاحكام المتعلقة بافعال بني ادم فان المومن يجب عليه ان يعتقد بكل واحد منهما
اي يجزم به ويذعن له بقلبه ويقر به بلسانه وهو المسمى شهادة وان يعمل بمقتضاه وان كان متعلقا بكيفية العمل ويكون
المقصود منه ذلك فضمير انه ومقتضاه راجعان الى الحق والسلف الصالحون من اهل السنة وان نقل عنهم ان الايمان

مجموع الاعتقاد والاقرار والعمل وانهم سموا من اخل بالاول فقط بان اقر وعمل بما كلف من غير ان يقصد به منافقا ومن
ترك الشهادة وما يقوم مقامها كاشارة الاخرس عامدا متمكنا منها سواء اعتقد وعمل او لا كافرا ومن اخل بالعمل بان
ارتكب الكبيرة فاسقا الا ان مرادهم بالايمان المفسر بهذا المجموع هو الايمان الكامل لا مطلقا فهم على ان مرتكب الكبيرة لا يخرج
عن الايمان بخلاف الايمان المفسر به عند الفرق الثلاثة المذكورين فان المراد به عندهم اصل الايمان قال الامام نور الله مرقده
في تفصيل اقوال هؤلاء الفرق الثلاث اما الخوارج فقد اتفقوا على ان الايمان بالله يتناول المعرفة بالله وبكل ما وضع الله عليه
عقليا او نقليا من الكتاب والسنة ويتناول طاعة الله في جميع ما امر الله من الافعال والتروك صغيرا كان او كبيرا فقالوا
مجموع هذه الاشياء هو الايمان وترك كل خصلة من هذه الخصال كفر واما المعتزلة فقد اتفقوا على ان الايمان اذا عدي
بالباء فالمراد به التصديق ولذلك يقال فلان امن بالله وبرسوله ويراد انه صدق بهما اذ الايمان بمعنى الواجبات لا يمكن فيه
هذه التعدية فلا يقال فلان امن بكذا اذا صلى وصام بل يقال امن لله كما يقال صلى وصام فالايمان المعدى بالباء يجري
على طريقة اصل اللغة واما اذا ذكر مطلقا غير معدى فقد اتفقوا على انه منقول من المسمى اللغوي الذي هو التصديق الى معنى
اخر ثم اختلفوا فيه على وجوه احدها ان الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة من باب الاقوال
او الافعال والاعتقادات وهو قول واصل بن عطا وابي الهذيل والقاضي عبد الجبار بن احمد وثانيها انه عبارة عن اصل
الواجبات فقط دون النوافل وهو قول علي وابي هاشم وثالثها ان الايمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد ثم
يحتمل ان يكون من الكبائر مما لم يرد فيه الوعيد فالمومن عند الله كل من اجتنب كل الكبائر والمومن عندنا كل ما ورد فيه الوعيد
وهو قول النظام ومن اصحابه من قال شرط كونه مؤمنا عند الله وعندنا اجتنابه كل الكبائر واما اهل الحديث فذكروا
وجهين الاول ان المعرفة ايمان كلي وهو الاصل ثم بعد ذلك كل طاعة ايمان على حدة وذلك الطاعات لا يكون شيء منها
ايمانا الا اذا كان مرتبة على الاصل الذي هو المعرفة وزعموا ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة
ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ايمانا ما لم توجد المعرفة والاقرار ولا شيئا من المعاصي كفرا ما لم يوجد الجحود والانكار لان
الفرع لا يحصل بدون ما هو اصل له وهو قول عبد الله ابن سعيد الكلابي والثاني ان الايمان اسم للطاعات كلها وهو
ايمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الايمان ومن ترك شيئا من الفرائض فقد انتقض ايمانه ومنهم من قال
الايمان اسم للفرائض دون النوافل انتهى كلامه وبه يندفع ما يرد على ظاهر قول المص ومن اخل بالعمل وحده اي تركه دون
التصديق والاقرار الى قوله خارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة من انه يفهم منه ان المخل بالعمل وحده مومن
فاسق وليس بكافر عند جمهور المحدثين كما هو كذلك عند اهل السنة وهذا ينافي ما قالوا ان الايمان مجموع ثلثة امور فان
سلب احد اجزاء الشيء يستلزم انتفاه ووجه الاندفاع انهم لم يجعلوا المعصية كفرا مطلقا بل شرطوا كفرا على حده الجحود
والانكار وكذا لم يجعلوا شيئا من الطاعات ايمانا على حدة الا بشرط تحقق التصديق والاقرار والحاصل انهم لم يجعلوا الايمان
شيئا واحدا مركبا من تلك الثلاثة بل جعل كل واحدة من التصديق وسائر الطاعات ايمانا على حدة فلا يلزم من انتفاء الطاعة
انتفاء اصل الايمان والعاصي الذي يصدق الحق ويقر به مومن فاسق اي خارج عن الطاعة عند اهل السنة والمحدثين
وفاسق كافر عند الخوارج وفاسق خارج عن الايمان غير داخل في الكفر عند المعتزلة فانهم يجعلون الايمان والكفر متضادين
فيجوزون ارتفاعهما لا متناقضان حتى يمتنع ذلك ومن اخل بالاقرار فهو كافر اي من تركه قصدا مع التمكن منه فهو كافر
اي مجاهر بالكفر والا فالمنافق ايضا كافر الا انه يخفي كفره ويظهر ما يدل على الايمان قيل فيه نظر لان الاخلال بالاقرار لا يوجب
الكفر مطلقا سواء تركه مع التمكن منه او لا مع التمكن لما قال الامام فان قال قائل ههنا صورتان الصورة الاولى من عرف الله
بالدليل والبرهان ولما تم العرفان مات ولم يجد من الزمان ما يتلفظ بكلمة الشهادة فههنا ان حكمت بانه مومن فقد حكمت
بان الاقرار اللساني غير معتبر في تحقق الايمان وهو خرق الاجماع وان حكمت بانه غير مومن فهو باطل لقوله صلى الله عليه وسلم
يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان وهذا قلبه طافح بالايمان فكيف لا يكون مومنا الصورة الثانية من
عرف الله عز وجل بالدليل ووجد من الوقت ما امكنه ان يتلفظ بالشهادتين لكنه لم يتلفظ بها فان قلتم انه مومن وهو

خرق الاجماع وان قلتم انه ليس بمؤمن فهو باطل للحديث المذكور ولا ينفي الايمان من القلب بالسكوت عن النطق والجواب ان الغزالي
قدس الله سره منع هذا الاجماع في الصورتين وحكم بكونهما مومنين وقال ان الامتناع عن النطق يجري مجرى المعاصي التي يؤتى بها
مع الايمان انتهى كلام الامام اصالة وحكاية قال الفاضل الطيبي والذي يعيد له ان المراد بالاخلال هو ان يقصد به على سبيل الجحود
والعناد كما فعل ابو طالب حيث قال وعرضت دينا لا محالة انه من خير الاديان البرية دينا لولا الملامة او حذارى سبة لوجدتني
سمحا بذاك مبينا قال الامام الواحدي الكفر على اربعة انحاكفر انكار وكفر جحود وكفر معاندة وكفر نفاق فمن لقي ربه بشيء من ذلك
لم يغفر له اما كفر الانكار فهو ان يكفر بقلبه ولسانه ولا يعتقد بالحق ولا يقر به واما كفر الجحود فهو ان يعرف بقلبه ولا يقر
بلسانه ككفر ابليس وككفر امية ابن الصلت ومنه قوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به يعني كفر الجحود واما كفر المعاندة فهو
ان يعرف بقلبه ولا يقر بلسانه ولا بقلبه ولا يدين ككفر ابي طالب وذكر البيتين المذكورين واما كفر النفاق فانه يقر بلسانه
ويكفر بقلبه انتهى كلامه فقد فرق بين الجحود والعناد قوله والذي يدل على انه اي على ان لفظ الايمان موضوع في الشرع للتصديق
المذكور وحده من غير ان يعتبر معه الاقرار والعمل وجوه الاول انه تعالى كلما ذكر الايمان في اضافه الى القلب وظاهر ان فعل القلب
هو التصديق وحده قال تعالى من الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وقال وقلبه مطمئن بالايمان وقال كتب في قلوبهم
الايمان وقال ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان في قلوبكم والثاني انه تعالى عطف عليه العمل الصالح في مواضع لا تحصى ولو كان
ذلك داخلا فيه لكان مجرد ذكره معه تكرارا فضلا عن ان يذكر بطريق العطف والثالث انه تعالى ذكر الايمان في مواضع كثيرة وصفا
للعصاة مقارنا بالمعاصي فلو كانت الطاعة داخلة في الايمان لكانت المعصية منافية له ممتنعة الاجتماع معه قال تعالى وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا وصف المقتتلين بالايمان مع ان تقاتل المؤمنين حرام ومعصية وقال يا ايها الذين امنوا كتب
عليكم القصاص في القتلى والقصاص بر انما يجب على القاتل المتعمد ثم انه خاطبه بقوله يا ايها الذين امنوا فدل ذلك على انه مؤمن
وقال في اخر هذه الاية فمن عفي له من اخيه شيء وهذه الاخوة ليست الا اخوة الايمان لقوله تعالى انما المؤمنون اخوة وقال بعد
ذلك تخفيف من ربكم ورحمة وهذا لا يليق الا بالمؤمن وقال الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فانه لا شك ان الظلم معصية
وقد جعله لباسا للايمان واللبس لا يقتضي رفع الملبوس به الملبوس بل بقاءه واستتاره به وقال يا ايها الذين امنوا توبوا الى الله
توبة نصوحا والامر بالتوبة لمن لا ذنب له محال قوله مع ما فيه من قلة التغيير اي مع ما في كون لفظ الايمان موضوعا في الشرع للتصديق
المقيد وهو التصديق بما علم من الضرورة انه من دينه صلى الله عليه وسلم وحده من غير ان يعتبر معه الاقرار والعمل من قلة التغيير عن
معناه الاصلي اللغوي وهو التصديق مطلقا فان التغيير بمجرد التقييد قليل بالنسبة الى التغيير بالتقييد وبضم امرين اخرين اليه
وهما الاقرار والعمل كما ذهب اليه من جعل الايمان في الشرع عبارة عن مجموع ثلثة امور وذلك لان التصديق المقيد اقرب الى المعنى
الاصلي من ذلك المجموع ومن التصديق المقيد مع الاقرار كما ذهب اليه اكثر الحنفية قوله وهو متعين الارادة في الاية معطوف على قوله
قلة التغيير كانه قال ومع ما فيه انه اي التصديق متعين الارادة الى اخره بمعنى انه لا يجوز ان يراد به المجموع لا بمعنى انه لا يجوز ان يراد
به غير التصديق اصلا وكذا القصر المستفاد من قوله اذ المعدى بالباء وهو التصديق اي الايمان بمعنى التصديق فالمراد به القصر الاضافي
اي هو التصديق لا المجموع ولو حمل كل واحد من التعيين والقصر على حقيقته لزم ان يكون قوله هذا منافيا من قوله وكلا الوجهين
حسن في يومنون بالغيب وهذا التعيين مبني على ان تكون الباء في قوله بالغيب للتعدية كما هو الظاهر واما اذا جعلت للمصاحبة
والالة كما سيجوزه بعد فلا يتعين ح كون الايمان بمعنى التصديق بل يجوز كونه بمعنى المجموع ايضا وتغيير الاسلوب بقوله مع ما
فيه اشعار بان الوجهين الاخرين من مخترعات نفسه قوله ثم اختلف الى اخره بمعنى ان القائلين بان لفظ الايمان في الشرع
للتصديق لما ذكر وحده اختلفوا في مجرد ذلك التصديق بل هو كان في كون الشخص مؤمنا موضوع عند الله مستحقا لدخول
الجنة ومنجيا عن الخلود في النار من غير ان يقر بلسانه ويتلفظ بكلمتي الشهادة مع تمكنه منه بان لا يمنع منه مانع كالخرس ونحوه
بناء على ان التصديق هو المقصود من التكليف بالايمان واللسان انما هو ترجمان عما في القلب من التصديق والايمان ومظهر له
فلا بد ان يكون الايمان بتمامه قبل فعل اللسان حتى يترجم اللسان فعلى هذا لا يكون الاقرار شرطا لتحقيق الايمان كما انه ليس ركنا
منه لما سبق من الدلايل نعم لا بد منه في الايمان الكامل كسائر الفرائض المتعلقة بالجوارح وفي اجراء احكام الايمان في الدنيا

لجواز الصلوة خلفه وان يصلى عليه اذا مات وان يدفن في مقابر المسلمين وان يطالب بالعشور والزكوات ونحو ذلك فان الاقرار
لا بد منه فيهما بالاجماع ام لا بد من انضمام الاقرار به للتمكن منه فان العاجز كالاخرس مؤمن اتفاقا كما ان من تركه على وجه الاباء
مع كونه قادرا عليه ومات مصدقا بقلبه فهل تحكم عليه بانه مات مؤمنا بينه وبين الله ولا فمن شرط الاقرار لتمام الايمان يقول
انه مات قبل تمام الايمان لان التصديق القلبي انما يكون ايمانا بشرط ان يقترن به الاقرار ولم يقترن ومن لم يشترط في تمام الايمان
يجعل تركه مع العلم بوجوبه من قبيل ترك الصلوة مع العلم بوجوبها فيحكم عليه بانه مؤمن غير مخلد في النار ثم ان اعتبار الاقرار
ان كان لاجراء احكام الايمان في الدنيا على المقر فلا بد ان يكون معلنا ومظهرا الاقراره بحيث يطلع عليه من يكون واليا على اجراء
الاحكام من الامام وسائر المسلمين بخلاف ما اذا كان لتمام الايمان فانه ح يكفي مجرد التكلم به وان لم يظهر على غيره فان قيل
لا وجه لهذا الاختلاف بعد الاتفاق على ان الايمان موضوع للتصديق والاستدلال عليه بالادلة المذكورة فان الدليل الاول
وكذا ما اشار اليه بقوله مع ما فيه من قلة التغيير الى اخره يدل على انه لا حاجة الى اقتران الاقرار بالتصديق قلنا الاتفاق على كونه
موضوعا للتصديق المذكور لا ينافي الاختلاف في كون ذلك التصديق وحده معتبرا وكافيا في ترتب حكم الايمان عليه وهو في الاخرة
وهو نيل ثواب المؤمنين والنجاة من الخلود في النار مع الخالدين لجواز ان يكون المصدق بقلبه مؤمنا ولا يعتبر ايمانه وحده الا
اذا اقترن به الاقرار قال الشيخ الامام عمر ابن محمد ابن احمد النسفي في التيسير قال اهل الحق الايمان المفترض على العبد هو التصديق
بالقلب والاقرار باللسان وقال الامام ابو منصور رح وهو مروي عن ابي حنيفة رح انتهى وقد مر في كلام الامام ان القول
بان الاقرار اللساني غير معتبر في تحقق الايمان خرق الاجماع وان منع حجة الاسلام الغزالي هذا الاجماع ولذلك مال المص الى اختيار
هذا القول حيث قال ولعل الحق هو الثاني واستدل عليه بانه تعالى ذم المعاند اكثر من ذم الجاهل المقصر واراد بالمعاند من
عرف الحق واعتقده بقلبه ولكن لا يقر بلسانه وبالجاهل المقصر من لا يعرف الحق لتقصيره في النظر الصحيح ولما كان هذا الدليل
في غاية الضعف للفرق الجلي بين السكوت عن الاقرار على وجه المعاندة والامتناع عنه حين ان يطالب به وبين مجرد السكوت عنه
من غير اباء وامتناع فان الاول من امارات الانكار القلبي ودلالته دون الثاني قدمه من هذه الحيثية لا يدل على كون الاقرار
من حيث انه اقرار ركنا من اركان الايمان او شرطا من شروطه اجاب بقوله وللمانع ان يجعل الذم للانكار اي لكون سكوته عن
الاقرار مع تمكنه منه ومطالبته به دليل الانكار ولو استدل بان جمهور اهل الحق ذهبوا الى كون الاقرار معتبرا في تحقق
الايمان حتى صار بحيث ادعى العلماء الانعقاد الاجماع عليه لم يرد هذا المنع قال الامام الغزالي شكر الله تعالى سعيه فان قلت قد
اتفق السلف على ان الايمان يزيد وينقص بالطاعة والمعصية فاذا كان التصديق هو الايمان لا يتصور فيه زيادة ولا نقصان
فاقول السلف هم الشهود العدول فما ذكروه حق وانما الشان في فهمه وفي اتفاقهم على ذلك دليل على ان العمل ليس من اجزاء الايمان
واركان وجوده بل هو امر زائد عليه يزداد الايمان بعد تحققه في نفسه والشيء لا يزيد بذاته فلا يجوز ان يقال الانسان يزيد
براسه بل يقال يزيد بلحيته ومقداره ونحو ذلك ولا يجوز ايضا ان يقال الصلوة تزيد بركوعه وسجوده بل تزيد بالاداب
والسنن فهذا تصريح منهم بان الايمان له وجود ثم بعد وجوده يختلف حاله بالزيادة والنقصان قوله والغيب مصدر تقول
غاب عنه غيبا وغيبة وغيوبا ومغيبا الا انه اقيم مقام اسم الفاعل في الاية للمبالغة كما في رجل عدل وكما اقيم الشهادة مقام
الشاهد والمعنى يومنون بما هو غيب اي غائب خفي لا يدركه الحس ولا تقتضيه بديهة العقل وليس في وصف ضمير بل للفعل
مسندا الى الجار والمجرور فان لفظ به هو القائم مقام الفاعل لوصف والمطمان صح بفتح الهمزة على انه اسم مكان بمعنى موضع
الطمانينة والسكون لا اسم مفعول لان اطمان لازم وقد يروى بكسر الهمزة على ان اسم فاعل بمعنى النسب مثل تامر ولابن او على
الاسناد المجازي مثل عيشة راضية الا انه على هذا ينبغي ان يقال سمي المطمئنة من الارض لكونه صفة للارض وهو مؤنث وذكر
باعتبار المكان والموضع واذا فتحت الهمزة تكتب على صورة الالف هكذا المطمان واذا كسرت تكتب على صورة الياء هكذا مطمئن
والخمصة منصوب معطوف على المطمان وهو بفتح الخاء المعجمة وسكون الميم والمراد بها ههنا النقرة والحفرة التي تكون بازاء
الكلية وهي في الاصل بمعنى الجوعة والمخمصة المجاعة وهي مصدر كالمعتبة بمعنى العتاب والاخمص ما دخل من باطن القدم
فلم يصبه الارض قوله او فعيل عطف على قوله مصدر اي ويجوز ان لا يكون مصدرا بل يكون صفة مشبهة ويكون اصله غيب

على وزن فيعل بمعنى الفاعل فادغمت اليا الساكنة المكسورة فصار غيّب بالتشديد ثم خفف فصار غيب كما فى قيل فان اصله قيّل
بتشديد اليا وكسرها ثم خفف وفى الصحاح والقيل ملك من ملوك حمير دون الملك الاعظم والمراة قيلة واصله بالتشديد كانه
الذى له قول اى ينفذ قوله قوله وقسم نصب عليه دليل والمراد بالدليل ما يعم العقلى والنقلى فان الصانع وصفاته مما نصب عليه
دليل من طريق العقل واليوم الاخر واحواله مما ثبت بدليل نقلى وكلا القسمين غيب بالمعنى المذكور الا ان الانسان يعلم القسم
الثانى منه بما نصب عليه من الدليل والغيب الذى اختص علمه بالله تعالى هو القسم الاول منه والمراد منه والمراد بالغيب فى الاية
الكريمة هو القسم الثانى منه مدح الله تعالى المتقين بانهم يومنون بالغيب الذى عليه دليل بان يتفكروا فيه ويستدلوا
به عليه ويومنون به ويدخل فيه العلم بالله تعالى وبصفاته والعلم بالاخرة والعلم بالنبوة والعلم بالاحكام والشرايع
فى تحصيل هذه العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح ان يكون سببا لاستحقاق الثنا والمدح فان قيل الايمان المذكور فى
قوله تعالى والذين يومنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون ايمان بالاشيا الغايبة فلو كان المراد بالايمان
المذكور فى هذه الاية الايمان بالاشيا الغايبة ايضا لكان المعطوف نفس المعطوف عليه وانه غير جايز اجيب بان قوله يومنون
بالغيب يتناول الايمان بالغايبات على الاجمال ثم قوله والذين يومنون بما انزل اليك الاية يتناول الايمان ببعض الغايبات
على التفصيل فكان هذا من باب عطف التفصيل على الاجمال وهو جايز كما فى قوله وملائكته وجبريل وميكال هذا اذا جعلت
صلة الى اخره اى كون المراد بالغيب الخفى عن الحس وعن بديهة العقل انما هو اذا جعل الغيب مفعولا به بواسطة الباء قوله
فان الصلة فى اصطلاح النحاة تطلق على المفعول به بواسطة حرف الجر كما تطلق على نفس حرف الجر فتكون الباء للتعدية الى
الى الايمان الى المومن وهو الغيب بان يضمن معنى الاقرار والاعتراف ويجعل مجازا عن الوثوق ويكون الغيب صفة للمومن
به لا للمومن اى يومنون بما هو غايب عنهم واما اذا جعل حالا من فاعل يومنون فلا يحتاج ح الى اعتبار التضمين ولا الى
ارتكاب المجاز بل يكون الايمان بمعنى التصديق ويكون المومن به محذوفا للتعميم ويكون الغيب مصدرا بمعنى الغيبة والباء فيه
للمصاحبة والغيبة صفة المومنين اى يومنون حال غيبتهم عنكم كما يومنون بحضرتكم لا كالذين نافقوا قوله وعن المومن به
عطف على قوله عنكم ومعنى كلام ابن مسعود رضى الله عنه انه ما امن احد ايمانا افضل من ايمان ملتبس بغيب عن المومن به وانه
رضى الله عنه لما استشهد على دعواه بالاية دل ذلك على انه جعل الباء فيها للملابسة لا للتعدية لما ذكر عند ابن مسعود رض
اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وايمانهم قال ان امر محمد كان بينا لمن راه والذى لا اله الا هو الى اخره يريد انه لا عجب
فى ايمان من امن وايمانهم بحضوره صلى الله عليه وسلم لما شاهدوه من المعجزات بل العجب ولم يروه ولم يشاهد شيا من
المعجزات فايمانه اشد اعتبارا وافضل من ايمان من شهده فعلى تقدير كون بالغيب حالا وكون المراد بالغيبة الغيبة عن المومن
به تكون الاية فى حق غير الصحابة لان الصحابة شاهدوا بعض ما يجب الايمان وهو النبى صلى الله عليه وسلم فلا يصح ان يقال
فى حقهم انهم يومنون غايبين عن المومن به كما اذا جعل صلة الايمان كذا قيل والظاهر ان ما يجب الايمان به ليس جسمه
المطهر وجسده المنور بل حقيقة امر نبوته وهى غيب فى حق جميع الامة غاية ما فى الباب ان ما شاهده الصحابة من المعجزات
اكثر مما شاهده من بعدهم وان ابن مسعود رض يجعل مشاهدة دلايل امر النبوة بمنزلة مشاهدة نفس المدلول فلذلك
جعل ايمان الصحابة ايمانا بالمشاهدة تسلية لاصحابه من التابعين الذين تحزنوا بعدم بلوغهم فى كمال الايمان درجة الصحابة
رضوان الله تعالى عليهم اجمعين فكلامه كلام ادعايى فتاى لا تحقيقى قوله وقيل المراد بالغيب القلب لانه مستور مخفى
عن الحس فلا حاجة ايضا الى اعتبار التضمين وارتكاب المجاز ويكون المومن به محذوفا للتعميم والباء للالة قوله اى يعدلون
اركانها ويفعلونها سالمة عن الاعوجاج والميل عن الحالة التى شرعت عليها الا قامة الصلوة اربعة معان كونها من اقام العود
بمعنى قومه وسواه بحيث لم يبق فيه عوج اصلا او من اقامة السوق اذا نفقت وكانت رايجة غير كاسدة فعلى هذين الوجهين
يكون يقيمون استعارة تبعية شبهت تسوية الصلوة التى هى من قبيل الافعال بتسوية الاجسام واقامتها فاستعمل لفظ
الاقامة فى تسوية الصلوة ثم اشتق منها يقيمون هذا على الوجه الاول واما على الوجه الثانى فقد شبهت المحافظة والمداومة
على الصلوة بترويج السوق واقامتها من حيث ان كل واحد منهما يشعر على كون متعلقهما مرادا مرغوبا متنافسا فيه ثم اطلق

لفظ الاقامة على المداومة واشتق منه يقيمون فكان استعارة ايضا تبعا للمشتق منه ثم علم ان كل واحد من التقويم العود
وترويج السوق معنى عرفى للاقامة ومعناه الاصلى اللغوى جعل الشىء قايما اى منتصبا غير ملقى وساقط فان القيام هو
الانتصاب والاقامة افعال منه والهمزة للتعدية ثم نقل لفظ الاقامة تارة الى تقويم العود فقيل اقام العود اذا قومه اى سواه
وازال اعوجاجه فصار رشيقا مستقيما يشبه القايم فكانت حقيقة عرفية فى تسوية الاجسام ثم استعير منها التسوية الافعال
المعانى كتعديل اركان الصلوة على ما هو حقها وتارة الى نفاق السوق وترويجها فقيل نفقت السوق اى راجت واقمتها انا
اى جعلتها رايجة نافقة فان رواج السوق كانتصاب الشخص فى حسن الحال والظهور فاستعمل لفظ القيام فى رواجها
ولفظ الاقامة فى ترويجها فكانت الاقامة حقيقة عرفية فيه ثم استعيرت منه للمداومة على الشىء لتشبيهها بهما به فان كلا منهما
يجعل متعلقه مرغوبا اليه متنافسا فيه بحيث يتوجه اليه الترغيبات واستشهد على استعمال الاقامة فى ترويج السوق بقول
الشاعر اقامت غزالة سوق الضراب لاهل العراقين حولا قميطا غزالة اسم امراة شبيب الخارجى لما قتل الحجاج زوجها حاربته سنة
كاملة حتى هزمته ولذا قيل فى هجو الحجاج اسد على وفى الحروب نعامة فتخا تنفر من صفير الصافر هلا كررت على غزالة فى الوغى
بل كان قلبك فى جناح طاير والضراب المضاربة بالسيف واثبت له السوق على سبيل التخييل والتشبيه بان شبهت المقاتلة
التى بالمتاع يباع فى الاسواق وجعل اثبات السوق لها دليلا على التشبيه المذكور والعراقان الكوفة والبصرة واراد باهلهما
الحجاج واتباعه والقميط كناية عن التمام واجتماع الاجزا بحيث لم يبق شىء من اجزائه منفصلا عنه كانه شد بالقماط وترك
جانبا وفى الصحاح حبل يشد به قوايم الشاة عند الذبح وكذلك ما يشد به الصبى فى المهد ومر بنا حول قميط اى تام ومن جملة
حكايات غزالة المذكورة ما حكاها ابن دريد وهى انها دخلت الكوفة ومعها ثلثون فارسا وقد كان فى الكوفة ثلثون
الف مقاتل من اتباع الحجاج فصلت صلوة الصبح وقرات فيها سورة البقرة ثم هرب منها الحجاج ومن معه والمعنى الثالث
لاقامة الصلوة التشمر لادائها والصلابة فى تحصيلها من قبيل قولهم قام بالامر واقامه اذا جد فيه وتجلد فيكون لفظ الاقامة مجازا
مرسلا من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب فان قام به واقامه بحسب اصل اللغة اما بمعنى وجعله قايما منتصبا بعد سقوطه
او بمعنى سواه وازال اعوجاجه على التقديرين مسببا عن الجد والتجلد والاجتهاد مجاز مرسل باطلاق لفظ المسبب على السبب
ويجوز ان يكون من قبيل اطلاق اسم الملزوم على اللازم لان اقامة الشىء على المعنيين يلزمه التشمر والجد فيه والمعنى الرابع الاقامة
مجرد ادائها وفعلها اى ايقاعها فى الخارج بايقاع جميع اركانها وشروطها وسننها وادابها ووجه دلالة لفظ الاقامة
على هذا المعنى ان همزة اقامة للصيرورة ومعناه صار ذا قيام اى ذا صلوة بان يطلق القيام على الصلوة لكونه يعنى اركانها
ومع ذلك هو محل لاشرف اركانها وهو القراة كما يطلق عليها القنوت وهو القيام حيث قيل وكانت من القانتين فانه بمعنى
المصلين والركوع حيث قيل واركعوا مع الراكعين والسجود حيث قيل وكن من الساجدين والتسبيح حيث قيل فلولا انه كان
من المسبحين واذا جاز التعبير عن الصلوة بالتسبيح لوجوده فيها من غير ان يكون ركنا منها فلان يعبر عنها بما هو ركن لها
اولى فصح ان يراد بالصيرورة ذا قيام الصيرورة ذا صلوة وهى انما يكون بادائها فلذلك عبر عن الاداء بالاقامة وقيل
يقيمون الصلوة بمعنى يؤدونها ويصلونها فيكون انتصاب الصلوة على انه مفعول مطلق من غير لفظ فعله على طريق قعدت
جلوسا لان يقيمون وحده بمعنى يصلون ولا فرق بين كونه منونا ومعرفا باللام كما مر ان الحمد فى قراة من قراه منصوبا
مفعول مطلق لفعله المحذوف اى نحمد الحمد فيكون يقيمون مجازا مرسلا على هذا الوجه ايضا من قبيل ذكر الجزء وارادة الكل
روى عن صاحب الكشاف انه قال ان الاقامة قد تستعمل بمعنى جعل الشىء قايما فى الخارج اى حاصلا فيه فان القيام بمعنى
الحصول شايع الاستعمال ومنه القيوم فانه القايم بنفسه المقيم لغيره ومنه القوام وهو ما يقام به الشىء اى يحصل ونحو
اقيموا الصلوة من الاقامة بهذا المعنى اى حصلوها واتوا بها على الوجه المشروع وهو الاداء وما نحن فيه اعنى يقيمون الصلوة
لما كان فى معرض المدح بلا دلالة على الايجاب كان حمله على تعديل اركانها كما ذكره اولا اولى فانه المناسب لترتيب الهدى الكامل
والفلاح الشامل ومن جعله بمعنى يؤدون الصلوة فوجهه ما لخصاه لما ذهب اليه المص واما المعنيان الاخيران فلا يخلو ا
تخريجهما عن خدشة انتهى وعن الراغب اقامة الصلوة توفية حدودها وادامتها وتخصيص الاقامة تنبيه على انه لم يرد ايقاعها

ولهذا لم يؤمر ولم يمدح بها الا بلفظ الاقامة نحو المقيمين الصلوة ولم يقل المصلين الا في المنافقين حيث قال فويل للمصلين الذين هم
عن صلوتهم ساهون ومن ثمة قيل المصلون كثير والمقيمون لها قليل وكثير من الافعال التي حث الله تعالى على توفية حقه ذكره بلفظ
الاقامة ولو انهم اقاموا التورية والانجيل واقيموا الوزن بالقسط والاول اظهر اي حمل اقامة الصلوة على المعنى الاول وهو تعديل
اركانها والحفظ عن الزيغ في افعالها اظهر في هذا المقام لان اكثر معانيها والظاهر انه اراد بالحقيقة معناها الحقيقي العرفي
الذي جعل هذا المعنى معنى مجازيا بالنسبة اليه وهو تقديم العود وتسوية اجزائه وازالة اعوجاجه وتقرب هذا المعنى اليه
ظهور وجه المشابهة بينهما لاشتراك المعنيين في الاشتمال على معنى التسوية والاخلال عن الاعوجاج غايته ان يكون متعلق
ذلك في احدهما الاجسام وفي الاخر المعاني والاجمال بخلاف وجه المشابهة بين المواظبة عليها وترويج السوق وكذا وجه
العلاقة بين مباشرة الشي بالجد والتجلد وبين جعله قائما منتصبا وبين الاقامة والاداء والامام بعد ما نقل المعاني الاربعة
بعبارة صاحب الكشاف واختار المعنى الثاني منها حيث قال واعلم ان الاولى حمل الكلام على ما يحصل معه الثناء العظيم وذلك
لا يحصل الا اذا حملنا الاقامة على ادامة فعلها من غير خلل في اركانها وقال الطيبي ما اختاره الامام اولى مما قاله القاضي لان
الوجه الثاني جامع لجميع المعاني المطلوبة فيها انتهى كلام الطيبي والظاهر ان المعنى الذي اختاره الامام معنى خامس مركب من مجموع
المعنيين الاولين حيث اعتبر فيه خلوها عن الزيغ في افعالها وهو المعنى الاول بعينه قوله والصلوة فعلة بفتح العين يريد ان
اصلها صلوة قلبت الواو الفا وكذا الزكوة وانها حقيقة لغوية في الدعا ثم نقل الى عرف الشرع الى العبادة المخصوصة لاشتمالها
على الدعا كما ان الزكوة في الاصل من التزكية بمعنى التطهير وبمعنى التنمية ثم نقل الى صرف المال المخصوص كتبتا بالواو وجوابهما
يقال المراد ان مدار الكتابة على التلفظ وهما يلتفظان بالالف فلم كتبا لا الف على صورة الواو واجاب بانهما لا يلتفظان بالالف
الخالصة بل بالف ممالة نحو مخرج الواو كما هو الشايع في لسان الشريين مع ان اصلها واو خالصة فلذلك كتبت على صورة
الواو والمفخم بكسر الخاء المعجمة بمعنى لافظ المفخم والمراد بالتفخيم ههنا امالة الالف الى مخرج الواو ولا ضد الامالة وهو تركها ولا
ضد الترقيق بمعنى اخراج اللام من اسفل اللسان قال صاحب المفتاح التفخيم ان تكسر الفتحة ضمة فيخرج بين بين اذا كانت
بعدها منقلبة عن الواو ولتميل تلك الالف الى الاصل كقولك الصلوة والزكوة فعلى هذا يكون الصلوة حقيقة لغوية في الدعا
مجازا لغويا في فعل الهيئة المخصوصة وحقيقة اصطلاحية فيه عند اهل الشرع منقولة من الدعا لاشتمالها عليه وهذا هو المشهور
بين جمهور العلماء لكن جعلها صاحب الكشاف حقيقة لغوية في تحريك الصلوين وهما العظمان الناتيان في الفخذين وفي الصحاح
الصلوة ما على عن يمين الذنب وشماله وهما صلوات ثم نقلت من التحريك المذكور الى الفعل الهيئات المخصوصة لتحقق تحريك
الصلوين فيه لان المصلي يحركهما في ركوعه وسجوده فلفظ الصلوة مجاز مرسل لغوي في فعل تلك الهيئات من قبيل ذكر الجزء
وارادة الكل ولما ورد على ذلك ان صلى بالمعنى الثاني انكر منه بالمعنى الاول فكيف يصح القول بان هذا منقول من ذلك
اشار الى دفعه بقوله واشتهاره في المعنى الثاني المنقول اليه لا يقدح في نقله عن المعنى الاول لخفي لا يعلمه الا الآحاد قوله وانما
سمي الداعي مصليا الى اخره من تتمة مقول قوله وقيل يعني استعمال الصلوة في الصلوة على هذا القول بطريق الاستعارة تشبيها
للدعا بفعل الهيئات المخصوصة في الاشتمال على التخشع والخضوع والداعي بالمصلي الراكع والساجد في ان كلا منهما خاضع و
خاشع ولزم من هذا ان يكون استعمال الصلوة في الدعاء بعد استعمالها في فعل الهيئات المعلومة وليس كذلك كان الصلوة بمعنى
الدعا شايعة في اشعار الجاهلية ولم يرد عنهم اطلاقها على فعل تلك الهيئات ما كانوا يعرفون ذلك قط فكيف يجوزونها
عنه هذا كلام الشريف رح وقيل فيه بحث لانا لا نسلم كونهم المتجوزين لم لا يجوز ان يجوزها من قبلهم من المتشرعين فيصير
منقولا شرعيا ثم يستعملها اهل الجاهلية في ذلك المعنى والظاهر ان الصواب ما اختاره الجمهور اما اولا فلان الاشتقاق مما
ليس بحدث كالصلاة قليل نادر واما ثانيا فلان الحركة من صلى المشتق من الصلوة دليل عليه واما ثالثا فلان ذكر الجزء وارادة
الكل انما يصح اذا كان ذلك الجزء مقصودا من الكل كما تقرر في موضعه وههنا ليس كذلك بخلاف ما اختاروه ولذا نقله المصنف
بقوله وقيل قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون مما جار ومجرور متعلق بينفقون معطوف على الصلوة قبله وما المجرورة تحتمل
ثلاثة اوجه احدها ان يكون اسما بمعنى الذي ورزقناه صلتها والعايد محذوف قال ابو البقاء تقديره رزقناهموه او رزقناهم

اياه وعلى

اياه وعلى كل واحد من هذين التقديرين اشكال لان تقديره متصلا يلزم منه اتصال الضمير مع اتحاد المرتبة وهو واجب الانفصال
ح وتقديره منفصلا يمنع حذفه لان العايد متى كان منفصلا امتنع حذفه نص عليه النحاة وعللوه بانه لم ينفصل الا لغرض
واذا حذفت فاتت الدلالة على ذلك الغرض ويمكن ان يجاب عن الاول بانه اختلف الضميران جمعا وافرادا واتحد رتبة جاز
اتصاله كما في قوله وقد جعلت نفسي تطيب لضغمة لضغمهما ها يقرع العظم نابها وايضا لا يلزم من منع ذلك ملفوظا به منعه
مقدرا لزوال القبح اللفظي وعن الثاني بانه يمنع لاجل اللبس الحاصل ولا لبس ههنا وثانيها ان تكون نكرة موصوفة والكلام
في عايدها كالكلام في عايدها موصولة تقديرا واعتراضا وجوابا وثالثها ان تكون مصدرية ويكون المصدر واقعا موقع
المفعول اي من مرزوقنا وقد منع ابو البقاء هذا الوجه بان قال لان الفعل لا ينفق وما تقدم من ان المصدر يراد به المفعول والرزق
في لغة هو الحظ وهو نصيب الرجل من الخير وهو خاص له دون غيره قال الله تعالى وتجعلون رزقكم اي حظكم من هذا الامر وقيل
الرزق العطا كما في قوله تعالى ومن رزقناه منا رزقا حسنا وقال الشاعر رزقت مالا ولم ترزق منافعه ان الشقي هو المحروم
ما رزقا وهو لغة ازد شنوة الشكر ومنه قوله تعالى وتجعلون رزقكم انكم تكذبون وقيل هو في اللغة كل شيء يوكل او يستعمل
وقال اخرون هو ما يملك وكلاهما باطلان لان الانسان قد يقول اللهم ارزقني ولدا صالحا وزوجة صالحة وعقلا اعيش به
وشيء منها لا يوكل ولا يملك وايضا البهيمة لها رزق ولا يكون لها ملك قال الامام الواحدي الرزق بالفتح هو المصدر وبالكسر
الاسم ويجوز ان يوضع موضع المصدر وكل ما انتفع به العبد فهو رزقه من مال وعبد وولد وغيره انتهى يعني ان المكسور اسم
بمعنى المرزوق ويجوز ان يكون اسما للمصدر ويوضع موضعه فيقال رزقا الله كما يقال رزقه رزقا وتعريف المص اياه بالتخصيص
والتمكين مبني على كونه اسم المصدر ومن قال انه في عرف الشرع عبارة عما يصح انتفاع الحيوان سوا انتفع به للفعل او لا واما
ينتفع به الحيوان بالفعل فقد جعل اسما للمرزوق قال الامام النسفي الرزق هو التغدية عندنا وعند المعتزلة التمليك والحرام عندهم
ليس برزق لانه ليس بملك وخطاهم بانه يلزمهم ان يقولوا بان البهايم غير مرزوقة لكونها غير مالكة قوله وتمكينه مجرور معطوف
على تخصيص الشيء والمراد تمكن بالحيوان من الانتفاع بالشيء المرزوق عدم صرف توجهه واراد به الانتفاع به بابقاء ميله
الطبيعي اليه وابقاء سلامة قوام اسباب الانتفاع به على حالها سوا جوز له ذلك واباح او حظره ونهى عنه وليس المراد انه يجوز
له الانتفاع به وان لا ينهاه عنه والا لا يلزم ان يكون الحرام رزقا لانعدام التمكين المذكور فيه فلا ينطق تعريف المرزوق عليه الا
على مذهب المعتزلة القائلين بان الرزق هو الحلال وليس المراد ايضا اعطاء المكنة والقدرة على انتفاع به اذ ليس ذلك في وسع
الحيوان وليس له الا مباشرة اسبابه وانطباق التعريف المذكور على مذهب المعتزلة ظاهر حتى عرفوه به قال الامام في الكبير
واما في عرف الشرع فقد اختلفوا فيه فقال ابو الحسين البصري الرزق هو تمكين الحيوان من الانتفاع بالشيء والحظر على غيره
بان يمنعه عن الانتفاع به قال واعلم ان المعتزلة لما فسروا الرزق بذلك التفسير لا جرم قالوا الحرام لا يكون رزقا فقول المص
تخصيص للشيء بالحيوان هو محصول قول ابي الحسين والحظر على غيره بان يمتنع من الانتفاع به واكثر اصحابنا عرفوا الرزق
بمعنى المصدر بانه سوق الله تعالى الى الحيوان ما ينتفع به بالفعل فيخرج عنه سوق ما ينتفع به وان كان سوقه للانتفاع
به بناء على ان يقال فيمن يملك شيئا وتمكن من الانتفاع ولم ينتفع ان ذلك لم يكن رزقا له وعلى هذا يصح ما يقال ان كل
احد يستوفي رزقه نفسه ولا ياكل احد رزق غيره بخلاف ما اذا اكتفى في كون الشيء رزقا بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه
سوا حصل الانتفاع بالفعل ولا كما في التعريف الاول فان الرزق بهذا المعنى يصح ان ينفق بعض منه او كله ويومر بالانفاق
منه والرزق بمعنى المرزوق ان اكتفى فيه بمجرد التمكن من الانتفاع يعرف بانه ما يصح انتفاع الحيوان به وان اعتبر فيه
فيه الانتفاع بالفعل يعرف بانه ما ينتفع به الحيوان قال الشريف المحقق واعلم ان المحققين قالوا واعلم ان الرزق لغة
هو اخراج حظ الى اخر لينتفع به ثم شاع استعماله عرفا وشرعا على اعطاء الله الحيوان ما ينتفع به ويستعمل بمعنى المرزوق
فتارة يراد به ما اعطاه الله عبده ومكنه من التصرف فيه وهو بهذا المعنى يمكنه ان ينفق بعضه او كله واخرى ما يراد به
ما هو سبب لقوامه وبقائه حاصة فلا يتصور فيه انفاق على غيره قوله فالمعتزلة لما استحالوا اي عدوا محالا من الله تعالى
كما يقال استحسنه اذا عده حسنا واحتجوا عليه بان الله تعالى منع المكلفين من الانتفاع بالحرام وامره بمنعه غيره من الانتفاع

به ومن منع من اخذ الشئ والانتفاع به لايقال انه رزقه اياه وهذا دليل عقلي فلا يصلح لاثبات ان الحرام هل يسمى رزقا ام لا
ولا تمسك في هذا الباب سوى النقل ثم ذكر بقوله الا يرى دليلهم النقلي وهو وجهان الاول انه تعالى اسند الرزق بمعنى تمكين
الحيوان من الانتفاع بالحرام قبيح ومن اصلهم ان التمكين من القبيح قبيح لا يجوز ان يسند اليه تعالى مع انه مدحهم على الانفاق
مما رزقهم فلو كان الحرام رزقا لوجب ان يستحقوا المدح اذا انفقوا من الحرام وذلك باطل بالاتفاق والظاهر في عبارة المص
وان انفاق الحرام بالواو بدل الفا عطف على قوله تعالى اسند والثاني ما اشار اليه بقوله وذم المشركين وهو عطف على اسند
وجه الاستدلال بهذه الاية انها دلت على ان من حرم الله رزق الله تعالى فهو مفتر عليه تعالى وهو باطل فثبت انه ليس شئ مما
رزقه الله تعالى بحرام قوله واصحابنا جعلوا الاسناد للتعظيم جواب عن قولهم ان اسناد الرزق الى الله تعالى للاشعار بانه لا
يكون الا حلالا بناء على ان الحرام لا يسند اليه تعالى وتقرير الجواب ان تخصيص الرزق بالحلال في هذه الاية واسناده اليه
تعالى لا يدل على ان الحرام ليس برزق كما ان تخصيص علم العباد بالمتقين في قوله تعالى يشرب بها عباد الله لا يدل على ان
الكفار ليسوا بعباد بل تخصيصه بالحلال واسناده اليه تعالى لفائدتين الاولى تشريف الحلال وتعظيمه كما ان الاضافة
في بيت الله وناقة الله وعباد الله لذلك لا لعدم كون ما عدا المضاف مضافا اليه تعالى والثانية التحريض على الانفاق فان
رذيلة الامساك انما تنشا غالبا من ضعف اليقين وتوهم ان الانفاق يورث الفقر ويحوجه الى الغير وان سعة المعاش وضيقه
مفوضان الى اختياره وتدبيره فاذا علم ان الامور كلها بيد الله تعالى وان خالق العباد ورازقهم ليس الا هو وانه ليس
للانسان الا طاعة ربه والانتداب وما ندب اليه فح زال عنه خوف الفقر وحصل الاقدام على الانفاق قوله والذم لتحريمهم
ما لم يحرم جواب عن الوجه الاخير وتقريره ان مبنى الذم المذكور ليس انهم حرموا بعض الرزق مع الله اسم الحلال المطلق بل
مبناه تحريمهم ما لم يحرم الله تعالى فان فيه نصب انفسهم منصب شارع الاحكام واما الحكم المجتهد بتحريم ما لم يرد
فيه النص فانما هو بالاستنباط من النص والاجماع النازل منزلته قوله واختصاص ما رزقناهم بالحلال للقرينة جواب عما يقال
من طرف المعتزلة من انكم اعترفتم بما ادعيناه وتمسكتم بما تمسكنا به حيث قلتم ان المراد بالرزق في هذه الاية هو الحلال فما وجه
المخالفة بعده وتقرير الجواب انا انما وافقناكم في تخصيص الرزق بالحلال فيما وجدت فيه قرينة تخصيصه ولا يلزم منه
الوفاق على الاطلاق وتلك القرينة ان الاية مسوقة لمدح المتقين بانفاقهم مما رزقهم الله والمدح انما يكون بالانفاق من
الحلال وان الاتصاف بالتقوى يقتضيه ايضا والاسناد الى الله تعالى عند الاطلاق ينصرف الى ما هو افضل واكمل من جملة
ما هو مسند اليه تعالى مثلا اذا قيل خلق الله الحوادث ينصرف الى نحو السموات والارض وان كان نحو الكلاب والخنازير من جملة
ما خلق الله تعالى واعلم انه لا نزاع بين اصحابنا وبين المعتزلة في ان المراد بما رزقناهم هو الحلال وانما النزاع في ان حمل على الحلال
بسبب فاهل السنة حملوه عليه بقرينة المدح والاتصاف بالتقوى لانهما لا يحصلان الا بالانفاق من الحلال وبالاسناد
اليه تعالى كما ذكر والمعتزلة استدلوا عليه باطلاق لفظ الرزق وبالاسناد اليه تعالى فانهم لا يسمون الحرام رزقا ولا
يسندون القبايح اليه تعالى قوله وتمسكوا اصحابنا لشمول الرزق للحرام بالنقلي والعقلي اما الاول فما روى عن
صفوان انه قال كنا عند رسول الله صلى الله عليه وسلم اذ جاء عمرو ابن قرة فقال يا رسول الله ان الله كتب علي الشقوة
فلا اراني ارزق الا من دفي بكفي فائذن لي في الغناء من غير فاحشة فقال صلى الله عليه وسلم لا اذن لك ولا كرامة ولا نعمة
كذبت اي عدو الله لقد رزقك طيبا فاخترت ما حرم الله عليك من رزقه مكان ما احل الله لك من حلاله اما انك لو قلت
بعد هذه المقالة ضربتك ضربا وجيعا فان قوله صلى الله عليه وسلم ما حرم الله عليك من رزقه صريح في ان الرزق يكون حراما
واما العقلي فهو ان الحرام لو لم يكن رزقا لوجب ان يكون من لم ياكل طول عمره سوى الحرام لم ياكل من رزق الله شيئا وليس
كذلك واجيب عنه بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من المباح الا انه اعرض عنه بسوء اختياره على انه منقوض بمن مات ولم ياكل
حراما ولا حلالا انجوابكم جوابنا كذا في شرح المقاصد والاول مدفوع بانا نفرض بان المغتذي بالحرام طول عمره صبي غير
بالغ الى درجة الاختيار حتى يقال انه اعرض عما سيق اليه من المباح بسوء اختياره ولو بلغ حد الاكتساب والاختيار نفرض
انه تعالى لم يسق اليه شيئا من المباح فيلزم ان لا يكون مرزوقا لا محالة وهو باطل فان قيل فح يكون مضطرا الى يباح له

قلنا قد تقرر في الاصول ان المحرم والحرمة باقيان حالة الاضطرار وان الحرام حرام في نفسه غاية ما في الباب ان المضطر
خص له ان يتناول منه قدر ما يسد به رمقه لا الى حد الشبعة واما من مات ولم ياكل حلالا ولا حراما فنختار انه ليس
بمرزوق ونقول معنى الاية والله اعلم وما من دابة موصوفة بالمرزوقية الا على الله رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان
يذبح بالسكين في حل حيوان يتصف بالمذبوحية ليخرج السمك قوله اخوان اي بينهما اشتقاق اكبر لاشتراكهما في اصل المعنى وفي
اكثر الحروف الاصول واصل الانفاق اخراج المال من اليد ومنه نفق المبيع نفاقا اذا راج وكثر مشتروه وصار في معرض الخروج
من يد البايع ونفقت الدابة نفوقا اذا ماتت اي خرج روحها ونافقا اليربوع احدى حجرتيه يخرج منها عند الاضطرار فانها
يكتمها ويظهر حجرته الاخرى وهي القاصعاء ويستعملها وقت السعة ويرقق النافقاء ويسهلها للنقض والخرق فاذا اتي من قبل القاصعاء
يضرب النافقاء برأسه ويخرج منه ومنه النفق في قوله تعالى ان تبتغي نفقا في الارض وهو اسرب في الارض له مخلص الى
مكان وفي الصحاح نفد الشئ بالكسر فنى والفناء النفاد وانفده اي افناه وانفد القوم اي ذهبت اموالهم وفنى زادهم فظهر
به اشتراك انفقه وانفده في اصل المعنى ويكفي في مطلق الاشتقاق بين اللفظين تناسبهما في اللفظ والمعنى وان لم يتفقا في
في الحروف الاصلية وترتيبها قوله ولو استقريت الالفاظ الى اخره نحو نفد نفر نفذ نفس نفث نفخ نقض نفل وامثالها ينبى
عن معنى الخروج والذهاب قوله والظاهر الى اخره وجه الظهور ان لفظ الانفاق مطلقا يتناول جميع وجوه الانفاق وذكره في
مقام المدح قرينة تخصصه بكونه في سبيل الخير لانه الذي يكون سببا للمدح والانفاق في سبيل الخير يعم الانفاق الواجب والانفاق
المندوب ولا قرينة تخصصه باحدهما فيبقى على عمومه ومن صرفه عن ظاهره وفسره بالزكوة فريقان الفريق الاول معترف بان الانفاق
ههنا باق على عمومه الا انه ذكر بعض انواعه لا على وجه التعريف والتخصيص بل لكونه افضل انواعه والاصل فيه بناء على ان
مرتبة قرب الفرايض اعلى من مرتبة قرب النوافل لقوله صلى الله عليه وسلم ما يتقرب المتقربون الى الله تعالى بمثل اداء ما فرض
عليهم وما يحصل به زيادة القرب من العبادات فهو الافضل بالنسبة الى ساير العبادات والفريق الثاني خصصه بالزكوة
بقرينة وقوعه قرينا للصلوة والزكوة هي التي تقترن بالصلوة في مواضع شتى من القران وذلك يدل على ان المراد بالانفاق ههنا
هو الزكوة ايضا قوله شقيقتها اي اختها من حيث انهما امان لساير العبادات ومذكوران معا في اكثر المواضع واذا انشق الشئ
بنصفين يقال لكل واحد منهما انه شقيق الاخر ومنه قيل فلان شقيق فلان اي اخوه كذا في الصحاح قوله وتقديم المفعول
للاهتمام به التصريح على ان المراد بالا من اعتبار تعلقه بالمفعول بان ان تعلق به انفاقهم هو بعض ما لهم الحلال لا كله
فانه لو اخر المفعول وقيل وينفقون مما رزقناهم يكون تصريحا بانهم ينفقون بعض ما رزقوه مع السكوت عن الباقي فيكون
كل واحد من انفاق الباقي وعدم انفاقه محتملا بخلاف ما اذا قدم المفعول فانه لافادته التخصيص يدل على ان المتصدق به
انما هو بعض المال الحلال لا كله فيحصل المقصود وهو مدحهم بالتجنب عن الاسراف المنهي وكف من بعدهم عنه وتسمية الجار
والمجرور مفعولا على الاطلاق ليشعر بان المفعول به الصريح بحيث لا يقدر معه المفعول به مع ان المشهور في مثله ان يكون المفعول
مقدرا ويكون الجار والمجرور في محل النصب صفة له والتقدير بعضا او شيئا مما رزقناهم ثم حذف الموصوف واقيم الصفة
مقامه الا ان المص سماه مفعولا على الاطلاق نظرا الى المعنى فان المعنى بعض ما رزقناهم وان كان بحسب اللفظ صفة للموصوف
قوله من جميع المعادن التي منحهم الله تعالى اي اعطاهم اياها فان الرزق لما تناول النعم الظاهرة والباطنة كما قال ابن الاثير
في النهاية الارزاق نوعان ظاهرة للابدان كالاقوات وباطنة للارواح والقلوب كالمعارف والعلوم وكان اللفظ مطلقا
والمقام يقتضي بقاءه على اطلاقه وتايد هذا الاحتمال بقوله صلى الله عليه وسلم ان علما لا يقال به ككنز لا ينفق وقوله صلى الله
عليه وسلم من سئل عن علم علمه ثم كتمه الجم يوم القيمة بلجام من نار كان جائز الارادة بل راجحا على تقييده بالاموال ولهذا
قيل الجود بالنفس اقصى غاية الجود وعد السخاوة وبذل الجاه وبذل العلم من الجود وقيل يخرجوه بماله وبجاهه والجود
كل الجود بذل الجاه وقال حكيم الجود التام بذل العلم فان متاع الدنيا عرض زائل ينقصه الانفاق والعلم بالضد منه فانه
فانه دائم وباق والكل وانفاق كل معدن ان يعاون به المحتاجين اليه الغني بماله وذو الجاه بجاهه وشفاعته وذو العلم
بتعليمه وذو القدرة والقوة بنصرة العاجزين ونحو ذلك وفي بعض النسخ وقع المعاون بالواو بدل الدال وهو جمع

لاسم موضع العون والمال واحد قوله واضرابه اتفقوا على انه ههنا بمعنى امثاله لان الشريف المحقق روى عن صاحب
الكشاف انه قال اكثر الناس على انه جمع ضرب بفتح الضاد وعندى بكسرها فعل بمعنى مفعول كالطحن بمعنى المطحول وهو الذى
يضرب بالمثل ولابد ان يكون المضروب به مثلا مماثلا للمضروب فيه انتهى وفى الاساس ضرب القداح وهو ضريبى لمن نضربها
معك ومنه قولهم هو ضربه وضريبه اى مثله وفى الصحاح الضرب الصيغة والضعف من الاشيا والضارب والضرب الذى
هو يضرب بالقداح وضريب الشئ مثله وشكله وحاصل ما ذكره فى بيان ان المراد بالموصول المعطوف مما هو ان المعطوف
اما ان يكون مقابلا للمعطوف عليه مباينا له بالذات اولا وعلى الاول اما ان يكون المعطوف عليه الذين يومنون بالغيب
او المتقين وعلى الثانى اما ان يكون المعطوف متحدا بالمعطوف عليه بالذات او يكون طائفة منه ويكون من عطف الخاص
على العام تعظيما للخاص فيكون اربعة اوجه وذكر الوجه الاول بقوله هم مومنوا اهل الكتاب معطوف على الذين يومنون بالغيب
والاشارة فى قوله اذ المراد باولئك الى المعطوف عليهم وقوله الذين امنوا عادلا عن شرك جزء لقوله المراد قوله وهؤلاء
مقابلوهم اى المراد بالمعطوفين هم الذين امنوا نبيا صلى الله عليه وسلم من غير ان يسبقهم الشرك والانكار على هذا الايمان
اصلا وكون كل واحد من المعطوفين والمعطوف عليهم اخص من المتقين يستلزم ان لا يكون قوله تعالى الذين يومنون بالغيب
صفة كاشفة للمتقين لان الخاص لا يكون كاشفا للعام لعدم اتحاد مفهومهما فتكون مفيدة فيكون المتقين بمعنى المتبرئين
عن الشرك سواء اتصفوا به قبل اولا ويكون المعطوف مع المعطوف عليهم تفضيلا للمتقين بهذا المعنى وكذا لا يكون صفة
كاشفة على الشقة على الوجه الثانى الذى ذكره بقوله او معطوفون على المتقين لعدم اتحاد مفهومهما ايضا فان المتقين
على ذلك الوجه يكون بمعنى العادلين عن الشرك بعدما كانوا مشركين ومعنى الصفة تقييدهم بكونهم المتحلين بجميع ما امر والمتبر
عن الطاعات وانما تكون كاشفة ومادحة على الوجهين الاخرين الذين ذكرا ولهما بقوله ويحتمل الى اخره وثانيهما بقوله
او طائفة منهم فان المتقين فيهما يجوز ان يكون بمعنى المجتنبين عن جميع ما يضرهم فى الاخرة والموصول الاول مع صلته
كاشفة هذا المعنى كما مر تقريره وجميع ذلك ظاهر لمن تامل قوله ووسط العاطف الى اخره جواب عما يرد على قوله ويحتمل
ان يكون المراد بالموصول الثانى هو المراد بالموصول الاول ويكونا متحدين بحسب الذات وتقرير الايراد انه كيف يجوز اتحادهما
مع كون احدهما معطوفا على الاول والعطف يقتضى المغايرة وتقرير الجواب ان توسط العاطف لا يقتضى التغاير بحسب
الذات بل يقتضى مطلق التغاير سواء كان بحسب الذات او بحسب الوصف وتوسطه بين الصفات كثير شايع فيما بينهم كما
فى قوله سيدا وحصورا ونبيا وغافر الذنب وقابل التوب ويجوز ان يقال فلان عالم او زاهد وصادق فان اداة العطف
ان توسطت بين الذوات اقتضت تغايرا بحسب الذات وان توسطت بين الصفات اقتضت تغايرا فى المفهوم كالبيتين المذكورين
ولم يكتف باحدهما للاشعار بان عطف بعض الصفات على بعض كثير فى الكلام وانه قد يكون بالواو وقد يكون بغيرها على
حسب ما يقتضيه المقام من معانى الحروف العاطفة فان المقام فى البيت الاول يقتضى الممدوح الاجامعا للثلاث الكتب القضاب
والقرم فى الاصل هو الفحل المكرم الذى لا يحمل عليه ثم سمى به السيد والهمام من اسماء الملوك الذى عظمت همتهم واذا هموا بامر
فعلوه لا يقدر احد على منعهم مما هموا به والكتيبة الجيش والمزدحم موضع الازدحام وهو المعركة قوله فالمزدحم متعلق بقوله
ليث الكتيبة لكونه فى تاويل الصفة اى الشجاع وجرى فى المعركة ونظيره اسد على وفى الحروب نعامة اى ضعيف فى الحروب
وقوى على والمقصود فى البيت الثانى الدلالة على الترتيب فى الاتصاف وبالاوصاف المذكورة اى الذى صبح فغنم فاب اى رجع
بالسلامة والغنيمة والصبح الاغارة صباحا يقال لهف بالشئ لهفا اى حزن وتحسر وهو من باب علم يعلم وقولهم يا لهف
فلان كلمة يتحسر بها على من مات والملهوف المظلوم يستغيث قال الشاعر وليست بمدرك ما فات منى بلهف ولا بليت
ولا لوانى وزبابة اسم ابى قايل هذا الشعر قاله فى جواب حارث ابن همام حين قال الحارث يا ابن زبابة ان تلقنى لا تلقنى فى
النعم العازب ويلقنى اجرد متقدم البركة كالراكب يعنى يا ابن زبابة انت ان تجدنى لا تجدنى راعى الانعام فى المراعى
البعيدة مثلك والعازب من عزبت الابل اى بعدت فى المرعى وتلقنى عطف على جواب الشرط فى البيت السابق وليشد بمعنى
العدو واجرد فرس قصير الشعر والبركة بكسر الباء صدر الابل وكذا البرك بالفتح يعنى تجدنى عدوا على فرس قصير الشعر

متقدم الصدر مشرفا اشراف الراكب على المركب فقال ابن الزبابة فى جوابه يا لهف زبابة الى اخره يعنى يا تحسر الى من اجل الحارث
فيما حصل له من مراده واتصف به من الاوصاف المتعاقبة كانه استهزاء بالحارث حيث اوهم اغارة مال الشاعر
بان كنى عنها بالشد على الاجرة وقيل هو ظاهره بان يتحسر ابن زبابة حقيقة لاجل انه راى عدوه الذى هو الحارث
قد نال مقصوده اولا مع سلامته اخره وبعده والله لولا قيته وجدلاب سيفانا مع الغالب راد معها لكنه التقت ادعا
لظهورات الغلبة له اى لقتلته ولاخذت جميع ما معه من سلبه وتخصيص السيف بالذكر لكونه عمدة اسباب الحارث
واصلها واخذه يستتبع اخذ ما سواه ويحتمل ان يكون المعنى لو ظفرت به لقتلته اى يقتلنى وايابا بالسيفين مع لغالب
كناية عن قتل احدهما الاخر ولا على التعيين لا عن قتل الشاعر اياه قوله على معنى انهم الجامعون متعلق بقوله ووسط
قوله والايات مجرور معطوف على الايمان والضمير المنصوب فى يصدقه راجع الى الايمان فان العبادات البدنية المستفادة
من قوله ويقيمون الصلوة والعبادات المالية المستفادة من قوله ومما رزقناهم ينفقون مصدقة للايمان وامارة له جملة
اى على الاجمال قيد للايمان واشارة الى الفرق بين الايمان الواقع صلة للموصول الاول والواقع صلة للموصول الثانى فان
الاول ايمان اجمالى بالغائبات والثانى ايمان تفصيلى بهذا المنزل وبما انزل قبله واشار الى فرق اخر بينهما بان الموضوع
فى الاول مما يدركه العقل ابتداء بخلافه فى الثانى فان الكتب المنزلة لا طريق الى ادراكها ابتداء غير السمع فيكون المراد بالغيب
موضوعات القضيات المصدق بها كالصانع تعالى وصفاته والبعث والحساب والميزان والجنة ونحوها ومعنى الايمان
بها التصديق باحوالها فان القضايا قد يكون كل واحد من موضوعاتها ومحمولاتها محسوسا كقولنا الثلج ابيض وقد
يكونان معقولين كقولنا الله واحد وصفاته ازلية والبعث وما يترتب عليه مما اخبر به الشارع حق وقد يكون الموضوع
محسوسا والمحمول معقولا نحو محمد رسول الله والقران وما انزل قبله كلام الله وعكسه غير معقول فبقى ثلث احتمالات و
التصديق المتعلق بما هو من قبيل القضايا الاول ليس ايمانا بالغيب وهو ظاهر لان الغيب كما مر يجب ان لا يكون مدركا
بالحس ولا ببديهة العقل والذى يتعلق بما هو من العقل الثالثة فليس ايمانا بالغيب نظرا الى كون موضوعه مدركا
بالحس فلذلك عطف الموصول الثانى على الاول على تقدير اتحادهما ذاتا وتغايرهما بحسب مضمون الصلة فانه يقتضى ان
لا يكون الايمان بالكتب المنزلة ايمانا بالغيب ولا سبب له سوى ان تلك الكتب لا يدركه العقل ابدا وانما تدرك بالسمع
هذا ولا يخفى ان ما مر من تقسيم الغيب الى قسمين ما لا دليل عليه وما نصب عليه دليل يقتضى ان يكون المراد بالغيب
نفس الحكم لا تصورات الاطراف لان ما يكتسب بالبرهان والدليل انما هو التصديق لا التصور ويدل عليه ايضا قول
الامام ان جمهور المفسرين قالوا ان الغيب هو الذى يكون غائبا عن الحاسة ثم هذا الغيب ينقسم الى ما عليه دليل فالمراد
من هذه الاية مدح المتقين بانهم يومنون بالغيب الذى عليه دليل بان يتفكروا ويستدلوا عليه ويومنوا به وعلى
هذا يدخل فيه العلم بالله سبحانه وبصفاته والعلم بالاخرة والعلم بالنبوة بالاحكام والشرايع فان فى تحصيل هذه
العلوم بالاستدلال مشقة فيصلح ان يكون سببا لاستحقاق الثناء العظيم انتهى كلامه وهذا صريح فى ان المراد بالغيب
ههنا هو المعلوم والتصديقات الحاصلة بالدليل ووجه تعلق الايمان المفسر بالتصديق بالغيب بهذا المعنى اما تضمينه
معنى الاعتراف او كونه بمعنى الوثوق بناء على ان الواثق بالشئ يصير ذا امن فمعنى يومنون بالغيب يعترفون بجميع الاحكام
الاستدلالية التى علم بالضرورة كونها من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم حال كونهم مؤمنين مصدقين اى يستدلون
فيحكمون فيعترفون بالسنتهم بان يتكلمون قضايا دالة على تلك الاحكام حاكمين مذعنين بوقوع النسبة اولا وقوعها
فالغيبة صفة تلك الاحكام واذا كان الموصول الثانى متحدا مع الموصول الاول بالذات وكان العطف لتغاير الصفات يلزم
ان لا يكون الايمان الثانى ايمانا بالغيب وليس كذلك بل هو ايمان بالغيب بالمعنى المذكور فان معنى قوله والذين يومنون
بما انزل اليك الى اخره والذين يعترفون بحقية الكتب المنزلة مصدقين اياها ومؤمنين ولا شك ان هذا الحكم المعترف به
حكم استدلالى فيكون غيبا فلا يتحقق التغاير بين المعطوفين وصفا كما لا يتغايران ذاتا فلا يظهر وجه العطف على
تقدير ان يراد بهما الاولون باعيانهم الا ان يقال ان الايمان وان اتفقا فى كونهما حكما وتصديقا استدلاليا غيبا

الالآن بينهما فرقا من وجه اخر وهو ان متعلق التصديق الاول بما يدركه بخلاف متعلق التصديق الثاني فانه لا طريق
الى ادراكه غير السمع قوله وكرر الموصول الى اخره جواب عما يرد من انه على تقدير ان يكون العطف لتغاير الصفات مع اتحاد
الذات ينبغي ان لا يكون ينكر الموصول بل يكتفي لعطف الصلوات بعضها على بعض لان توسط العاطف بين الذوات يدل
على تغايرها وهو خلاف المقصود واجاب عنه بان ذلك للتنبيه على ان كلا قبيلتي الصلتين وتغاير القبيلة الاخرى
من حيث اختلاف سبيل الادراك فيهما فان سبيل الادراك في القبيل الاول العقل وفي الثاني النقل قوله اوطائفة منهم
عطف على قوله الاولون وهذا هو الوجه الرابع وقوله مخصصين بفتح الصاد الاول عن الجملة اي عن جملة الذين يومنون
يعني انهم مع اندراجهم في الاولين عطوا عليهم عطف الخاص على تشريفا لهم وتعظيما حيث جمعوا الايمانين اصالة اعني
الايمان بالقران والايمان بالكتب المتقدمة بخلاف من امن بالقران من اهل الشرك فان ايمانه بالكتاب المتقدم عليه اصالة
بل انما هو في ضمن ايمانه بالقران المصدق لما تقدمه وترغيبا لغيرهم ممن امن بالكتب السابقة دون القران في ان يؤمنوا
بالقران ايضا كما امن هؤلاء المؤمنون من اهل الكتاب فيستحقوا ما يستحق هؤلاء من المدح والثناء ورجح الوجه الاول
على الثاني بقرب المعطوف عليه وبان انصاف مومني اهل الكتاب بالتقوى ظاهر فلا وجه لاخراجهم عنها وعلى الوجهين
الاخرين بان الاصل في المعطوف والتغاير بالذات ورجح الوجه الثاني على الاخرين بتحقيق التغاير الذاتي بين المعطوفين
على ذلك دونهما ورجح الوجه الثالث على الرابع بان الحمل على عطف الخاص على العام غير مناسب للمقام لان سوق الكلام
لمدح القران بكونه هدى فكونه للمشركين ادل على كماله في باب الهداية من كونه هدى لاهل الكتاب وان كان من عطف الخاص
على العام لوجب ان يكون الامر على العكس من ذلك وكذا رجح على الاولين بان الايمان بالمنزل الى نبينا صلى الله عليه وسلم
وبما انزل قبله مشترك بين المومنين قاطبة وكذا الصفات السابقة فلا وجه لتخصيص الاول بمومني اهل الكتاب وتخصيص
الثاني بمن عداهم فان قلت خص الايمان بالمنزل بمومني اهل الكتاب لانهم هم الذين امنوا بكل واحد مما نزل الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم وما انزل من قبله على الانفراد والاستقلال كما هو المفهوم من افراد كل واحد من المنزلين في الاية بالذكر
بخلاف من عداهم فان ايمانهم بما انزل من قبله انما هو في ضمن ايمانهم بما انزل اليه بالاستقلال وهو خلاف يدل عليه
اضافة الايمان الى كل واحد من المنزلين على الانفراد فانها تدل على ان المراد بالموصول الثاني من امن بكل واحد منهما استقلالا
وذلك يختص بمومني اهل الكتاب غير مشترك بين جميع المومنين اجيب عنه لا دلالة للافراد بالذكر واعتبار تعلق الايمان
لكل واحد منهما على كون ذلك التعلق بالاستقلال الا يرى الى قوله تعالى قولوا امنا بالله وما انزل الينا وما انزل الى ابرهيم
الاية كيف افراد الكتب المنزلة من قبل وامرنا بالايمان بها وان كنا ممن لم يومن بكل واحد منها بالاستقلال وايضا ان كان
المراد بقوله والذين يومنون بما انزل اهل الكتاب وهم قوله تعالى وبالاخرة هم يوقنون ان السابقين لم يوقنوا بها وهو
باطل ايضا اهل الكتاب لم يكونوا مومنين بجميع ما انزل من قبل قبل الايمان بما انزل الى نبينا صلى الله عليه وسلم استقلالا
بل انما امنوا به في ضمن ايمانهم بالقران فان اليهودي ما لم يومن بالقران لم يومن بالانجيل اصلا ثم لما امنوا بالقران امنوا
بالانجيل ايضا في ضمن الايمان به ولا فرق بينهم وبين مومني العرب في ذلك والجواب عنه بان المراد من اهل الكتاب بما انزل
من قبل استقلالا بالايمان جميعهم بجميع ما انزل على طريق انقسام الاحاد بان يومنوا اليهود بكل واحد من القران والتورية
استقلالا والنصارى بكل واحد من الانجيل والقران كذلك والامر كذلك وانما يلزم المحذور ان لو كان ايمان كل طائفة بجميع
ما انزل من قبل استقلالا لا ضعيفا لا المفهوم من امثال هذه المواضع ثبوت الحكم لكل واحد لا للمجموع من حيث هو والايمان
بالكتاب المنزل مع تنافي احكامها من وجهين احدهما التصديق بان كلها من عند الله تعالى وثانيها الايمان بما لم ينسخ
من احكامها وانما يلحق المعاني جواب عما يقال من النقل والتحرك انما يلحق الجواهر المتحيزة بالذات كالجواهر الافراد وما يتركب
منها فانها كما تقبل التحيز بالذات يقبل الانتقال عن احيازها ايضا بخلاف المعاني والاعراض القائمة بالموضوعات التابعة
لها في التحيز فانها اذا لم تتحيز بذواتها لم تقبل الانتقال عن احيازها وتقرير الجواب انه لا يلزم من عدم تحيزها بذواتها
ان لا تقبل الحركة والانتقال اصلا فان اللازم من عدم تحيزها بالذات ان لا يقبل الحركة الذاتية ولما تحيزت تبعا لموضوعاتها

قبلت الحركة التبعية العارضة لها بسبب حركة موضوعاتها كحركة جالس السفينة اذا تحرك الجسم يتحرك معه ما حل فيه من الاعراض
فمعنى انزال الله الكتاب تحريكه بتحريك محله الذي هو الملك الحاصل له ومعنى تحريك امر بالحركة والنزول وذكر الكيفية اخذ
الملك لتناول للكلام الالهي وجهين الاول جبرئيل عليه السلام اخذ المعاني الازلي والكلام النفسي القائم بذات الله تعالى
اخذا روحانيا اي معنويا غير مكتس بكسوة الحروف والاصوات فان المعنى الازلي بمنزلة الروح للكلام اللفظي المركب من
الاصوات والحروف والتلقف الاخذ بسرعة وانما قال تلقفا روحانيا لان الملقف منه منزه عن ان يقوم به الكلام اللفظي
الحادث وان الملك عندنا جسما لطيفا من شانه ان يتشكل باشكال مختلفة والاشاعرة جوزوا ان يسمع كلامه تعالى الازلي
بلا صوت وحرف كما ترى ذاته تعالى في الاخرة بلا كم وكيف فيجوز ان يخلق الله تعالى لجبريل عليه السلام وهو في مقام عند
سدرة المنتهى سماعا لكلامه الازلي وان لم يكن من جنس الحروف والاصوات ثم اقدره على عبارة يعبر بها عن ذلك الكلام
القديم والوجه الثاني لكيفية اخذه ان يخلق الله تعالى في اللوح المحفوظ كتابة بهذا النظم المخصوص فيقرأه جبريل
عليه السلام ويحفظه وقد مر ما يتعلق بهذا المقام في اول الخطبة قوله والمراد بما انزل الى اخره جواب ما يقال ان اريد بما
انزل جميع القران فهو غير منزل وقت ايمانهم فكيف يصح التعبير عن انزاله بلفظ الماضي وان اريد المقدر المنزل وقت الايمان
فالايمان به ايمان ببعض المنزل وقت الايمان فالايمان به ايمان ببعض المنزل مع انه يجب الايمان بجميع المنزل سالفه ومترقبه
بان يصدق ويعترف بان كل ما نزل وما سينزل شيئا فشيئا فهو حق لانهم وصفوا الايمان بجميع ما يجب ان يومن به
من الغيب ولا يشك ان ما هو مترقب النزول من جملة ما يجب ان يومن به فوجب ثبات الى اشتمال ايمانهم على الايمان بما هو
مترقب النزول ايضا وتقرير الجواب انا اخترنا ان المراد به جميع القران سالفه ومترقبه وقولك التعبير عن انزال ما سلف نزوله
بلفظ الماضي صحيح ظاهر فما وجه التعبير عن انزال المترقب النزول بلفظ الماضي فالجواب عنه بوجهين الاول تغليبا ما
وجد نزوله على ما لم يوجد ثم ان يعبر عنهما بما يعبر به عما تحقق نزوله فيكون قوله انزل اليك مجازا مرسلا من قبيل التعبير
عن الكل بما يعبر به عن الجزء والثاني تشبيه جميع القران بما تحقق نزوله في كونه محقق النزول وذلك لان بعضه نازل وبعضه
مترقب المنزول سينزل قطعا فاستعير له اللفظ الموضوع لما تحقق نزوله فيكون قوله انزل اليك استعارة تصريحية و
اورد التحرير التفتازاني على الوجهين اولا انه جمع بين الحقيقة والمجاز ولا يتصور معنى مجازي يعم الحقيقي والمجازي ليكون
من عموم المجاز وثانيا ان وجوب اشتمال الايمان على السالف والمترقب لاينافي الاخبار عنهم في ذلك الوقت بانهم يومنون
بالفعل السالف والايمان بالمترقب انما يجب عند تحققه وان اريد الايمان بكل ما ينزل فهو حق فهذا حاصل الان
من غير حاجة الى اعتبار تحقق نزوله ثم اجاب عن الاول بان الجمع الممنوع ان يراد باللفظ كل واحد من معناه الحقيقي والمجازي
وههنا اريد به معنى واحد تركب من المعنى الحقيقي والمجازي ولم يرد شيء منهما بالانفراد بل مجموع المركب منهما مجازا وعن
الثاني بانه لما وجب ذلك وجب في مقام الاخبار عنهم بانهم يومنون بكل ما يجب الايمان به ان يتعرض لذلك سيما وقد
اورد يومنون بلفظ المضارع المفيد للاستمرار وعدم الاقتصار على الماضي ثم قال هذا ظاهر اذا اريد بالذين يؤمنون
مطلق المؤمنين واما اذا اريد الذين امنوا من اهل الكتاب فلا يخلوا عن تكلف قال المولى خسرو رحمه الله والظاهر ان مراده
انه اذا كان الذين يومنون مطلق المومنين يتمشى ما ذكره في الجواب من انه لما وجب في مقام الاخبار عنهم بانهم يومنون
بكل ما يجب الايمان به انه يتعرض لذلك واكده بقوله سيما وقد ورد يومنون الى اخره واما اذا اريد الذين امنوا من اهل
الكتاب فلا يتمشى فيهم هذه المقدمة الخطابية لان مدحهم في جمعهم بين كتابين من الكتب السماوية في الايمان بكل واحد
على الخصوص بخلاف سائر المومنين حيث لم يتفق لهم هذا الجمع وح لا يروج هذه المقدمة عن المجيب انتهى ولا يخفى انه ليس له
معنى محصل قوله ونظيره اي في الاحتياج الى احد التاويلين فان احد ظاهر النظم يدل على ان سماعهم قد تعلق بكل الكتاب
وانه قد نزل بتمامه حين تعلق سمعهم به بناء على ان المتبادر من لفظ الكتاب عند الاطلاق وهو المجموع ولا البعض منه ولا
القدر المشترك بين بعضه وكله والحال ان الجن لم يسمعوا جميعه ولم يكن كله منزلا ح فوجب المصير الى احد التاويلين
المذكورين بان يغلب ما سمعوه على ما لم يسمعوه ويعبر عن الجميع بما يعبر به عن المسموع حقيقة وبان يغلبهما بتحقق نزوله

ويعبر عن الجميع بما يدل على تحقق النزول استعارة تصريحية وبما انزل من قبلك عطف على قوله بما انزل اليك في قوله والمراد بما
انزل اليك قوله والايمان بهما جملة فرض عين اى الايمان بكل مما انزل اليه صلى الله عليه وسلم ومما انزل من قبله اجمالا اى مع
قطع النظر عن تفاصيل ما فيهما من الشرايع والاحكام فرض عين والايمان بتفاصيل ما انزل اليه صلى الله عليه وسلم فرض كفاية
لانا متعبدون اى مكلفون بتفاصيله وقيام المرء بما اوجب الله تعالى عليه علما وعملا لا يمكن الا اذا علمه على سبيل التفصيل
اذ لو لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به بخلاف الايمان بتفاصيل ما انزل من قبله فانه ليس بفرض علينا اصلا لانه تعالى لم
يكلفنا الآن به حتى يلزمنا معرفته على سبيل التفصيل بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يلزم علينا الايمان بتلك قال الامام
بما انزل اليه صلى الله عليه وسلم واجب لانه تعالى قال في اخره واولئك هم المفلحون فثبت ان من لم يكن له هذا الايمان وجب
ان لا يكون مفلحا واذا ثبت انه واجب تحصيل العلم بما انزل على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل لان المرء لا يمكنه
ان يقوم بما اوجبه الله تعالى عليه علما وعملا الا اذا علمه على سبيل التفصيل لانه ان لم يعلمه كذلك امتنع عليه القيام به الا
ان تحصيل هذا العلم واجب على سبيل الكفاية فان تحصيل العلم بالشرايع النازلة على محمد صلى الله عليه وسلم على سبيل
التفصيل غير واجب على العامة والايمان بما انزل على الانبياء الذين كانوا قبله صلى الله عليه وسلم فانه واجب على الجملة لان الله
تعالى ما تعبدنا الان به حتى يلزمنا معرفته على التفصيل بل ان عرفنا شيئا من تفاصيله فهناك يجب علينا الايمان بتلك
التفاصيل قوله اى يوقنون ايقانا زال معه الى اخره قال الامام الواحدي يقال يقن ييقن فهو يقن وايقن بالامر واستيقن
وتيقن كله واحد واليقين هو العلم الذي يحصل بعد استدلال ونظر ولا يجوز ان يسمى علم الله تعالى يقينا لان علمه تعالى
لم يحصل عن نظر واستدلال والمعنى انهم يومنون بالاخرة تعلمونها علما بالاستدلال وسياتي ان العلم الذي من شانه
ان يتطرق اليه الشك والشبهة اذا انتفينا عنه بموجب النظر الصحيح سمي يقينا وما لا فلا وبنا يوقنون عليهم لما دل على
على اختصاص الايقان بالمومنين وان اهل الكتاب ما لم يومنوا بما انزل اليه صلى الله عليه وسلم ليسوا بموقنين بل متوهمون عن
ظن وتخمين باى وجه ذلك بان وجه وصف ايقانا بقوله زال معه ما كانوا عليه الى اخره قوله واختلافهم مرفوع معطوف
على ما كانوا عليه واقرب منه ان يكون مجرورا معطوفا على قوله ان الجنة بنا على اختلافهم ايضا مما كانوا عليه فينبغي ان يكون
معطوفا على ما وقع في حين من البينات في قوله من الجنة الى اخره وان اليهود خذلهم الله بعدما اتفقوا على الاقرار بالنشاة
الاخرى والحشر الجسماني فذهب طائفة منهم الى ان نعيم الجنة من جنس نعيم الدنيا وان تلذذ اهلها بمطاعمها ومشاربها
ومناكحها على حسب تلذذهم بها في الدنيا وذهب اخرون الى ان التلذذ الجسماني انما احتيج اليه في هذه الدار لاجل نما
الاجسام وللتوالد والتناسل لبقاء النوع واهل الجنة مستغنون عن ذلك فلا يتلذذون الا بالنسيم والارواح العبقة
والسماع اللذيذ والفرح والسرور واختلفوا ايضا في دوام نعيم الجنة وانقطاعه قوله في تقديم الصلة وهي قوله بالاخرة
فانه متعلق بيوقنون ويوقنون خبر لقوله هم فهذه جملة اسمية عطفت على الجملة الفعلية قبلها فهي صلة ايضا قوله وبنا
يوقنون عليهم اى جعله خبرا له مؤخرا عنه وهو جواب عن سوالين احدهما ان قوله بالاخرة معمول يوقنون وحق المعمول
ان يتاخر عن عامله فلم قدم وثانيهما ان هم فاعل معنوي ليوقنون فلم قدم عليه وجعله مبتدا فان اصل الكلام ويوقنون
بالاخرة فلم عدل عنه ومحصول الجواب عدل على كل واحد من التقديمين ليفيد التقديم الاول وهو تقديم بالاخرة
ان ايقانهم مقصور على ما هو حقيقة الاخرة لا يتعداها الى ما هو خلاف حقيقتها كما يزعم اليهود كانه قيل يوقنون
بالاخرة لتدعم خلوص علمهم بالاخرة عن الشبهة الباطلة فان اعتقادهم في امر الاخرة غير مطابق لحقيقة الاخرة وليفيد
تقديم الفاعل المعنوي ان الايقان بالاخرة مقصور على المومنين لا يتجاوزهم الى اهل الكتاب الذين لم يومنوا بالقران
فيه تعريض لهم بان اعتقادهم الذي يزعمون انه ايقان ليس بايقان اصلا بل هو جهل محض كما ان معتقدهم خيال باطل
وانما الايقان ما عليه المومنون كما ان الاخرة هي التي يعتقدونها فقوله تعريض بمن عداهم من اهل الكتاب توطية لما بعده
من المعطوفين الذين مرادهما بيان كانوا عليه عطفا عليه طريق اعجبني زيد وكرمه فان ذكر زيد فيه توطية والمقصود
ذكر كرمه فكذلك ذكر اهل الكتاب توطية والمقصود ذكر ما كانوا عليه من ان ما زعموه اخرة ليس باخرة وما زعموه

ايقانا جهل ففيه تعريض بهم على وجهين احدهما باعتبار تقديم الصلة والاخر باعتبار وبنا يوقنون عليهم فقوله وبان
اعتقادهم في امر الاخرة غير مطابق ناظر الى قوله وفي تقديم الصلة وقوله ولاصادر عن ايقان ناظر الى قوله وبنا يوقنون
عليهم فهما نشر على ترتيب اللف والتعريض امالة الكلام من عرض وجانب الى اخر كما اميل ههنا الى الدلالة على ان ما يزعمونه
اليقين ليس بيقين بل محض جهالة وان ما يعتقدونه الاخرة ليس باخرة بل وهم لا حقيقة له وانما اليقين ما عليه المومنون
والاخرة ما هم يعتقدونه ثم ان كل واحد من التعريضين انما هو على سبيل الكناية لانه لما لم يكن لاهل الكتاب ايقان كان الايقان
مخصوصا بالمومنين فالانتقال من تخصيص الايقان بالمومنين الى سلب الايمان عن اهل الكتاب انتقال من اللازم الى الملزوم
فكان كناية وكذا الكلام في تعريض الثاني فان ما يعتقده اهل الكتاب لما لم يكن اخرة كان الايقان بالاخرة مخصوصا بالمومنين
فان الانتقال من اختصاص ايقان المومنين بحقيقة الاخرة الى ان ما يعتقده اهل الكتاب اخرة ليس باخرة انتقال من اللازم الى الملزوم
ايضا هكذا قيل ولا يخفى ما فيه لان نفي الحكم عن المقابل احد مفهومي التخصيص ما خلا فيه فان الكلام المفيد للقصر والتخصيص
موضوع بالوضع النوعي لان يفيد تعلق بشيء مع نفيه عن غيره فيكون كل واحد منهما مفهوما من الكلام بصريح لفظه لا لكونه لازما
لمفهومه الصريح او ملزوما له فلا يكون من باب الكناية قطعا بل لا يكون من باب التعريض ايضا لان التعريض كما مر امالة الكلام
المسوق لغرض الى جانب اخر والكلام المفيد للتخصيص مسوق لافادة الحكمين معا فلا يتاتى ان يكون تعريضا بالنسبة الى احد
الحكمين لنقصان العلم اى احكامه قوله ولذلك اى ولكون الايقان متفرعا على النظر والاستدلال نحو لهما لا يوصف به علم الباري
تعالى ولا العلوم الضرورية قيل هذا منقوض بقولهم الضروريات من اجل اليقينيات واقواها وبقول المصنف في سورة التكاثر فان
علم المشاهدة اعلى مراتب اليقين فانه تصريح بان العلوم المستندة الى المشاهدة من اليقينيات مع انها علوم ضرورية قوله فقلبت
كالدنيا تفريع على كونها صفة الدار فان كون الاسم صفة لا يستلزم كونها من الصفات الغالبة بحيث لا يستعمل في غير ما غلبت
هي عليه لان المراد بالصفة ما يدل على ذات مبهمة باعتبار معنى هو المقصود والتزم ذكر الموصوف معه لفظا او تقديرا لتعيين
الذات المبهمة الا ان بعض الصفات قد يغلب على ذات معينة فلا يستعمل في غيرها كالرب اذا لم يضف وكالرحمن فانهما غلبا
عليه تعالى وكالاخرة التي هي نقيض الاولى فانها صفة غالبة على تلك الدار لما ان الدنيا صفة غالبة على هذه الدار وسميت
الاولى دنيا لانها ادنى من الاخرة وهي سميت اخرة لكونها متاخرة عن الدنيا وكائنة بعد فنائها والاخرة بمعنى المتاخر لانه
اسم فاعل من اخر بمعنى تاخر وان لم يستعمل كما ان الاخر بفتح الخاء افعل منه والدنيا تانيث الادنى بمعنى الاقرب والغلبة
والغلبة قد تكون في الاسما كالبيت على الكعبة شرفها الله والكتاب على كتاب سيبويه وفي الصفات كما مر وفي المعاني كالنحو
في الباطن خاصة ثم ان الاخرة والدنيا مع كونهما من الصفات الغالبة قد جرتا مجرى الاسما اذ قل ما يذكر معهما موصوف
كانهما ليسا من الصفات قوله اجرائها مجرى المضمومة فان الواو المضمومة الواقعة فا الكلمة يجوز قلبها همزة كما في وجوه
ووقتت فانه يجوز ان يقال فيهما اجوه واقتت وهناك لم تكن الواو المبدلة من الفا مضمومة لكن اجرى ضمة ما قبلها وهو
اليا مجرى كون نفسها مضمومة فقلبت لذلك ونظيره قول جرير في وصف ابنيه موسى وجعدة ابى ابناهما الوقود كانا
موصوفين بالجود والسخاوة وايقادنا والقرى لحب الموقدان الى موسى وجعدة اذا اضاهما الوقود قال الفاضل ابن يحيى قال
سيبويه روى تحليل الواو همزة في الموقدان وموسى اجرا الضمة ما قبلها مجرى ضمة نفسها وحب فعل ماض اصله حبب على وزن
شرف وكرم ومعناه صار محبوبا فادغمت الباء الاولى اما بسلب ضمتها او بنقلها الى الحاء قبلها فلذلك روى حب بفتح الحاء
وضمها يقال حب الى فلان وبفلان على زيادة البا اى ما احبه الى واللام جواب قسم محذوف ولم يؤت فيه لاجرائه مجرى فعل
المدح في مثل والله لنعم الرجل زيد فان الماضي المثبت اذا وقع جوابا للقسم فالاولى ان يجمع بين اللام وقد الا في افعال المدح
والذم فانه يقتصر فيها على اللام وحدها ولا يدخلها قد لعدم تصرفها واراد بالموقدان موقدي نار القرى فانه
المتبادر في استعمال العرب حيث خصوصها في مقام المدح ووصفهما بالكرم فكنى عنه بايقاد النار وبالاشتهار به فكنى عنه
باضاءة الوقود اياهما وان اضاهما بدل اشتمال منهما والمعنى ما احب الى وقت اضاءة وقودهما اياهما ونحوه في البدل قوله
تعالى واذكر في الكتاب مريم اذ انتبذت اى اذكر وقت انتباذها وقد صح عن صاحب الكشاف ان الوقود ههنا بضم الواو

وهو مصدر واما الوقود بفتح الواو فهو اسم لما يتوقد به الجوهري وقدت النار تقد وقودا بالضم ووقدا وقادا اي
توقدت واوقدتها انا واستوقدتها ايضا والايقاد مثل التوقد والوقود بالفتح الحطب وبالضم الايقاد قوله الجملة في
محل الرفع قد ذكر فيما سبق احتمال كونه جملة اولئك على هدى في محل الرفع على تقدير ان يكون الذين يؤمنون بالغيب مفصولا
عن المتقين مرفوع المحل بالابتداء ويكون الموصول الثاني عطفا عليه فانه ح يكون اولئك على هدى في محل الرفع على انه خبره
ويكون مجموع الجملة استينافا واعاد الاحتمال المذكور ههنا ليربط به قوله والاستيناف لا محل لها وليبين ان ذلك الاحتمال
غير مختص بان يكون الموصول الاول مفصولا عن المتقين بل هي في محل الرفع ايضا على الخبرية بتقدير ان يكون الموصول الاول جاريا
على المتقين صفة له او نصبا او رفعا على المدح ويكون الموصول الثاني مبتدأ خبره هذه الجملة فيكون الموصول الثاني مع خبره
جملة معطوفة على جملة هدى للمتقين ويكون المقصود من الجملة المعطوفة التعريض باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بمحمد صلى الله عليه
وسلم مع ظنهم بانهم على الهدى وطمعهم انهم ينالون الفلاح في العقبى وباعتبار هذا التعريض صارت الجملة الثانية موافقة
للجملة الاولى في الغرض والاسلوب من حيث كونهما مسوقتين لبيان وصف الكتاب فكانه قيل هو هدى للمتقين وليس هدى
لاهل الكتاب الزائغين فيصح عطف الثانية على الاولى والا فلا مجال للعطف بين هاتين الجملتين فان الجملة الثانية اذا لم يعتبر فيها
التعريض بل كانت لمجرد التصريح باختصاص المذكورين بالهدى والفلاح تكون الجملة الاولى لبيان ان الكتاب هدى لجماعة
والثانية لبيان ان جماعة اخرى مختصون بالهدى والفلاح ومثل هذا لا مجال فيه للعطف عند البلغاء قوله خبر له خبر ثان
لقوله الجملة والضمير المجرور في قوله راجع الى احد الموصولين ولما كان توجيه الكلام على تقدير كون الموصول الثاني مفصولا
عن المتقين بان لا يكون معطوفا على الاول حال كون الاول موصولا بالمتقين لا يخلو عن تكلف لم يذكره صاحب الكشاف
ابتداء وتعرض له المص اجمالا ولم يشتغل بتحقيقه بل اقتصر على تحقيق الاحتمال الاول وهو كون الموصول الاول مبتدأ والثاني
عطفا عليه واولئك على هدى خبر له والجملة استينافا حيث قال فكان لما قيل هدى للمتقين فدل بلام الجر على اختصاصهم
بكون الكتاب هدى لهم قيل ما بالهم خصوا بذلك هم احقاء به فاجيب بقوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب الى اخر الايات
اي اجيب بانهم مستحقون لذلك الاختصاص بسبب اتصافهم بالاوصاف المذكورة فان ترتيب الحكم على اسم الاشارة المشار
به الى الموصوفين بالاوصاف المذكورة المتعلقة بالاعتقاد والعمل بمنزلة ترتيبه على المص بتلك الاوصاف وترتيبه عليه
يشعر بعلية تلك الاوصاف للحكم المذكور فكانه قيل الذين هذه عقايدهم واعمالهم احقاء بان يهديهم الله في الدنيا
بكتابه الكريم ويعطيهم في الاخرة الفلاح العظيم فلذلك خصوا بهما وحرم عنهما من ليسوا على صفتهم قوله والا
فاستيناف اي ان لم يجعل احد الموصولين موصولا عن المتقين بل جعل الاول موصولا بهم وجعل الثاني معطوفا على الاول
يكون جملة اولئك على هدى مستانفة لا محل لها من الاعراب ثم الاستيناف لا بد ان يكون جواب سؤال مقدر اقتضته
الجملة الاولى حتى نزلت الجملة الاولى منزلة السؤال لاشتمالها عليه واقتضائها له وقد ذكر في كتب المعاني ان الاستيناف
ثلثة انواع الاول ان يكون السؤال من سبب الحكم مطلقا نحو قال كيف انت قلت عليل سهر دائم وحزن طويل فان
قوله سهر دائم جملة مستانفة وقعت جوابا عن السؤال عن سبب علته ما هو فانه لما قال انا عليل توجه ان يقال ما سبب
علتك وموجب مرضك فاجاب عنه بانه سهر دائم وليس السؤال عن سبب خاص لهذا الحكم بان يقال هل سبب علتك كذا
وكذا لا سيما السهر والحزن فانه قد ما يقال هل سبب مرضك السهر والحزن لانهما بعد اسباب المرض فعلم ان السؤال عن
السبب والنوع الثاني ان يكون السؤال عن سبب خاص للحكم السابق نحو وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء
فالجملة المؤكدة بان جواب عن السؤال عن السبب الخاص لعدم تبرية نفسه كان قيل هل النفس امارة بالسوء فقيل نعم انها
لامارة بالسوء والتاكيد دليل عن السؤال عن السبب الخاص والنوع الثالث ان لا يكون السؤال عن السبب المطلق ولا عن السبب
الخاص بل عن غيرها كقوله تعالى قالوا سلاما قال سلام فلما حكى ان الملائكة قالوا لابرهيم عليه السلام سلاما توجه ان يقال
فماذا قال ابرهيم عليه السلام في جواب الملائكة فقيل قال لهم سلام وجواب عن السؤال عن غير السبب فقوله المص وكانه نتيجة
الاحكام والصفات المتقدمة اشارة الى ان جملة اولئك على هدى من النوع الثالث من انواع الاستيناف فكانه قيل ما الفائدة

في الاتصاف بهذه الصفات فاجيب بانها الترقي عن حضيض الضلالة والخيبة الى اوج الهدى والفلاح واراد بالاحكام
ما يستفاد من قوله تعالى ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين وبالصفات ما يستفاد من قوله تعالى الذين يؤمنون بالغيب
الى اخره قوله او جواب سائل الى اخره قال اشارة الى انها من قبيل النوع الاول كانه قيل ما سبب اختصاص الموصوفين بها يكون
الكتاب هدى لهم واجيب بان الاتصاف بهذه الاوصاف سبب كان لذلك الاتصاف الاختصاص ففي هذا الوجه تنبيه
على غفلة السائل عن فضيلة تلك الاوصاف قال الشريف نور الله مرقده لا وجه للسؤال بان يقال ما بال المتقين الموصوفين
بالاوصاف المذكورة المخصوصين يكون الكتاب هدى لهم وهل هم احقاء به على تقدير ان يقع الاستيناف على قوله اولئك على هدى
لان الاوصاف التي اجريت عليهم مقتضية لذلك الاختصاص اقتضاء ظاهرا لكن السائل قد غفل عن اقتضائها له فسال عن سبب
الاختصاص ولذلك اجيب باعادة الدعوى بعينها تنبيها على ان التامل فيها يغنيه عن مؤنة السؤال قال المولى المعروف بجرد
رحمه الله لما سئل عن اختصاصهم بذلك اجيب بانه تمام الرسوخ على كمال الهدى من الله تعالى والهدى من الله ومؤيدين
من عنده فظاهر ان كونهم موفقين من الله تعالى مغاير للاختصاص المذكور وسبب له لا سيما اذا انضم اليه الفلاح الاخروي
الذي هو اعظم المطالب ثم قال فظهر بما قررنا ضعف ما قال الفاضل التفتازاني ان هذا مجرد احتمال الظهور ان ليس لهذا
السؤال زيادة توجه ولا للجواب كثير فائدة وزيادة بيان بل هو اعادة للدعوى وما قاله الشريف من انه لا وجه للسؤال
الى اخره وانت خبير بان هذا الكلام لا يدفع ما ذكره الشريف وذلك لان من تامل في كون كتاب الله تعالى هدى للمتقين
الموصوفين بتلك الصفات الكمالية فانه يعلم قطعا ان هذا هؤلاء كانوا موفقين ومؤيدين من الله تعالى فلا يحتاج
الى مؤنة السؤال الا من كان غافلا عن اقتضاء تلك الصفات لذلك المعنى وعن كونها سببا لذلك الاختصاص قوله ونظيره
اي نظير كل واحد من الاستينافين الاول على ما وقع على قوله الذين يؤمنون بالغيب الى اخر الايات والثاني ما وقع على قوله
اولئك على هدى بانه لا يكون له محل من الاعراب فان المثال المذكور نظير لكل واحد منهما من حيث ان كلا منهما في التحقيق من القسم
الابلغ وهو ما يكون باعادة صفة ما استونف عن الحديث كما في المثال المذكور لا باعادة اسمه كما اذا قيل احسنت الى زيد زيد
حقيق بالاحسان وكون الاستيناف الاول باعادة صفة ما استونف عنه الحديث ظاهر لان ما استونف عنه في الاية
هو المتقون بمنزلة زيد في المثال المذكور وقد استونف في قوله الذين يؤمنون بالغيب الى اخره بذكر صفة المتقين كما استونف
في قوله صديقك القديم بذكر صفة زيد واما كون الاستيناف الواقع على قوله اولئك على هدى باعادة وصف ما استونف
عنه فقد بينه بقوله فان اسم الاشارة ههنا كاعادة المتقين بصفاتهم المذكورة لان حق اسماء الاشارة ان يشار بها
الى مشاهد محسوس او الى ما هو منزل منزلته في التمييز والظهور ولما كانت الصفات الجارية على المتقين مميزة لهم وجاعلة
اياهم محسوسين مشاهدين وضع اولئك موضع الضمير اشارة اليهم من حيث انهم موصوفون بها كان قيل اولئك المتميزون
بتلك الصفات فيكون الكلام من قبيل ترتيب الحكم على الاوصاف المناسبة ومفيد العلية وليس في الضمير هذه الملاحظة لانه
موضوع لاحضار الذات فقط وارجاعها اليها من غير ملاحظة اوصافها وذلك لان الاشارة في صورة الضمير عقلية والعقل
ان يميز الذات عن اوصافها ويشير اليها مع قطع النظر عن اوصافها بخلاف الاشارة فانها حسية ولا شك ان الحس لا يقدر
على تميز الذات عن صفته فانك اذا اشرت الى ذات زيد مثلا فقد اشرت اليه مع صفاته فبهذا الاعتبار كانت الصفات معتبرة
في الاشارة لا في الضمير قوله لما فيه اي من بيان المقتضي اي كما في الاستيناف باعادة الصفة بيان المقتضي الحكم وهو الوصف
المناسب فان ترتب الحكم على الوصف المناسب ايذان بان ذات الوصف هو الموجب للحكم قيل ليس في المثال اعادة صفة
المستانف عنه لان زيدا في المثال المذكور لم يذكر بصفات حتى يعادها فالمثال الجيد المناسب للمثل فالاولى ان يمثل بنحو احسنت
الى زيد الكريم الفاضل ذلك الموصوف بتلك الصفات خليق بالاحسان اللهم الا ان يقال المراد باعادة صفته اعادة ذكره
بذكر صفته كما ان المراد باعادة اسمه اعادة ذكره بذكر اسمه من غير ان يتعرض لشيء من صفاته انتهى ويمكن ان يقال ان زيدا في المثال
المذكور مذكور مع بعض صفاته حكما فانه لما كان مشهورا بكونه صديقا قديما للمخاطب صار بحيث كلما ذكر اسمه ينتقل السامع
الى الوصف المذكور فكان كانه ذكر اسمه مع بعض صفاته التي هي مبنى الاحسان فكان المثال المذكور نظيرا للاية من حيث

ان المستانف عنه مذكور فى كلاميهما بالاوصاف المناسبة للحكم ووقع الاستيناف فيهما باعادة صفته لكن تلك الصفات فى
الاية مذكورة صريحا فى جانب المستانف عنه ومذكورة حكما فى جانب الاستيناف وفى النظر كان الامر بالعكس قوله ومعنى الاستعلا
فى على هدى انما قال معنى الاستعلاء دون معنى لان مقصوده من هذا الكلام بيان ان كلمة على فى الاية ليست مثلها فى قولك زيد
على الفرس وعلى السطح بل هى استعارة تبعية شبه تمسك المتقين بالهدى باستعلاء الراكب على مركوبه فى التمكن والاستقرار
فاستعير له الحرف الموضوع الاستعلاء وقد تقرر فى موضعه ان الاستعارة فى الحرف تقع اولا فى متعلق معناه كالاستعلاء و
والظرفية والابتداء مثلا ثم تسرى الى الحرف بتبعية فيشبه شئ من المعانى بذلك المتعلق ثم يطلق اسم المشبه به على طريق الاستعارة
الاصلية ثم يعبر عن الاسم المستعار بلفظ الحرف فيكون استعارة قال صاحب المفتاح بمتعلقات معانى الحروف ما يعرف به
عنها عند تفسير معانيها مثل قولنا من معناها ابتداء الغاية وفى معناها الظرفية وكى معناها الغرض فهذه ليست معانى
الحروف والالما كانت حروفا بل واغاهى متعلقات لمعان لمعانيها اى اذا افادت هذه الحروف معانى رجع تلك المعانى الى هذه
بنوع استلزام قوله تمثيل تمكنهم الى اخره اى ليس المراد بعلى ههنا الاستعلا على الهدى حقيقة بل تشبيه حالهم فى تمسكهم بالهدى
واستقرارهم عليه بحال من اعتلى الشئ وركبه وتصوير المشبه اعنى تمكنهم من الهدى بصورة المشبه وهو الاعتلاء الحقيقى على الشئ
فان الاستعارة تصور المشبه بصورة المشبه به وابراز الوجه الشبه فى جانب المشبه به مبالغة فى شانه قيل فانك اذا
قلت رايت اسدا يرمى فقد صورة المشبه وسخافته بصورة الاسد وخزانة فكذلك فى الاية صور تمكنهم من الهدى وتمسكهم
به واستقرارهم عليه بصورة الاستعلاء الراكب فى التمكن والاستقرار فاستعير له الحرف الموضوع للظرفية فى قوله تعالى ولاصلبنكم
فى جذوع النخل قوله تعالى على هدى يحتمل وجهين اخرين غير هذا الوجه الاول ان تشبه هيئة منتزعة من المتقى والهدى وتمسك
به بالهيئة المنتزعة من الراكب والمركوب واعتلائه عليه فيكون هناك استعارة تمثيلية تركب كل واحد من طرفيها لكن لم يصرح
من الالفاظ التى هى بازاء المشبه به الا بكلمة على فان مدلولها هو العمدة فى تلك الهيئة وما عداه تبع له يلاحظ معه فى ضمن
الفاظ منوية وان لم تكن مقدرة فى نظم الكلام فلا يكون فى على استعارة بل تبقى على حالها قبل الاستعارة والثانى ان تشبه
الهدى بالمركوب على طريق الاستعارة بالكناية وتجعل كلمة على قرينة لها كذا قال الشريف المحقق فى حواشى الكشاف والبحث
له عرض عريض يعجز عن احاطته نطاق الاخوان قوله وقد صرحوا به لما لزم من كون كلمة على فى الاية مستعارة للتمسك بالهدى
والاستقرار عليه ان يشبه الهدى ونحوه بالمركوب وكان يتبادر بعض الاذهان الى استبعاده ازاله بان ذلك شايع متعارف
بين العموم صرحوا به فى مواضع عديدة وانه فى الاية ضمنى غير مصرح به وذلك نحو قولهم امطى الجهل والغرى غاية ان جعل من
قولك ركب مطا الجهل استعارة بالكناية بان شبه الجهل بالمطية وخيل بتعلق الركوب به وان كان فى قوة قولك اتخذ الجهل
مطية كان تشبيها فانك اذا قلت الجهل مطية كان تشبيها بليغا بمعنى كالمطية فاتخاذه مطية يكون بمعنى اتخاذه كالمطية
واياما كان تشبيه الجهل بالمطية مقصود من الكلام وهو المراد من كونه مصرحا به بخلاف تشبيه الهدى بالمركوب فانه غير
مقصود من الكلام بل هو امر يتبع تشبيه التمسك بالهدى والاستقرار عليه بالاعتلاء عليه ونحو قولهم اقتعد غارب الهوى
فانه شبه فيه الهوى بالمطية على طريق الاستعارة المكنية وخيل باثبات الغارب له ورشح بذكر الاقتعاد الملايم للمشبه
ومعناه ركب الهوى لان القعود فى غارب الدابة عين الركوب عليها والغارب ظهر الدابة ما بين الشام والعنق ومنه حبلك
على غاربك اى اذهبى حيث شئت قوله وذلك اى التمكن من الهدى والاستقرار عليه انما يحصل باستفراغ الفكر ليحصل
كمال القوة النظرية وبالمواظبة على محاسبة النفس فى العمل ليحصل كمال القوة العملية قال الامام وتحقيق القول فى كونهم
على الهدى تمسكهم بموجب الدليل لان الواجب على التمسك بالدليل ان يدوم على ذلك ويحرسه عن المطاعن والشبه فكانه تعالى
لما مدحهم بالايمان بما انزل اليه اولا مدحهم بالاقامة على ذلك والمواظبة على حراسته عن الشبه ثانيا وذلك واجب على المكلف
لانه اذا كان متشددا فى الدين خائفا وجلا فلا بد من ان يحاسب نفسه فى علمه وعمله ويتامل حاله فيهما فاذا كان حرس
نفسه عن الاخلال به كان ممدوحا بانه على هدى وبصيرة قوله ولا يبلغ كنهه على صيغة المجهول وقدر الشئ مبلغه اى لا
يبلغ احد حقيقته ولا يصل مبلغه ومرتبته ونظيره فى كون التنكير للتعظيم قول الهذلى خويلد بن مرة يرثى خالد بن زهير

وكان رجلا عظيم القدر قد قتل واقامت الطير عليه ولزمته تاكله فاستعظم الشاعر لحمه حيث نكره وسبب تعظم اللحم استعظم الطير
الواقعة عليه حيث اقسم به وليس لابيها شرف يستحق به لان يقسم به سوى كونه ابا لها فتعظيم ابيها راجع الى تعظيم نفس
الطير وتعظيم اللحم راجع الى تعظيم خالد وكلمة لا فى قوله فلا وابى الطير زائدة فى اول القسم كما فى لا اقسم ويحتمل ان تكون زائدة بل
تكون ردا للكلام سابق فليس الامر كما زعمت وقوله لقد وقعت جواب للقسم والخطاب للطير على طريق الالتفات من الغيبة الى الخطاب
واصل ابى فى ابى الطير ابين سقطت نونه بالاضافة وذكرها بالكيفية مما يدل على التعظيم ايضا والمربه بمعنى الواقعة اللازمة
من ارب بالمكان اى اقام به ولزم والجار ان اعنى الباء وعلى متعلقا بالمربة ومن البديع ان يكون القسم مناسبا للمقسم عليه كقوله
ابى تمام وثناياك انها اغريض ولآل توم وبرق وميض الاغريض البرد وقيل الطلع والتوم حب يعمل من الفضة كالدر الواحدة
تومة والوميض اللامع ذكره المص فى اول سورة الزخرف قوله تعالى حم والكتاب المبين انا جعلناه قرانا عربيا نقل عن صاحب
الكشاف وانه كان يقول فى حق بيت الهذلى ما افصحك يا بيت قوله واكد تعظيمه بان الله مانحه كانه دفع لما يتوهم من ان
الهدى لا يكون الا من الله تعالى فما فائدة قوله من ربهم فاجاب بان فائدته تاكيد التعظيم المستفاد من تنكير هدى فان
تعظيم الشئ كما يستفاد من الاضافة الى الله تعالى فى نحو بيت الله وناقة الله يستفاد ايضا من اسناده اليه تعالى كما يقال فلان
مؤيد من عند الله وله فضل من ربه والتوفيق هو اللطف الداعى الى اعمال الخير كما ان العصمة هى اللطف الزاجر عن اعمال الشر قوله
وقد ادغمت النون فى الراء فى قوله من ربهم قال الشريف المحقق رحمه الله المشهور عند القراء ان لا غنة مع اللام والراء وقد
روت عنهم بعض الروايات الغنة معهما ولا نزاع فى جوازها بحسب العربية انتهى اى لا نزاع فى جوازها عند اهل العربية وانما
النزاع فى وقوعها فى قراءة القران اختلف القراء فيه والمشهور تركها قوله كرر فيه اسم الاشارة تنبيها على ان اتصافهم بتلك
الصفات يقتضى كل واحد من الاثرتين اى من الخصلتين اللتين استبد المتقون الموصوفون بالصفات المذكورة بكل واحدة منهما
وتفردوا فان الاثرة بفتح الهمزة والتاء اسم لما يستبد به المرء ويتقدم على من عداه من استاثر بالشئ استبد به وتفرد وتميز
عن غيره بسببه والمراد بالاثرتين تمسكهم بالاثرتين من الهدى فى الدنيا وفوزهم بالفلاح فى العقبى ووجه التنبيه ما مر من
ان ترتيب الحكم على الاشارة بمنزلة ترتيبه على الموصوف لما سبق المشعر بالعلية فترتيب كل واحد من الاثرتين على اسم الاشارة
بمنزلة ترتيبه على الموصوف من حيث انه موصوف يشعر بان اتصافه بتلك الصفات علة مقتضية لكل واحدة منهما لان تكرير
العلة يدل على تعدد المعلول ولو لم يكرر لربما فهم ان ذلك الاتصاف انما يقتضى المعطوف عليه دون المعطوف فكرر اولئك
تنبيها على الاتصاف بها يقتضى المعطوف عليه يقتضى المعطوف ايضا والفائدة الثانية لتكرير الاشارة التنبيه على ان كل
واحدة من الاثرتين كافية فى تميزهم فلو لم يكرر اولئك لربما فهم تميزهم واختصاصهم بالمجموع لا بكل واحدة منهم قال المعرف
بجسر رحمه الله اقول هذا الوجه اذا افاد مجرد تعريف المسند اليه التخصيص فى الجملة الاولى ايضا وهو مختلف فيه فكانه تبع صاحب
الكشاف لانه قايل بالحصر فى الله يبسط الرزق والله يستهزئ بهم ونحوه ذلك انتهى كلام ويمكن ان يقال كون التكرير تنبيها
على ان كل واحدة من الاثرتين وهما الهدى والفلاح كافية فى تميزهم بها عن غيرهم ليس لاجل استلزام تعريف المسند اليه فى كل
واحدة من الجملتين وانه بحسب التخصيص بل لاجل ان ترتب الحكم على اسم الاشارة بمنزلة ترتيبه على الاوصاف التى هى علة الحكم
فبالضرورة ينفى الحكم بانتفائها فتميزهم بالاثرتين انما هو لتميزهم بالاوصاف التى هى علة لكل واحدة منهما فان ما اجرى على
المتقين من الصفات علة مقتضية لتمكينهم من الهدى فى الدنيا واستحقاقهم لفلاحهم فى العقبى ينتفى كل واحد منهما بانتفائها
فتميزهم بالاثرتين فانه ان انتفى الايمان يكون كافرا وان انتفى الاعمال البدنية والمالية يكون فاسقا وعلى التقديرين لا يكون على هدى
ولا يستحق الفلاح ايضا فظهر بهذا ان ذكر اولئك اولا يكون تنبيها على ان من تميز بما هو علة للهدى فهو متميز بالهدى عن غيره
وان ذكره ثانيا يكون تنبيها على ان من تميز بما هو علة للفلاح فهو متميز عن غيره بنفس الفلاح مع قطع النظر عن تقديم المسند
اليه وتعريفه قوله لاختلاف مفهوم الجملتين ها هنا فان الجملة الحاكمة عليهم بانهم على هدى اى متمسكون بهداية الله تعالى
اياهم ودلالته على ما توصلهم الى المطلوب مغايرة للجملة الحاكمة عليهم بالفلاح بحيث ليس بينهما كمال الانقطاع لما بينهما من المناسبة
اى لا يوجب كمال الاتصال فان الفلاح وهو الفوز بالمطلوب انما يحصل فى العقبى والهدى هو الدلالة على ما يوصل الى المطلوب والا هذا

وسلوك الصراط المستقيم الموصل انما هو فى الدنيا فتمايزان فى التعقل والوجود لكنهما متناسبان من حيث كون احدهما نتيجة للاخر
فكان بين الجملتين التوسط بين الكمالين فلذلك عطفت الثانية على الاولى بالواو والجامعة البينة عن تغاير المعطوفين من وجه اخر
بخلاف قوله تعالى اولئك كالانعام مع قوله هم الغافلون فانهما وان اختلفا بحسب اللفظ والمفهوم لكنهما قد اتحد بحسب المقصود
والمال اذ لا معنى للتشبيه بالانعام الا المبالغة فى الغفلة فكانت الجملة الثانية مؤكدة للاولى فلم يكن للعطف وجه لتحقق كمال الاتصال
بينهما قوله وهم فصل لم يقل ضمير فصل لانه اختلف فيه فقال بعض النحاة انه اسم ملولا محل له من الاعراب وقال بعض البصريين
انه حرف استبعادا لخلو الاسم عن الاعراب لفظا ومحلا ولانه لما كان الغرض المهم من اتيانه دفع التباس الجزء الذى بعده بالصفة
فانك اذا قلت زيد العالم واولئك هم المفلحون بدونهم جاز ان يتوهم السامع ان العالم والمفلحون صفة للمبتدا فينتظر الخبر
فجيئ بالفصل ليتعين انه خبر لا صفة لان الضمير لا يوصف فكان مفيد المعنى فى غيره فكان حرفا لا اسما ومن جعله اسما
لا يجعله مبتدا حقيقة بناء على انه لو كان كذلك ينتصب ما بعده فى نحو ظننت زيدا هو القائم وبعض العرب يجعله
مبتدا ما بعده خبره فلا ينصب ما بعده فى باب كان وباب علمت وعليه ما نقله فى غير السبعة ولكن كانوا هم الظالمون وان
ترنى انا اقل بالرفع فيهما وقوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على الفطرة حتى يكون ابواه هما اللذان يهودانه وينصرانه
وروى هم الذين والفرق بين كونه مبتدا وبين كونه فصلا هو انه على تقدير كونه مبتدا يكون ملحوظا اصالة ويكون مسندا اليه
قصدا وعلى تقدير كونه فصلا يكون ملحوظا بالتبع ويكون عبارة عن النسبة الحكمية المقصودة بين بين وذكر المص لكلمة هم
على تقدير كونه فصلا لا مبتدا ثلاث فوائد الاولى على ان المذكور بعدها خبر لما قبلها لا نعت له ولذلك يسمى فصلا والثانية
تاكيد النسبة الرابطة لما فيه من الدلالة على تقوية الربط حتى قال الحكيم ابو نصر الفارابى معنى قولنا زيد هو للعلم زيد يتسند
لا عا علمت والثالثة الدلالة على قصر المسند على المسند اليه وتخصيصه به بشهادة الاستعمال فى مثل ان الله هو الرزاق
وكنت انت الرقيب عليهم قد تقرر فى علم المعانى انه انما يفيد التخصيص اذا لم يكن الخبر معرفا باللام سواء كان اسما منكرا او فعلا
او ظرفا نحو زيد هو افضل من عمرو وزيد هو يقاوم الاسد وزيد هو فى الدار قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى الم يعلموا ان الله
هو يقبل التوبة هو التخصيص واما اذا كان معرفا فالتخصيص يحصل من التعريف ويكون الفصل لمجرد تاكيده فان الجزء المعرف
باللام يفيد التخصيص سواء كان المبتدا معرفا بلام الجنس كقوله صلى الله عليه وسلم الكرم التقوى والحسب المال والدين النصيحة
لا كرم الا التقوى ولا حسب الا المال ولا دين الا النصيحة لان المعنى كل الكرم التقوى او لم يكن المبتدا معرفا باللام وكان اللام
فى الحسب للجنس نحو انت العزيز الكريم اى لا عزيز الا انت او للعهد نحو رايت كريما وانت الكريم اى انت ذلك الكريم لا غيرك والظاهر
ان مراد القوم بقولهم ان الفصل لا يفيد التخصيص اذا كان الخبر معرفا باللام انه لا يفيده ابتدا وقصدا وانما يفيده تاكيدا
وتبعا وذلك لا ينافى قول المص انه يفيد التخصيص ومبتدا عطف على قوله فصل قوله كانه الذى انفتحت له وجوه الظفر اشارة
الى وجه تسمية الفائز بالمطلوب مفلحا مع ان الفلح فى الاصل بمعنى الفتح فى الشق ولهذا يسمى الزراع فلاحا ويقال فلحت
الارض اى شققتها للحرث ويقال الحديد بفلح اى يشق ويقطع وقوله انفتحت يدل على ان همزة افلح للصيرورة ويحتمل ان يكون
افلح بمعنى فلح لان افعل كثيرا ما يكونان بمعنى مثل اخلق الثوب وخلق اذا بلى وفلق بمعنى شق فلذا اى قطع وفلى اى فرق
الشى لطلب القمل وفى الصحاح الفلح الظفر والفوز والفلج بالتحريك تباعد ما بين الثنايا والرباعيات يقال رجل افلج
الاسنان ورجل مفلج الثنايا اى منفرجا وهو خلاف متراص الاسنان قوله وتعريف المفلحين الى اخره ذكر له وجهين الاول
ان يكون اللام فيه للعهد الخارجى بان يكون عند المخاطبين طائفة معهودة معلومة بانهم المفلحون فاذا قيل لهم ان الكتاب
هدى المتقين وقع فى ذهنهم طلب الحكم على المتقين المذكورين بانهم عين المعلومين بالافلاح اهلا فلان كل واحد من المتقين
والمفلحين وان كان معلوما عند المخاطب لكنه مع ذلك يجوز ان يكون الموصوف بالتقوى مغايرا للموصوف بالفلاح فى الاخرة
بالذات ولا يعلم ان المتقين اهم المفلحون ام لا فان كون المسند والمسند اليه معرضين لا يستلزم معلومية النسبة بينهما
بالوقوع او اللاوقوع كما فى قولك زيد اخوك فصح ما قلنا انه اذا قيل هدى للمتقين وقع فى ذهن المخاطب طلب الحكم على المتقين
بانهم هم الذين بلغنا انهم المفلحون فى الاخرة او لا فبين لهم انهم المفلحون وليس المعنى انه يقع فى ذهنه طلب تعيين ان

المفلحين المعلومين لنا بهذا الوصف من هم كما يتوهم من ظاهر لفظ الكشاف اذ الجواب ح المفلحون هم واولئك المتقون ثم
جعل لفظ هم فصلا يعتبر فيه قصر المسند على المسند اليه افراد فعا لتوهم الشركة بان يتوهم المعهودين بالفلاح فى الاخرة
بينا ولغير المتقين ايضا وان لم يحصل فصلا بل كان مبتدا وما بعده خبره والجملة خبرا ولذلك لم يعتبر القصر بل يكون الكلام
لمجرد الحكم عليهم بانهم المعهودين بالفلاح والوجه الثانى ان يكون اللام لتعريف الجنس المسمى تعريف الحقيقة والمشهور
ان الخبر المعرف بلام الجنس مفهومه مغايرا للمبتدا منحصر فيه حقيقة لا يوجد فى غيره اصلا نحو زيد الامير اذا الحضرة الامارة
فيه ولم يكن امير سواه ومنحصر فيه ادعا بان يكون كاملا فى ذات المبتدا بحيث لا يعتد به فى غيره نحو زيد الشجاع اذا كان
زيد كاملا فى الشجاعة كانه قيل زيد كل الشجاعة وجميع افرادها وقد يقصد بالخبر المعرف بلام الجنس ادعاء ان المبتدا هو عين
ذلك الجنس متحد معه الا ان ذلك الجنس مفهوم اخر مغاير للمبتدا منحصر فيه مقصور عليه حقيقة وادعاء كما فى الاول وهذا
معنى اخر للخبر المعرف بلام الجنس غير الحصر ذكره الشيخ فى دلائل الاعجاز واختاره صاحب الكشاف لكونه ابلغ من الحصر والظاهر
ان الاية من قبيل زيد الشجاع اى كامل فى الشجاعة الا انه ابرز الكلام فى صورة توهم ان جنس الشجاعة مقصور لا يتجاوزه
الى غيره لعدم الاعتداد بشجاعة غيره لقصورها عن رتبة الكمال والمعنى اولئك هم كل افراد حقيقة المفلحين لا توجد تلك
الحقيقة فى غيرهم اذ لا اعتداد بفوز غيرهم ويمكن حمل كلام المص على ما ذكره الشيخ فالمعنى ح اولئك هم عين حقيقة المفلحين
فاللام لنفس الحقيقة من حيث هى وهو ابلغ من الاول قوله تامل كيف بنه فى محل النصب على انه مفعول تامل وقد انسلخ عنه
معنى الاستفهام وجاء بدله معنى الظرفية كانه قيل تامل فى كيفية تبيينه الله تعالى والمراد بها انه لا ينال احد سواهم بتمسكهم
بكمال الهدى فى الدنيا وبكمال الفوز والفلاح فى العقبى وقوله من وجوه شتى متعلق بقوله بنه وقوله بنا الكلام وما عطف
عليه اما مرفوع على انه خبر مبتدا محذوف واما مجرور على البدلية من وجوه شتى وقوله للتعليل تعليل متعلق بقوله بنا الكلام
فان بنا الكلام على اسم الاشارة بمنزلة اعادة الموصوف من حيث هو موصوف وترتيب الحكم على الوصف مفيد للعلية ولا يخفى
ان البنا المذكور ادخر من تلك الاعادة ووجه كونه منها على الاختصاص المذكور ان ذكر علة الحكم يفيد ثبوته بثبوتها وعدمه
وعدمها وهذا الوجه مشترك بين الجملتين والثلاثة الباقية مختصة بالثانية والوجه الثانى من وجوه التنبيه
على اختصاص المتقين بما ذكر تكرير اسم الاشارة فان بنا الكلام عليه لما افاد اختصاص الحكم الذى بنى عليه بالمشار اليه لا
اختصاص علة الحكم به فبالضرورة كان تكريره مفيد الاختصاص الفلاح بهم لاجل اختصاص علة الفلاح بهم والوجه
الثالث تعريف الخبر وهو المفلحون ووجه كونه منبها على الاختصاص ظاهر مما مر سواء كان اللام للعهد او للجنس وعلى تقدير
كونه للجنس فاما ان يقصد الاستغراق او يقصد الاتحاد ايا ما كان فالتخصيص حاصل كما يرى والوجه الرابع توسيط الفصل
فانه يفيد التخصيص على معنى انه يوكد التخصيص المستفاد من تعريف الخبر او يوكد الحكم قوله لاظهار قدرهم يتعلق لقوله بنه
بعد ما تعلق به من وجوه شتى وهذا بالنظر الى كمالهم فى انفسهم وقوله والترغيب لاقتفاء اثرهم بالنظر الى الغير قوله وقد تمسك
به اى بالاختصاص المذكور او بما ذكر من الايات والمراد بالوعيد به المعتزلة القاطعون بوعيد الفساق قال الامام هذه الاية
يتمسك بها الوعيد به من وجهين الاول ان قوله اولئك هم المفلحون يقتضى الحصر فوجب فيمن اخل بالصلوة والزكوة ان لا يكون
مفلحا وذلك يوجب القطع على وعيد تارك الزكوة والثانى ان ترتيب الحكم على الوصف علة لذلك الحكم على الوصف علة لذلك
الحكم فيلزم ان يكون علة الفلاح هى الايمان والصلوة والزكوة فمن اخل بهذه الاشيا لم يحصل له علة الفلاح ليكون صاحب الكبيرة
غير كامل فى الفلاح ونحن نقول بموجبه وعن الثانى انه نفى السبب الواحد لا يقتضى نفى المسبب فعندنا من اسباب الفلاح عفو الله
تعالى وقد تقرر ان المقصود من انزال القران تكميل النفوس بحسب القوة النظرية لتحصيل سعادة الدارين واحراز فضيلة
الكونين وبيان مراتب السعدا ومنازل الاشقيا تشويقا لها فى التمسك باسباب الاستكمال وسلوك سبيله وتنفيرا وزجرا
عما يرديها وسبقها وتكميلها باعتبار القوة النظرية بمعرفة المبتدا والمعاد وما يتعلق بما بين الشانين وباعتبار القوة العملية
بالعمل بما يلايم نظام المعاش ونجاة المعاد وقد تبين افادة سورة الفاتحة الاشارة الى ذلك بما لا مزيد عليه واوائل هذه
السورة ايضا تفيده وذلك لان قوله هدى للمتقين اشارة الى تكميل الكتاب على الاجمال وقوله الذين يومنون بالغيب اشارة

الى تكميله بحسب القوة النظرية لان الغيب يتناول الاحكام الاستدلالية المتعلقة بذاته تعالى وصفاته واليوم الاخر واحواله
وقوله ويقيمون الصلوة اشارة الى تكميله بحسب القوة العملية بتحريضه على الاهتمام بالعبادة البدنية وقوله ومما رزقناهم ينفقون
اشارة الى تكميله بحسبها ايضا لكن بالتحريض ايضا على العبادات المالية ولما كان الاستكمال بحسب القوة النظرية اصلا يتوقف
عليه الاستكمال بحسب القوة العملية وكان الايمان بالكتب المنزلة والايقان بالاخرة اصل جميع السعادات خصهما بالذكر مع
اندراجهما فى جملة الغيب فقال والذين يؤمنون بما انزل اليك وما انزل من قبلك وبالاخرة هم يوقنون ثم اشار الى ان من حاز
تلك الصفات وفاز بالاستكمال بتلك الكمالات حصل له سعادة الدارين وسيادة الكونين حيث قال اولئك على هدى من
ربهم واولئك هم المفلحون يعنى فى العقبى من حالهم بحسب فعالهم وجميل خصالهم وترغيبا لهم فى اقتفاء آثارهم ليفوزوا بالفلاح
الذى هو اهم المطالب واعز المآرب والله يدعوا الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم قوله اهلتهم اى جعلتهم اهلا
والعتاة جمع عات من العتو وهو الطغيان ومجاوزة الحد فى الشر والفساد والمردة جمع مارد وهو المتمرد قوله لتباينهما فى الغرض
متعلق بقوله ولم يعطف ووجه تباينهما فى الغرض ان المقصود من الجملة الاولى بيان ان الكتاب الكامل متصف بغاية الكمال فى
الهداية تقريرا لكونه يقينا لا مجال فيه للشك وتحقيقا لكونه ذلك الكتاب الكامل فى جنسه المتحدى باعجازه والمقصود من الجملة
الثانية هو بيان اتصاف الكفار بالاصرار على ما هم عليه من الكفر والضلال بحيث لا يجدى فيهم الانذار فكان بين الجملتين كمال
الانقطاع بانتفاء الجامع بينهما لعدم المناسبة بين الاسمين اللذين هما المسند اليه فيهما ولا بين المسندين بخلاف قوله
تعالى ان الابرار لفى نعيم وان الفجار لفى جحيم فان المسند اليه فى احدى الجملتين مقابل وضد للمسند اليه فى الاخرى وهم يعدون
التضاد من قبيل الجامع الوهمى من وجوه المناسبة بين الجملتين المانعة لتحقق كمال الانقطاع بينهما وكون القضية الاولى مسوقة
لذكر الكتاب وبيان شانه ظاهر على تقدير كون الذين يؤمنون بالغيب جاريا على المتقين واما على تقدير كونه كلاما مبتدأ مسوقا
لوصف المؤمنين بكونهم على الهدى والفلاح فلان سبيله سبيل الاستيناف كما عرفت فيكون مبنيا على تقدير سؤال ناشئ
من قوله هدى للمتقين فيكون مندرجا فى حكمه وتابعا له فى المعنى اذ الجواب مبنى على السؤال وهو على منشائه فيكون مسوقا لذكر
الكتاب ايضا لان تابع التابع تابع وظاهر ان القضية الثانية مسوقة لشرح تمرد الكفار فثبت تباين فى الغرض على التقدير
فان قيل اذا جعل قوله والذين يؤمنون بما انزل اليك مبتدأ خبره اولئك على هدى فيكون الموصول الثانى مع خبره جملة مستقلة
فى وصف المؤمنين معطوفة على جملة هدى للمتقين باعتبار ان المقصود من الجملة المعطوفة التعريض باهل الكتاب الذين لم يؤمنوا
بالقران فكانت مناسبة للجملة الاولى فى الغرض من حيث كونهما مسوقتين لذلك الكتاب المتمردين فيه صح بذلك عطف الثانية
على الاولى ولما كانت الثانية على الا مستقلة فى وصف المؤمنين ومعطوفة على ما قبلها فليعطف عليها جملة وصف الكفار بعينا
قد سبق ان هذا الوجه مرجوح فلا جرة وان تلك الجملة تعريضية مسوقة لذكر الكتاب وبيان حكمه ولذلك حسن عطفها على ما
قبلها بخلاف هذه الجملة فانها تصريحية سيقت لبيان اصرار الكفار ولذا صدرت بان المشعرة بالاخذ فى كلام اخر فان قيل
سلمنا انها صريحة فى بيان اصرارهم لكن لا نسلم انها سيقت لذلك لم لا يجوز ان تكون مسوقة لما يدل عليه التزاما وهو عدم
كون الكتاب هدى لهم فان المدلول الالتزامى يجوز ان يساق له الكلام كما تقرر فى الاصول قلنا لان المقام يأباه فان السورة من
اولها سيقت لبيان عظم شان الكتاب ورفعة مكانه فتناسبه التصريح بالانتفاع به دون التصريح بعدم الانتفاع وسوق
الكلام له وان طابق الواقع بالنظر الى المصرين لكنه لا يلائم المقام ولا يرد الاشكال بقوله وننزل من القران ما هو شفاء ورحمة
للمؤمنين ولا يزيد الظالمين الا خسارا لان مقام هذا غير مقام ذاك فتامل قوله من الحروف لم يقل من الاحرف مع ان الموضع
موضع قلة لكونها ستة احرف والحروف جمع كثرة اتباعا للقوم فان احدهما يستعمل مكان الاخر كثيرا مجازا ثم انها تشابه
الفعل لفظا من وجهين فى عدد الحروف فانها كالفعل مركبة من ثلثة احرف فصاعدا وفى بنائها على الفتح كالماضى واما
استعمالا فمن حيث انها لا تستعمل الا داخلة على اسم كما ان الافعال كذلك واما معنى فلانها تعطى معانى الافعال من
التحقيق والتشبيه والاستدراك والتمنى والترجى قوله والمتعدى منصوب معطوف على الفعل اى وشابهت الفعل المتعدى
خاصة ولذلك اى لاجل مشابهتها الفعل صورة ومعنى اعملت اى جعلت عاملة وشابهته فى العمل ايضا توفية للشبه حقه

الا انه قدم منصوبها على مرفوعها ايذانا بكونها فرعا للفعل فى العمل وانها دخيلة فى العمل غير اصلية فيه اذ لو قدم مرفوعها على
منصوبها لحصلت التسوية بين الاصل والفرع وهو غير جائز فعكس لاظهار الفرعية فى العمل فان تقديم المنصوب على المرفوع
جائز فى الفعل لكنه عدول عن الاصل وفرع له فاعملت العمل الذى هو فرع عمل الفعل ايذانا بالفرعية العامل فى العمل قوله وهى بعد
باقية مقتضية اى والجزئية بعد دخول هذه الحروف باقية على حالها وقد كانت مقتضية الرفع قبل دخول الحرف فتبقى مقتضية له بعد
دخولها بحكم الاستصحاب وهو ابقاء الشئ على ما كان عليه سابقا فلا اثر لهذه الحروف فى رفع الخبر عند الكوفيين بل مرتفع
بما كان مرتفعا به قبل ذلك قوله لتخلفه عنها علة لقوله مشروط بتجرد الخبر عن العوامل اللفظية فان الخبرية لو كانت مقتضية للرفع
مطلقا لوجب ان يكون خبر كان مرفوعا لوجود ما فرض علة له فيه وهو الخبرية ولما تخلف الرفع عن الخبرية فى خبر كان علمنا انها ليست
مقتضية له مطلقا بل انما يقتضيه بشرط التجرد بل المقتضى له هو نفس التجرد كما اشتهر من ان العامل المعنوى هو التجرد عن العوامل
اللفظية وقد زال التجرد عن الخبرية بدخول هذه الحروف قوله ولذلك يتلقى بها القسم اى ولاجل كون فائدتها تاكيد النسبة الحكم
بين المبتدا والخبر يستقبل القسم بكلمة ان بان يجاء بجواب مصدر بها نحو والله ان زيدا قائم ولم يذكر المص مثالا لوضوحه فان فائدة
القسم ايضا تاكيد النسبة الحكمية فى الجملة المقسم عليها فيتعاضدان فى افادة الفائدة المذكورة ويقال تلقاه اى استقبله قال تعالى
اذ تلقونه بالسنتكم اى باخذه بعض عن بعض قوله ويسالونك عن ذى القرنين الى اخره مثال لقوله ويصدر بها الاجوبة قوله وقال
موسى يا فرعون الى اخره مثال لقوله وقد يذكر فى معرض الشك قوله قال المبرد الى اخره تاييد لقوله يتلقى بها القسم الخ وحصول
قول المبرد ان الكلام يلقى الى خالى الذهن عن تصور النسبة غير مؤكد والى الطالب المتردد مؤكدا استحسانا والى المنكر مؤكدا
وجوبا ويزداد التاكيد على حسب قوة الانكار وقد روى الانبارى ان ابا العباس الكندى المتفلسف ركب الى المبرد وقال
انى اجد فى كلام العرب حشوا اجد العرب تقول عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله قائم ثم تقول ان عبد الله لقائم فقال
المبرد بل المعانى مختلفة لاختلاف الالفاظ فقولهم عبد الله قائم اخبار عن قيامه وقولهم ان عبد الله قائم جواب عن سؤال
سائل وقولهم ان عبد الله لقائم جواب عن انكار منكر لقيامه قوله وتعريف الموصول اعلم ان تعريف الموصول كتعريف ذى اللام فى
انه تارة يكون للاشارة الى المعهود الخارجى لتقدم ذكره صريحا او كناية لكونه بحيث يعلمه المخاطب بالقراين وان لم يتقدم
ذكره اصلا نحو خرج الامير اذا لم يكن فى البلد الا امير واحد وتارة يكون للاشارة الى نفس الحقيقة والجنس من حيث هو هو
ومن حيث وجوده فى ضمن جميع افراده او فى ضمن بعض الافراد لا بعينه وتعريف الموصول فى الاية ان كان للعهد والمعهود
ناس باعيانهم متميزون يكونون هؤلاء اعلام الكفر ومشهورين به بحيث يتبادر الذهن اليهم عند اطلاق الذين كفروا فالامر
ظاهر اذ لا اشكال فى الاخبار عنهم بانه لا ينفعهم مع ان جميع الذين كفروا ليسوا كذلك من حيث ان بعضهم اسلموا
ونفعهم الانذار وان كان للجنس فظاهر انه لا يكون المراد به نفس الحقيقة من حيث هى لان الحكم ليس بلوازم الماهية من حيث
هى هى بل بلوازم وجودها فى الخارج فلا بد ان يكون المراد به اما الجنس من حيث وجوده فى ضمن جميع الافراد المصرين على
الكفر وغيرهم على سبيل الشمول كما يتناول اسم الجنس المحلى بلام الاستغراق فيتناول كذلك او من حيث وجوده فى ضمن الافراد
فيتناول المصرين وغيرهم على سبيل البدل وعلى التقديرين لا بد ان يخص الجنس المذكور ويخرج عنه غير المصرين بقرينة الخبر
وهو قوله سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لان هذا الحكم يختص بالمصرين على الكفر غير متناول لغيرهم فعلى الاول يكون قوله
ان الذين كفروا من قبيل اطلاق اللفظ العام المستغرق وارادة الخاص وعلى الثانى يكون من قبيل اطلاق اللفظ المطلق المتناول
لكل بعض على سبيل البدل وارادة المقيدة بعينها الاصرار من حيث ان الخبر يدل على التقييد وهو اظهر من الاول لان حمله على الاستغراق
والشمول ثم تخصيصه بالبعض بواسطة القرينة تطويل للمسافة بلا طائل مع ان الحمل على العموم يبقى بلا فائدة اصلا بخلاف
ما اذا حمل على الاطلاق واريد به بعض ما يصلح له اللفظ بقرينة اذ لا تطويل للمسافة هناك وكان المص اشار الى هذا بقوله
من صمم متناولا على الكفر حيث ترك كلمة كل ولم يقل كل من صمم كما وقع فى الكشاف تجانبا عن حمله على الاستغراق فانه انما يستفاد من
القرينة وهى ههنا يدل على عدمه قوله واصل الكفر لعل المراد باصالة المفتوح للمضموم ان المفتوح عام موضوع لمطلق الستر
والمضموم خاص موضوع لستر النعمة خاصة والمطلق اصل بالنسبة الى المقيد وكذا العام بالنسبة الى الخاص والا فالظاهر

ان كل واحد منهما لغة اصلية وفي الصحاح الكفر ضد الايمان والكفر ايضا جحود النعمة وهو ضد ظلمة الليل وسواده قال الشاعر
فوردت قبل انبلاج الفجر وابن ذكاء كامن في كفر اي فيما يواريه من سواد الليل والكافر الليل المظلم لانه يستر بظلمته كل شيء وكل شيء
غطى شيئا فقد كفره قال ابن السكيت ومنه سمي الكافر لانه يستر نعم الله تعالى قوله والكمام الثمرة اي قيل لكمام الثمر كافور وهو مبالغة
الكافر لانه يستر الطلع ويغطيه والكمام الكم بكسر الكاف فيهما والكم وعاء الطلع وغطاء النور بفتح النون قوله وفي الشرع انكار ما علم
بالضرورة مجيء الرسول صلى الله عليه وسلم اي انكار شيء من ذلك فان ما علم بالضرورة مجيئه صلى الله عليه وسلم فمن صدقه في كل ذلك
فهو مؤمن ومن لم يصدقه في كل ذلك سواء صدقه في البعض دون البعض او لم يصدقه في شيء من ذلك بل انكر كل واحد منها فهو
كافر فعلى هذا يكون بين الايمان والكفر تقابل التضاد لكونهما وجوديين ح وقيل هذا التعريف غير صادق على الكافر من الخالي عن
التصديق والتكذيب معا واعتذر بان من ما جاء به صلى الله عليه وسلم ان تصديقه واجب في كل ما جاء به فمن لم يصدقه في
شيء مما جاء به فقد كذبه في ذلك ورد بظهور المنع للفرق الظاهر بين التكذيب وعدم التصديق فالصواب ان يقال ان التقابل بين
الايمان والكفر هو تقابل العدم والملكة فان الايمان كما مر هو تصديقه صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم مجيئه به ضرورة والكفر
عدم الايمان عما من شانه ان يكون مؤمنا والكافر بهذا المعنى يتناول الخالي عن التصديق والتكذيب كما يتناول المكذب وتقييد العلم
بما جاء به صلى الله عليه وسلم بكونه ضروريا للاحتراز عما علم بالاستدلال او برواية الاحاد ككونه مما جاء به صلى الله عليه وسلم فان
منكر الاحكام الاجتهادية وما ثبت برواية الاحاد لا يكون كافرا وانما يكفر من انكر شيئا مما علم بالتواتر انه صلى الله عليه وسلم
جاء به وذهب اليه وانه من دينه كمن انكر وجود الصانع او كونه عالما قادرا مختارا او كونه واحدا منزها عن النقايص والآفات
وانكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم وصحة القران او الشرايع التي علمنا بالضرورة كونها من دينه صلى الله عليه وسلم كوجوب الصلوة
والزكوة والصوم والحج وحرمة الزنا والخمر فانه كافر لانه ترك تصديق الرسول صلى الله عليه وسلم فيما علم بالضرورة انه من دينه
واما الذي يعرف بالدليل انه من دينه مثل كونه تعالى عالما بالعلم او بذاته وانه مرئي او غير مرئي وانه خالق افعال العباد ام لا
فلم ينقل بالتواتر القاطع للعذر مجيئه صلى الله عليه وسلم باحد القولين دون الاخر بل انما يعلم صحة احد القولين وبطلان الثاني
بالاستدلال فلا جرم لم يكن انكاره والاقرار به داخلا في ماهية الايمان ولا موجبا للكفر فلاجل هذه القاعدة لا يكفر احد من هذه
الامة ولا يكفر ارباب التاويل قوله وانما عد لبس الغيار وهي قلنسوة طويلة كانت تلبس في ابتداء الاسلام وهي الان من شعار
اهل الكفر مختصة بهم وهذا القول اشارة الى سؤال وجواب تقرير السؤال ان من ارتكب هذه الامور كان كافرا بالاجماع و
ان صدق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به فيبطل عكس التعريف وتقرير الجواب ان تلك الامور
في انفسها ليست كفرا بل تدل على الكفر وعدم التعريف لان من صدقه صلى الله عليه وسلم لا يجترئ عليها ظاهرا قال الامام في جوابه
قلنا هذه الاشياء في الحقيقة ليست كفرا لان التصديق وعدمه امر باطن لا اطلاع للخلق عليه ومن عادة الشرع انه يبني الحكم
في امثال هذه الامور على نفس المعنى لانه سبيل الى الاطلاع عليه بل يجعل لها معرفات وعلامات ظاهرة ويجعلها مدار الاحكام
الشرعية ولبس الغيار وشد الزنار من هذا الباب فان الظاهر ان من يصدق الرسول صلى الله عليه وسلم فانه لا ياتي
بهذه الافعال فحيث اتى بها دل ذلك على عدم التصديق فلا جرم فرع الشرع عليها احكام الكفر لا لانها في انفسها كفر فان
قيل لو جعل ترك المامور به وارتكاب المنهي عنه علامة للتكذيب نازلة منزلته لزم ان يبطل طرد التعريف بغير الكفر لصدقه على
الفسق من المؤمنين قلنا يجوز ان يجعل الشارع بعض محظورات الشرع علامة للتكذيب وينزل منزلته نفس التكذيب فيحكم بكفر
من ارتكبه كشد الزنار ونحوه ولا يجعل بعضها كذلك ولا يحكم بكفر من ارتكبه كالزنا وشرب الخمر قوله واحتج المعتزلة الى اخره يعني
انهم استدلوا على حدوث القران بما جاء فيه من الاخبار بلفظ الماضي نحو قوله تعالى ان الذين كفروا انا ارسلنا نوحا انا انزلناه
في ليلة القدر ولفظ الماضي يستدعي سبق وقوع النسبة على وقت الاول وهو الازل على تقدير ان يكون كلامه تعالى ازليا لا يتصور
سبق شيء على الازل فوجب ان يكون كلامه حادثا اذ لو كان ازليا لكان الاخبار بلفظ الماضي كذبا والكذب على الله تعالى محال
فتعين ان يكون الاخبار بصيغة الماضي مسبوقا بوقوع النسبة ولا شك ان المسبوق بغيره مسبوق بالعدم فيكون حادثا
فيكون كلام الله تعالى حادثا سواء كان عبارة عن هذه الحروف والاصوات او كان شيئا اخر واجيب بان الكلام الازلي

في لا يستدعي كونه مسبوقا بوقوع النسبة لان كلامه في الازل لا يتصف بكونه ماضيا او حالا او مستقبلا لعدم الزمان فيه
وانما يتصف بذلك فيما لا يزال بحسب التعلقات وحدوث الازمنة والاوقات غاية ما في الباب ان يلزم حدوث التعلق لا
يقتضي الكلام المتعلق كما في العلم بعينه فان الله تعالى كان في الازل عالما بان العالم سيوجد فلما اوجده انقلب العلم بانه
سيوجد علما بانه قد وجد ولم يلزم من حدوث تعلقه بكونه قد وجد حدوث علم الله تعالى فلم لا يجوز ايضا ان يقال ان خبر
الله تعالى في الازل كان خبرا بانهم سيكفرون فلما وجد كفرهم صار ذلك الخبر خبرا عن انهم قد كفروا ولم يلزم من حدوث
تعلق ذلك الخبر بتحقق الكفر منهم حدوث خبر الله تعالى ولا يخفى ان المعتزلة بنوا احتجاجهم حدوث كلام الله تعالى على ما
ذهبوا اليه من ان كلام الله تعالى عبارة عن الالفاظ المركبة من الحروف والاصوات ودلائل حدوثها كثيرة انها اعراض حادثة
مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض ضرورة امتناع التكلم بالحرف الثاني بدون انقضاء الحرف الاول ومنها ما
ذكروه من اشتمالها على صيغ الماضي المسبوقة بغيرها والحنابلة وافقوا المعتزلة في ان كلامه تعالى مؤلف من الاصوات والحروف
وخالفوهم حيث قالوا انه قديم بذاته حتى قال بعضهم من غاية جهله ان الجلد والغلاف ايضا قديمان والكرامية وافقوا
الحنابلة في ان كلامه حروف واصوات وسلموا انها حادثة ولكنهم زعموا انه قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحوادث
به تعالى وكلهم اتفقوا على نفي الكلام النفسي ونحن نثبته ونقول انه قديم بذاته ونثبت الكلام اللفظي الدال على ذلك المعنى
الازلي ونقول انه حادث قائم بغير ذاته وان كلام الله اسم مشترك بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضافة كونه صفة
الله تعالى قائما بذاته وبين اللفظي الحادث ومعنى الاضافة انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليف المخلوقين فلما كان اسم كلام
الله تعالى حقيقة في كل واحد من الكلام النفسي واللفظي لا انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني لم يصح نفي كلام الله تعالى عن
النظم المؤلف بان يقال انه ليس بكلام الله تعالى ولم يلزم ايضا ان لا يكون المعجز المتحدى به حقيقة وهو النظم المؤلف
كلام الله واذا عرفت هذا التفصيل فنقول احتجاج المعتزلة على حدوث الكلام اللفظي واقامة الدليل على غير المتنازع
فيه اذ النزاع بيننا وبينهم في حدوثه وانما النزاع في اثبات الكلام النفسي ونفيه وان الجواب المذكور عن احتجاج المعتزلة
بان ما وقع في القران من صيغ الماضي المسبوقة بوقوع النسبة مبني على تعلق الخبر الازلي بتلك النسبة بعد وقوعها ولا يلزم
من حدوث التعلق وحدوث الكلام المتعلق بالمتجدد الحادث حدوث الكلام القائم بذات الله تعالى وهو اللفظ المؤلف
من السور والايات المركبة من الحروف الغير المرتبة فان اللفظ المذكور والمعنى المدلول صفة ازلية قائمة بذاته تعالى مقالة
مفردة مخالفة لما اشتهر بين اصحابنا من حدوث الكلام اللفظي ولو كان الجواب المذكور مبنيا على ما هو المشهور لقيل القائم
بغيره تعالى لا ينافي قدم المعنى النفسي القايم بذاته تعالى وهذه المقالة منسوبة الى القاضي عضد الدين قال الشريف المحقق في
شرح المواقف واعلم ان للمص مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفقها اشار اليه في خطبة الكتاب ومحصولها
ان لفظ المعنى مقول بالاشتراك اللفظي على معنيين الاول ما يقابل اللفظ ويكون مدلولا له فيقال هذا معنى ليس بلفظ بل
مستفاد منه والثاني وانما ما يقابل العين ويكون قائما بالغير فيقال هذا معنى اي ليس بعين بل قائم بغيره فالشيخ الاشعري
لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده بالمعنى هو مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده واما العبارات
فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام حقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه ايضا لكنها ليست كلاما حقيقة
وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين
ضرورة كونه كلام الله حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطنين في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه اراد
به معنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا الا ان كل واحد منهما فيصدق عليه انه معنى اي امر قائم
بذاته تعالى فيكون صفة ازلية له تعالى وهو مكتوب في المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة
والقراءة والحفظ الحادثة لان نفس المقروء قديم وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتيب انما
هو في التلفظ بعدم بسبب عدم مساعدة الالة فالتلفظ والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث
الملفوظ جمعا بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متاخروا اصحابنا الا انه بعد التامل تعرف حقيقته

ثم كلام وهذا المحل لكلام الشيخ مما اختاره محمد شهرستانى فى كتابه المسمى نهاية الاقدام ولا شبهة فى انه اقرب الى الاحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة هذا كلام الشريف قال الفاضل التفتازانى هذا الكلام لمن يعقل لفظا قائما بالنفس غير مؤلف من الحروف المنطوقة او المخيلة المشروطة وجود بعضها بعدم البعض ولا من الاشكال المرتبة الدالة عليه ونحن لا نعقل من كلام من كلام النفس قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة فى خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفا من الفاظ مخيلة او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا انتهى قوله خبران يعنى ان مجموع قوله تعالى سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم خبران وقوله رفع بانه خبران الى اخره مع قوله او بانه خبر الى اخره بيان لطريق كون ذلك المجموع خبران ومحصوله ان هذا المجموع خبران اما بطريق ان سواء يعنى مستو وما بعده فاعله او ما بعده مبتدا وهو خبره والجملة خبران قوله سواء رفع بانه خبران وما بعده مرفوع المحل على انه فاعل سواء فان قيل ارتفاع سواء بخبرية ان مخالف لما قلت ان خبرها هو المجموع قلنا الرفع فيه رفع المجموع فان المجموع لما لم يقبل الحركة اعطوها خبره القابل كما يقال الخبر فى زيد قائم هو قائم مع ضميره لكنه لم يقبل الحركة اعطوها مجرد قائم فقالوا قائم مرفوع بالخبرية قوله نعت به اى اجرى الاستواء على الذين كفروا كما اجرى المصادر على الموصوف بها مبالغة فى اتصافه بها كانه صار عين ما قام به فان معنى قولك زيد عدل انه العدل بعينه كانه تجسم منه ثم ان اجراء المصادر على الموصوف بها قد يكون بان يجعل نعتا نحويا له كما فى قوله تعالى تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم وقوله فى اربعة ايام سواء فيمن قرأ بالجر وقد يكون بان يجعل نعتا معنويا غير تابع له فى الاعراب كما فى هذه الاية فان سواء ههنا فى موقع مستو اما خبرا عما قبله او مسندا الى ما بعده كما يسند الفعل الى فاعله وح يجب توحيده كما هو حكم المسند الى الظاهر بعده واما خبرا عما بعده فينبغى ان يثنى لكونه مسندا الى ضمير تثنية لكن ترك تثنيته رعاية لجهة المصدرية فلذلك وجد المص على الاحتمال الاولى وثناه على الثانى حيث قال اولا مستو عليهم بلفظ التوحيد وقال ثانيا مستويان عليهم بلفظ التثنية وكون ما بعده مبتدا اولى من كونه فاعل سواء لان سواء اسم ليس بصفة فتنزيله منزلة الفعل واعماله كعمل الفعل يكون تركا للظاهر من غير ضرورة وانه لا يجوز ومن المعلوم ان المراد وصف الانذار وعدم الانذار بالاستواء فوجب ان يكون سواء خبرا مقدما على المبتدا ونظيره قوله تعالى سواء محياهم ومماتهم فتكون الاية من جملة ادلة البصريين على ما ذهبوا اليه من جواز تقديم الخبر بلا نكتة على المبتدا والكوفيون لا يجوزونه كما تقرر فى النحو قوله والفعل انما يمتنع الاخبار عنه جواب عما يرد على قوله او بانه خبر لما بعده من ان قوله ءانذرتهم ام لم تنذرهم فعل والفعل يمتنع الاخبار عنه فكيف يصح كونه مرفوع المحل بالابتداء وهذا الايراد كما يرد عليه يرد على الاحتمال وهو كون ءانذرتهم ام لم تنذرهم فى محل الرفع على انه فاعل سواء فان الفعل كما يمتنع ان يكون مخبرا عنه يمتنع ان يكون مسندا اليه ايضا لان المص اراد بالمخبر عنه ما يعم المبتدا والفاعل لان الفعل لما كان خبرا كان الفاعل مخبرا عنه بالضرورة فكان ما ذكره بذلك جوابا عما يرد على الاول ايضا وسمى الفعل مع فاعله المضمر فعلا لشيوعه فى عباراتهم والا فالمخبر عنه ههنا هو الجملة لا مجرد الفعل فكما ان نفس الفعل لا يكون مخبرا عنه كذلك الجملة التى تكون نسبتها ملحوظة تفصيلا وقيل لا حاجة الى هذا الاعتذار لان الاخبار فيما نحن فيه انما هو عن الفعل واما فاعله فهو قيد للمخبر عنه لا خبر عنه والمراد من تمام ما وضع له الفعل هو مجموع ثلاثة امور احدها معنى المصدر والثانى هو النسبة المخصوصة الكائنة بين المصدر وذات الفاعل وينبغى ان يكون هذه النسبة نسبة تامة بحيث يكون الفعل مع فاعله كلاما تاما يصح السكوت عليه والثالث هو الزمان المخصوص من الازمنة الثلاثة ثم ان سبب امتناع الاخبار عن الفعل هو تلك النسبة المخصوصة فانها تقتضى صحة كون الفعل مسندا لا امتناع كونه مسندا اليه على ما هو المشهور والمراد من مطلق الحدث هو معنى المصدر مع قطع النظر عن تلك النسبة التامة المخصوصة وقوله على الاتساع متعلق بارادة مطلق الحدث فانها هى المبنية على التوسع والتجوز لا ارادة اللفظ فانها لا تجوز فيها لما ذكره المحقق التفتازانى فى تحقيق معنى اميين ان كل لفظ وضع لمعنى اسم كان ذلك اللفظ او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث دلالته على ذلك الاسم او الفعل او الحرف كما تقول فى قولنا خرج زيد من البصرة ان خرج فعل وزيدا اسم ومن حرف جر فيجعل كل واحد من الثلاثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدى لا يصير به اللفظ مشتركا ولا يفهم منه بذلك معنى مسماه انتهى وتقرير الجواب ان ءانذرتهم ام لم تنذرهم وان كان فى اللفظ

جملة فعلية استفهامية لكن فى المعنى مصدر مضاف الى الفاعل اى انذاركم وعدمه وهو مما يصح عليه ان يخبر عنه ولما ورد ان يقال ان الفعل اذا اول بالمصدر فلم عدل عنه اليه والعدول عن الحقيقة الى المجاز لا بد ان يكون لفائدة زائدة اما فى المعنى او فى اللفظ فما تلك الفائدة ههنا اجاب منه بقوله وانما عدل ههنا عن المصدر يعنى ان العدول لفائدتين احديهما معنوية والاخرى لفظية واشار الى الاولى بقوله ايهام التجدد باعتبار دخول الزمان الذى من شانه التغير والتجدد فى مفهوم الفعل فانه يؤذن باعتبار التجدد فى الحدث المقترن به فى لفظ الفعل ايهام تجدد الانذار ووقوعه وعدم نفع ذلك اصلا وهو ادل على افادة اليأس وقطع رجاء الايمان منهم بالكلية ولو قيل سواء عليهم انذارك وعدم انذارك لم يفهم المعنى المذكور وانما يدل على عدم نفع الانذار فى الجملة وانما قال ايهام التجدد لان حقيقة التجدد انما يستفاد من الفعل المستعمل فى معناه الحقيقى دون المعنى المصدرى التضمنى والظاهر ان المراد بالتجدد ليس معنى الحدوث لانه محقق لا متوهم وان اريد به الاستمرار التجددى فلفظ الماضى لا يوهمه الآن يقال الفعل المعدول اليه وان كان ماضيا الا انه بمعنى المضارع بقرينة قوله لا يؤمنون ثم اريد به مدلوله التضمنى وهو مطلق الحدث وذكر الايهام نظرا الى ظاهر الصيغة ولا سيما اريد بها مدلولها التضمنى واشار الى الثانى بقوله وحسن دخول الهمزة وام عليه ولا يحسن دخولهما على المصدر وهو مجرور معطوف على ايهام التجدد يعنى انه عدل الى الفعل لما فيه من حسن دخول الهمزة وام عليه ولا يحسن دخولهما على المصدر لما تقرر ان الاستفهام بالفعل اولى قوله لتقرير معنى الاستواء متعلق بدخول الهمزة وانما قال لتقرير معنى الاستواء ولم يقل لافادة معنى الاستواء لان اصل معنى الاستواء قد حصل فى علم المستفهم الذى قد منه مستفهم ربه وانه ءانذرتهم ام لا فهذا الاستفهام حاصل لمعنيين الاول استواء الامرين عنده وعدم رجحان احدهما على الاخر فى صحة الوقوع والثانى طلب تعيين احدهما فاجيب بام التسوية لتقرير ذلك الاستواء كما حققه الشريف ونقل عنه دخول الهمزة وام لمجرد تقرير معنى الاستواء لا لافادة اصل معنى الاستواء فان الهمزة وام وان جاز دلالتهما على معنى الاستواء ابتداء من حيث انه جزء من معناهما فانهما موضوعان للاستفهام الذى يطلب به تعيين احد الشيئين المستويين والاشياء المستوية فى علم المستفهم على معنى انه يعلم ثبوت احدهما او واحدها من غير تعيين بحيث لا يرجح عنده ثبوت واحد منهما على ثبوت الاخر بل هما متساويان عنده انما يستفهم لطلب التعيين فيكون المعطوف مع المعطوف عليه بتقدير استفهام واحد لان المجموع بمعنى اى هذين اجبنا بالتعيين لكن لما كان معنى الاستواء مستفادا من الكلام بدونهما كان دخولهما لتقرير ذلك المعنى لا لافادة ابتداء قوله فانهما جردتا الى اخره تعليل وتوضيح لوجه كون دخولهما لتقرير معنى الاستفهام يعنى ان تمام معناهما الاستفهام مع الاستواء فى علم المستفهم فانسلخ عنهما ههنا الدلالة على معنى الاستفهام وتمحضت الدلالة على مجرد الاستواء فان اللفظ المتضمن لمعنيين قد يجرد لاحدهما ويستعمل فيه وحده فتنقلب الدلالة التضمنية الى القصدية وهو المراد والتاكيد ونظيرهما فى التمحض للدلالة على بعض المعنى الاصلى حرف النداء المقدر قبل كلمة اى الموصوفة بالمعرف باللام فى قولهم اللهم اغفر لنا ايتها العصابة فان حرف النداء فى الاصل متضمن لمعنيين طلب الاقبال وتخصيص المنادى وتعيينه للنداء ثم انها تجردت هنا عن طلب الاقبال وتمحضت لمجرد معنى التخصيص كانه قيل اغفر لنا ونعنى هذه الجماعة التى هم نحن قال ابن الحاجب اعلم ان فى كلامهم جملا موضوعة لمعان فى الاصل ثم نقلوها الى معان اخر مع تجريدها عن اصل معناها وهذا فى ابواب منها قولهم سواء على اقمت ام قعدت فان اصل الهمزة مع ام سؤال عن تعيين مع التسوية بينهما ثم نقل الى الخبر بمعنى التسوية من غير سؤال ومنها قولهم ايها الرجل اصله تخصيص المنادى بطلب اقباله عليك ثم نقل الى الاختصاص مجردا عن معنى طلب الاقبال فى قولك اما انا فافعل كذا ايها الرجل انتهى كلامه اى افعل كذا مختصا بى من بين الرجال كما ان معنى قولهم اغفر لنا مختصين من بين العصائب والعصابة الجماعة من الناس واعصوصب القوم اى اجتمعوا وصاروا عصائب فان قلت لم تجرد الهمزة وام للاستواء كان الاخبار عنهما بقوله سواء تكرارا بلا طائل بمنزلة ان يقال المستويان مستويان اجيب عنه بان الاستواء المدلول بالهمزة ام هو استواء امرين فى علم المستفهم على معنى انه يعلم ان احدهما واقع لا على التعيين ولا يترجح عنده وقوع الاخر والاستواء الذى هو مدلول الخبر هو الاستواء فى الغرض الذى سبق له الكلام فى الاية هو عدم النفع فان الهمزة وام لو وقعتين بعد سواء او بعد ليت شعرى اقمت ام قعدت منقولتان عن اصل معناهما الى الاخبار بالتسوية بين مدخوليهما وكان اصل معناهما الاستفهام من المستويين فى علم المستفهم طلب التعيين

احدهما فانك لا تقول اقمت ام قعدت الا اذا استوى عندك قيام المخاطب وقعوده فتطلب بهذا السؤال التعيين ثم اذا
صدر هذا القول نحو سواء ولا ابالي تمحض الكلام للاخبار بالتسوية بان يكون موضوعا بالوضع النوعي لذلك الاخبار منقولا عن
اصل معناه فكان حق الكلام ان يقال سواء على قيامك وقعودك ولا ادرى قيامك وقعودك او لا ابالي بهما الا انه اتى بالهمزة وام
داخلتين على الجملتين تقوية للمعنى ووجه التقوية ان كلام المصدر بالهمزة وام كان في الاصل حاملا لمعنيين الاستفهام و
استواء الامرين في علم المتكلم فلما نقل الكلام الى الاخبار اضمحل احد معنى الهمزة وام ونفى الاخر وكان هذا المعنى الباقي مقررا مؤكدا
للمعنى الذى نقل اليه الكلام وجعل نجم الائمة الرضي همزة التسوية قسيما لهمزة الاستفهام حيث قال اعلم ان ام على ضربين متصل و
منفصلة فالمتصلة تختص بثلثة اشياء احدها تقدم الهمزة اما للاستفهام نحو قولك ازيد عندك ام عمرو او للتسوية نحو سواء
عليهم استغفرت لهم ام لم تستغفر لهم ثم قال بعد ورقة واما همزة التسوية وام التسوية فهما اللتان تليان قولهم سواء و
قولهم لا ابالي ومتصرفاته نحو قولك سواء على اقمت ام قعدت ولا ابالي اقام ام قعد فعند النحاة قولك اقمت ام قعدت جملتان
في تقدير مفردين معطوف احدهما على الاخر بواو العطف اي سواء على قيامك وقعودك فقيامك مسندا وقعودك عطف وسواء
اخر مقدم وقد اجاز ابو على ايضا ان يكون سواء مبتدا واقمت ام قعدت خبره كونهما في الظاهر فعلين قال ابو على انما جعل الفعلان
مع الحرفين في تاويل اسمين بينهما واو العطف لان ما بعد همزة الاستفهام وما بعد عديلها مستويان في علم المستفهم لانك
انما تقول اقمت ام قعدت اذا استوى عندك قيام المخاطب وقعوده فتطلب بهذا السؤال التعيين فلما كان للكلام استفهاما
من المستويين اقيم همزة الاستفهام وعديلتها مع ما بعدهما مقام المستويين وهما قيامك وقعودك وهذا كما اقيم لفظ النداء
مقام الاختصاص نحو انا افعل كذا ايها الرجل لجامع الاختصاص فكل منادى مختص ولا ينعكس وكل استفهام بام المتصلة تسوية
ولا ينعكس والذى يظهر لى ان سواء في مثله خبر مبتدا محذوف بتقدير الامران سواء على ثم بين الامرين بقوله اقمت ام قعدت
كما في قوله فاصبروا او لا تصبروا سواء عليكم انتهى كلام الرضي ويحتمل ان يكون قول المص دخلت الهمزة وام على الفعل التقديري
معنى الاستواء وتاكيده انهما دخلتا عليه التقدير الاستواء في علم المستفهم الذى سبق منه ان يستفهم ويسال ربه بقوله انذرتهم
ام لا مستويا عنده الامران وطالبا تعيين احدهما فقيل في جوابه سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم فان في الجواب بهمزة التسوية
تقرير الاستواء الحاصل في علم ذلك المستفهم السائل وقال الشريف المحقق الاستواء المستفاد من الهمزة وام هو الاستواء في علم
المستفهم ومن سواء هو الاستواء فيما سبق له الكلام كانه قيل المستويان في علمك مستويان في عدم الجدوى وهذا هو المراد
مما نقل عن صاحب الكشاف ان معناه ما استوى علمك فيه حتى اشتغلت به مستو في عدم التاثير كانه سال ربه انذرتهم
ام فقيل له ذلك والحاصل ان هذا سواء لا مقدرا وقع هذا عقيبه فاشير الى الاستواء في عدم ذلك المستفهم انتهى وفي قول
المص فانهما جردتا عن معنى الاستفهام اشارة الى جواب سؤالين يردان على كون ءانذرتهم ام لم تنذرهم مرفوع المحل اما فاعلا
او على الابتداء مع تقدم خبره عليه تقرير السؤال الاول ان همزة الاستفهام بها صدر الكلام فكيف يصح ان يجعل
ما بعدها فاعلا لما قبلها او مبتدا مقدم الخبر وتقرير السؤال الثاني ان الهمزة وام يطلب بهما احد الامرين المستويين وما
يتعلق به سواء اما بان يعمل فيه او بان يكون خبرا له لا يكون الا متعددا فان سواء لا يسند الا الى شيئين فصاعدا لا الى احد
الامرين وتقرير الجواب عنهما ان اقتضاهما صدر الكلام وكونهما لاحد الامرين انما على تقدير استعمالهما في معناهما الاصلي وهو
الاستفهام مع الاستواء وقد جردتا عن معنى الاستفهام فلم يبق ما بين وعليه قوله والانذار التخفيف يعني انه في اللغة مطلق
التخفيف واريد به ههنا التخفيف من عذاب الله تعالى على طريق استعمال المطلق في المقيد والتخويف منه لا يكون الا مما يؤدى
اليه ويكون سببا له قال الامام الواحدي في الوسيط الانذار الابلاغ اعلام مع تخويف فكل منذر معلم وليس كل معلم منذرا
يقال نذرته فنذر اى علم معنى الخوف وفي الصحاح الانذار الابلاغ ولا يكون الا في التخويف ونذر القوم بالعدو بكسر الذال علموا
انتهى قال الانذار اعلام العدو وضرره ويلزم التخويف منه قوله وانما اقتصر عليه اى لم يذكر البشارة لا بطريق الاقتصار عليها
بان يكون بدل التعريض بالانذار ابشرتهم ام لم تبشرهم ولا بان يذكرا معا وحصول ما ذكره في وجه الاقتصار على ذكر عدم
نفع الانذار ان عدم نفع البشارة يعلم من ذكر عدم نفع الانذار بطريق دلالة النص كما يعلم حرمة ضرب الابوين وشتمهما تاكيد

من حرمة التافيف المستفادة من عبارة قوله تعالى ولا تقل لهما اف وذلك لانه اذا لم ينفع الانذار المودى الى دفع الضرر كانت البشارة
اولى بعدم النفع وايضا التبشير المطلق منوط بصفة الايمان والذين كفروا ليسوا باهل له بل هم اهل الانذار المطلق والتبشير المعلق
بالايمان قوله وقرئ ءانذرتهم بتخفيف الهمزتين وهذه القراءة لابن عامر وعاصم وحمزة والكسائي وباقي السبعة وهم نافع وابن كثير
وابو عمرو وقرءوا بتسهيل الهمزة الاخيرة بين بين وكيفية التسهيل ان يزال من الهمزة ما فيها من رفع الصوت وتقرب من الالف الا ان
ابا عمرو ونافع في رواية قالون سهلان الثانية ويدخلان فيهما الفا لتفصل بينهما وتمنع من اجتماعهما لانها وان سهلت غير خالية
عن الثقل وان ابن كثير يسهل الثانية ولا يدخل بينهما الف الفصل لزوال ثقل الهمزة بالتليين فلم يحتج الى ما يمنع اجتماعهما وان
ورشا صاحب قالون في الرواية عن نافع اختلف اصحابه عنه في كيفية تغيير الهمزة الثانية فاصحابه المصريون رووا عنه ابدالها الفا
واصحابه البغداديون رووا عنه تسهيلها بين بين من غير ادخال الف الفصل بين الهمزتين في كلتا الروايتين وان هشام وهو احد
الراويين لابن عامر يجعل همزة الثانية على الوجهين تسهيلا وتخفيفا مع ادخال الف الفصل على التقديرين وهذا كله من رموز الشيخ
الشاطبي اذا تقرر هذا ظهر ان المراد بتخفيف الثانية تسهيلا بين بين كما يخفى فعله من بقى من ابن عامر والكوفيين وهم نافع وابن كثير
وابو عمرو وان من قرا بقلب الثانية الفا هو ورش على رواية المصريين عنه وان من قرا بتوسيط الالف بينهما مخففتين هو هشام
احد راويي ابن عامر من اصحاب التحقيق وراويه الاخر ابن ذكوان وجملة الكوفيين قرءوا بتخفيف الهمزتين من غير توسيط الف بينهما
وان من قرا بتوسيطها والثانية بين بين هو ابو عمرو وقالون وهشام فانه قد مر انه يدخل الالف سواء حقق او سهل فهذه القراءة
الخمسة من السبعة وهي تحقيق الهمزتين بتوسيط الالف بينهما وبغير توسيطها وتخفيف الثانية بتوسيط الالف وبغير توسيطها وقلب
الثانية الفا وهي لورش في رواية المصريين عنه وتخفيفها بلا توسيط الالف قراءة الكوفيين وابن ذكوان وتخفيفهما مع التوسيط
قراءة هشام في احد الوجهين عنه وتخفيف الثانية بلا توسيط ابن كثير وكذا لورش في رواية البغداديين عنه وتخفيفها مع التوسيط
لابي عمرو وقالون قوله وقلبها الفا لحن اى خروج من كلام العرب من وجهين الاول ان قلب الهمزة المتحركة المفتوح ما قبلها الفا ليس
طريقا لتخفيفها عندهم فان طريق تخفيفها جعلها بين بين واما قلبها الفا فهو طريق تخفيف الهمزة الساكنة المفتوح ما قبلها كهمزة
راس والثاني انه اقدام على جمع الساكنين على غير حده لان الساكن الثاني غير مدغم وقد اجيب عن الاول بان الهمزة المتحركة قد انقلب
الفا على الشذوذ كما نقل عن القراء السبعة منهم من قرا منساته وكقول حسان رض سالت هذيل رسول الله بما قالت ولم يصب وكقول
الفرزدق مضت بمسلة البغال عشية فارعى فزارة لا هناك المرتع فاصل الاول منساته واصل الثاني سالت واصل الثالث لا
هناك واذا ثبت مثله في كلام الفصحاء ونقل عمن ثبت عصمته عن الغلط يجب القبول والقراء اعدل من النحاة فيترجح ما نقل عنهم
على قول النحاة وعن الثاني بان من يقلبها الفا يشبع الالف مقدارا زائدا على مقدار الالف ليكون ذلك المد فاصلا بين الساكنين
ويقوم مقام الحركة وذكر ابن الحاجب في وجه من قرا محياي باسكان الياء وصلا هذا المعنى واعترض على نسبة هذه القراءة الى
اللحن بانها طعن فيما هو من القراءات السبع الثابتة بالتواتر وهو كفر واجيب بمنع كونه كفرا لان التواتر ما نقل بين دفتى المصحف الامام
والتخفيف بالقلب ونحوه كالمد والامالة والاظهار والترقيق وجعل الهمزة بين بين من باب الاداء وذلك ليس بمتواتر فلا يكون
الطعن فيما هو من قبيل الاداء كفرا وقيل انه ليس طعنا في القراءة بل في الرواة قوله وبحذف الاستفهامية هذه القراءة وما بعدها
من الشواذ قال ابن جني قرا ابن محيصن بهمزة واحدة على لفظ الخبر وهمزة الاستفهام مرادة لكن حذفها تخفيفا القيام ما يدل عليها
وهو كلمة ام لانها تعادل همزة الاستفهام وانما جعل المحذوف همزة الاستفهام لكثرة حذفها ومنه بيت الكشاف لعمرى ما ادرى
وان كنت داريا بسبع رمين الجمر ام بثمان اى ابسبع بخلاف همزة الافعال فانه لم يثبت حذفها في الماضي قوله وبحذفها والقاء
حركتها على الساكن قبلها قال صاحب الكشاف وبحذف حرف الاستفهام وبحذفه والقاء حركته على الساكن قبله كما قرئ قد افلح
قال المحقق التفتازاني الظاهر ان ضمير حركته ايضا لحرف الاستفهام حتى تكون القراءة عليهم انذرتهم بفتح الميم وابتداء انذرتهم
بفتح الهمزة لكن لما لم توجد هذه القراءة ولم يكن هذا مثل قد افلح بفتح الدال وسكون الفاء ذهب الجمهور الى ان ضمير حركته للحرف
الاخر اعني الهمزة الثانية لتكون القراءة عليهم انذرتهم بفتح الميم وسكون النون من غير همزة اصلا لكن هذه القراءة ايضا مما لا
توجد ولا العبارة تدل عليه انتهى كلامه وقال المعروف بخسرو وانت خبير بان عبارة المص نص في الاول فيقوى عليه الاشكال

ويمكن دفعه بان ذكر بعض شراح الكشاف فمبنى على ما نقل عن الامام السجاوندى انه قال اذا كان الساكن قبل الهمزة ميم الجمع نحو عليكم انفسكم
فلا خلاف فى تحقيق مثل هذه الهمزة فى الوقف عندنا فظنوا ان لا نقل فى نقل حركة الهمزة الى ميم الجمع ولم يقفوا على نقل الامام ابى شامة
فى شرح الشاطبية عن الامام ابن مهران انه ذكر فى كتاب له قصره على معرفة مذهب حمزة فى الهمزة وقال فى الهمزة بعد ميم الجمع لحمزة
مذاهب احدها وهو الاحسن نقل حركة الهمزة اليها مطلقا نضم تارة وتفتح تارة وتكسر تارة نحو ومنهم اميون سواء عليهم
استغفرت لهم ذلك احرى والثانى انها تضم مطلقا وان كانت الهمزة مفتوحة او مكسورة حذرا من تحريك الميم بغير حركتها الاصلية
والثالثة ان تنقل فى الضم والكسر دون الفتح لئلا يشتبه اللفظ بالتثنية وان كانت الهمزة قبلها همزة وهما متفقان ومختلفان
اسهل الثانية وفى نحو اانذرتهم تنقل الاولى وتسهل الثانية الى هنا كلامه وبهذا تظهر صحة ما اختاره المص قوله جملة مفسرة لاجمال
ما قبلها فيما فيه الاستواء فان الحكم عليهم بالاستواء الامرين عندهم مجمل فى حق ما فيه الاستواء فى شئ هو فى النظر الى نفس مفهوم اللفظ
مع قطع النظر كونه فى مقام الاخبار عن الكفار رغا ثنا اذا لوحظ ذلك لا يبقى الاجمال والجملة المفسرة لما قبلها لا محل لها من الاعراب عند
الجمهور صرح به ابن هشام فى معنى اللبيب او حال موكدة اى عن ضمير عليهم فانه لرجوعه الى الكفار يفهم مما قبل هذه الجملة معنى عدم
الايمان فتكون هى موكدة لما قبلها كانه قيل لا ينفعهم الانذار حال كونهم لا يومنون قوله او بدل عما قبلها الظاهر انه اراد انها
بدل الكل من الكل من خبر ان الذين كفروا وهو قوله سواء عليهم ءانذرتهم والبدل لابد ان يكون او فى تيادية المراد من المبدل منه
والامر فيما نحن فيه كذلك لان المراد الذى سيق له الكلام هو بيان عدم حصول الايمان منهم اصلا وقوله لا يومنون اوفى
بتادية هذا المراد لانه يدل على عدم حصول الايمان منهم مطابقة بخلاف ما قبله فانه يدل عليه بالالتزام ولا شك ان ما يدل
على المراد بالمطابقة اوفى بتادية بتادية مما يدل عليه بالالتزام قوله او خبر ان والجملة قبلها اعتراض فيه اشارة الى ان هذا الوجه
مبنى على ان يكون ما قبله جملة لا يومنون جملة بان يكون سواء مع ما بعده خبرا ومبتدا الا ان يكون فى تقدير اسم الفاعل مع فاعله
فانه ح لا يكون جملة فلا يكون اعتراضا لان الاعتراض عند الجمهور ان يورد فى اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى جملة لا محل
لها من الاعراب لنكتة سوى رفع الابهام وجوزه بعضهم كونه لدفع الابهام وبعضهم كونه فى اخر الكلام واما اشتراط كونه للتاكيد
فمما لم يسمعه كذا فى الحواشى السعدية على الكشاف والجملة المعترضة ههنا قد اتى بها فى اثناء كلام واحد هو مجموع اسم ان وخبره الذين
لا يومنون والمراد بالحكم ههنا هو الحكم بانهم لا يومنون والمراد بعلة الحكم عدم نفع الانذار لهم لقساوة قلبهم لشدة عنادهم فهو
علة لعدم ايمانهم واعترض على كون الجملة التى وقعت قبل لا يومنون معترضة بانه يستلزم كون ما هو اى هو فى افادة غرض الذى
سيق الكلام له مستغنى عنه وما هو اضعف فيها عمدة فان قوله سواء عليهم الى اخره اقوى واظهر فى افادة ما سيق الكلام من
قوله لا يومنون وذلك لان الغرض المسوق له الكلام بيان قساوة قلبهم وشدة انهماكهم فى قضاء الشهوات النفس ومقتضيات
الطبيعة بحيث لا يلقون السمع الى من يدعوهم الى الكمال الروحانى والسعادة الابدية بالتحلى بحلية الايمان والطاعة فلا ينفع فيهم
الهدى والدعوة الى الحق ولا تغنى عنهم الايات والنذر وقوله سواء عليهم اقوى فى افادة هذا الغرض لان قوله لا يومنون انما يدل
على نفى نفع الانذار واثره قوله سواء عليهم حكم بالتسوية بين وجود الانذار وعدمه فهو ادل على نفى اثره لانه تحقيق لانتفاء الاثر
تنبيها علة الايمان لان التسوية بين الانذار وعدمه فى معنى عدم الانذار هذا توضيح ما فى الحواشى الشريفية ولا يخفى ان المقصود
الاصلى من الكلام بيان انهم لا يومنون والجملة التى قبله علة له فهى مستغنى عنه فى بيان هذا المقصود وان كانت علة له فى
نفس الامر مما ذكره المص يدفع الاعتراض المذكور قوله فلو امنوا انقلب خبره كذبا الى اخره يعنى ان ايمانهم لوجهين الاول لو امنوا لزم
ان يكون خبر الله تعالى انهم لا يومنون خبرا كاذبا وعلمه بذلك جهلا والكذب والجهل محال على الله تعالى والمستلزم للمحال محال
ايضا فصدوره منهم فى الايمان محال فالتكليف به تكليف بالمحال وبيانه انه تعالى كلف هؤلاء الذين اخبر عنهم لا يومنون قط
بالايمان والايمان يعتبر فيه تصديق الله تعالى فى كل ما اخبر عنه ومما اخبر عنه انهم لا يومنون قط فقد صاروا مكلفين بان
يومنوا بانهم لا يومنون قط وهذا تكليف لجمع بين النفى والاثبات ولا يخفى ان هذا الدليل يدل على الوقوع حيث قال امرهم
بالايمان ثم بين ان استحالته وقوعه منهم وما يدل على الوقوع فهو الجواز ادل وهناك وجه ثالث يدل على استحالة ايمانهم وهو
ان ايمانهم مع علم الله تعالى بانهم لا يومنون يستلزم ان يجمع فى الايمان كونه موجودا ومعدوما معا وهو محال وذلك لان العلم

بذلك انما يكون علما لو كان مطابقا للمعلوم والعلم بعدم الايمان انما يكون مطابقا لو حصل عدم الايمان مع العلم بعدم الايمان
لزم ان يجمع فى الايمان كونه موجودا ومعدوما والامر بالايمان مع وجود علم الله تعالى بعدم الايمان امر بالجمع بين الضدين بل
بل امر بالجمع بين الوجود والعدم وكل ذلك محال فثبت بذلك ان التكليف بما لا يطاق جائز كما ذهب اليه اهل السنة واعلم ان مراتب ما
لا يطاق ثلاث ادناها ما يمتنع لعلم الله تعالى بعدم وقوعه او لارادته ذلك او لاخباره بذلك فان مثله لا تعلق به القدرة
الحادثة لان القدرة الحادثة مع الفعل لا قبله كما لا تتعلق بالضدين بل لكل واحد منهما قدرة على حدة تتعلق به حال وجوده ولا
نزاع فى وقوع التكليف به فضلا عن الجواز والا لم يكن العاصى والكافر بفسقه وكفره مكلفا بالايمان وترك المعاصى فلا يكون
احد كافرا ولا عاصيا حيث لم يخالف ما كلف به لعدم وقوع التكليف فرضا وذلك معلوم البطلان من الدين ضرورة فان قيل
ما علم الله تعالى او اخبر بعدم وقوعه يلزم من فرض وقوعه محال وهو جهل الله تع وكذبه وهو تعالى منزه متعال عن نحو ذلك علوا
كبيرا وكل ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو محال ضرورة امتناع وجود الملزوم بدون اللازم قلنا الصغرى مسلم واما الكبرى
فان اردت به ان ما يلزم من فرض وقوعه محال فهو ممتنع ومحال لذاته فلا نسلم ذلك وانما يكون كذلك ان لو كان وقوعه لذاته
وفى حد نفسه مستلزما للمحال واما لو استلزمه بعارض كالعلم والخبر فيما نحن فيه فلا يلزم كونه محالا لذاته لجواز ان يكون ممكنا
فى نفسه ويكون منشأ لزوم المحال هو ذلك العارض والمستحيل لغيره وان كان مما لا يطاق ولا تتعلق به القدرة الحادثة فانه
يجوز ان يكون العبدية وفى شرح المقاصد ان القدرة المعتبرة فى التكليف هو سلامة الاسباب والالات لا الاستطاعة التى لا تكون
الا مع الفعل ولو اعتبر هذه الاستطاعة لكان جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق وليس كذلك وهذا القول لا ينافى عد ما يمتنع
بسبب تعلق علمه تعالى او ارادته واخباره بعدم وقوعه من ادنى مراتب ما لا يطاق واقصى مراتب ما لا يطاق ما يمتنع لذاته
لجمع الضدين او النقيضين وقلب الحقايق واعدام القديم واختلف قول الشيخ فيه وميله فى اكثر اقواله الى جواز التكليف به
واليه ذهب اكثر اصحابه ثم منهم من قال بوقوعه ايضا لكنه خلاف الاجماع ويكذبه الايات والاستقراء ونفى الموافق جواز التكليف
به فرع تصوره واقعا لان الطالب لثبوت شئ لابد ان يتصوره او المطلوب به على الوجه الذى يتعلق به طلبه ثم يطلبه والممتنع لذاته
يستحيل تصوره ثابتا لان ماهيته من حيث هى تقتضى انتفاؤه وتصور الشئ على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له
بل لشئ اخر كمن يتصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون تصور الاربعة قطعا وقيل انه فرع تصوره فى الجملة ولو لم يتصور لامتنع
الحكم بامتناع تصوره وطلبه والمرتبة الوسطى من مراتب ما لا يطاق ما امكن فى نفسه لكن لا تتعلق به قدرة العبد اصلا كاى لا
بجنسه ولا بنوعه ولا صنف منه كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا او يكون بحيث تتعلق قدرة
العبد بما هو من ذلك الجنس لكنه يكون من نوع او صنف لا يتعلق هى به كحمل الجبل والصعود الى السماء وهذا القسم هو الذى
وقع النزاع فى جواز التكاليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به واستحقاق العقاب على تركه لا التكليف الواقع على قصد
التعجيز واظهار عدم الاقتدار على الفعل كما فى التحدى بمعارضة القران فانه لا حقا فى وجوب كونه مما لا يطاق والجمهور على
ان النزاع ههنا انما هو فى الجواز واما الوقوع فمنفى بحكم الاستقراء وبشهادة مثل قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها
الا ان قوله مجتمع الضدان يفهم منه ان المستدل بالاية قائل بوقوع التكليف بالممتنع لذاته وهو باطل لما عرفت ولهذا
قال ان التكليف بالممتنع لذاته وان جاز عقلا لكنه غير واقع قوله من حيث ان الاحكام لا يستدعى غرضا اشارة الى وجه
جوازه عقلا تقريره ان احكام الله تعالى وان تضمنت الحكم ومصالح العباد تفضلا واحسانا الا انها لا تستدعى شيئا من الاغراض
والعلل الغائية من تحصيل مصلحة او دفع مفسدة والا لكان ناقصا فى ذاته مستكملا بتحصيل ذلك الغرض للعلم الضرورى بان يكون
وجوده اولى بالنسبة اليه من عدمه واذا لم تكن احكام الله تعا معللة بالاغراض عندنا جاز ان تكلف عبيده ويطلب منهم تحقيق
الفعل والاتيان به من غير حمله على ذلك التكليف شئ من الاغراض فضلا عن ان يكون ذلك الغرض امتثال المكلف واتيانه بذلك الفعل
حتى يقال كيف يجوز التكليف بالممتنع لذاته مع ان التكليف بالفعل لا يكون الا لان يفعله المكلف والممتنع لذاته لا يتصور ان يفعله
المكلف فلا وجه للتكليف به ولما ذكر ان الحق ان الممتنع لذاته لا يقع التكليف به للاستقراء والايات والاحاديث ايضا وتوهم ان
الاحتجاج السابق يعارضه من حيث انه يدل على ان التكليف بالممتنع واقع سواء قرر بانه تعالى كلف بالايمان من اخبر عنهم بانهم

لا يؤمنون وايمانهم ممتنع لاستلزامه كونه تعالى في الاخبار المذكور او بانه تعالى كلفهم بالايمان بجميع ما علم مجيء الشارع به ومن جملة
ذلك قوله لا يؤمنون فقد كلفهم في ضمن التكليف المذكور ان يصدقوه في قوله لا يؤمنون وتحقيق الايمان المكلف به يستلزم الاجتماع
الايمان وعدم الايمان في قلوبهم وذلك ممتنع لذاته وقد كلف به اجاب عنه بقوله والاخبار بوقوع الشيء او عدمه لا ينفي القدرة
عليه وتقرير كونه جوابا عن التقرير الاول انا لا نسلم دلالة ما ذكر في معرض المعارضة على وقوع التكليف بالممتنع لذاته لان اخباره
تعالى بانهم لا يؤمنون لا يستلزم كون الايمان ممتنعا لذاته بالنسبة اليهم كيف وانهم مع ذلك الاخبار قادرون عليه من حيث
سلامة اسبابهم والاتهم لاكتسابه وامتناع الايمان منهم لاستلزامه كذب ما جاء به صلى الله عليه وسلم امتناع بالغير وذلك
لا ينافي امكانه في نفسه فتكليفهم بالايمان تكليف بما هو من قبيل ادنى مراتب ما لا يطاق لا بما هو من اقصى مراتبه وهو الممتنع لذاته
فان علم الله تعالى واخباره بعدم الشيء لا يجعل وجوده ممتنعا كما ان علمه واخباره بوجوده لا يجعله واجبا روى عن ابن عمر رض
ان رجلا قام اليه فقال يا ابا عبد الرحمن ان قوما يزنون ويسرقون ويشربون الخمر ويقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق و
يقولون كان ذلك في علم الله تعالى فلم نجد منه بدا فغضب ثم قال سبحان الله العظيم قد كان في علم الله تعالى انهم يفعلون
ذلك فلم يحملهم علمه على افعالها والحاصل ان علمه تعالى واخباره بوجود شيء او عدمه لا يوجب وجوده ولا عدمه بحيث يسلب به
قدرة الفاعل عليه لان الاخبار عن الشيء حكم عليه بمضمون الخبر فالحكم تابع للمعلوم والمعلوم هو ذلك الفعل الصادر عن فاعله
باختياره ففعله او تركه باختياره اصل وجميع ذلك تابع له والتابع لا يوجب للمتبوع ايجابا يؤدي الى القسر والالجاء بل يقع
التابع على حسب وقوع المتبوع فليحفظ هذه القاعدة فان فيها نجاة عن شكوك في بحث القضاء والقدر فان ضلال الجبرية
انما هو لعدم تحقيق هذا المقام فان كلا من القضاء والقدر حكم الله الازلي والحكم تابع للارادة والارادة تابعة للعلم والعلم
تابع للمعلوم فالقضاء والقدر تابعان للمعلوم فعلى اي نحو هذه الحيثية لا يوجب كونه مقسورا عليها لان العلم تابع له وهو
اصل متبوع للعلم واما وجه كونه جوابا عن التقرير الثاني فيحتاج الى تامل وتقريره ان يقال ان الاخبار بوقوع الشيء او بعدم
وقوعه لما ينف القدرة صار كل واحد من الايمان وعدمه مقدورا ممكنا في ذاته بالنسبة الى من اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون
وكونه ممتنعا منهم من حيث استلزامه اجتماع الايمان وعدمه في قلوبهم امتناع بالغير فلا يكون تكليفهم بالايمان تكليفا بالممتنع
لذاته وانما قلنا انه امتناع بالغير لان نفس الايمان لا يستلزم لذاته اجتماع المتنافيين وانما يستلزمه لو امنوا بعد ما علموا انه
تعالى اخبر عنهم بانهم لا يؤمنون فانه ح يجب عليهم ان يصدقوه في الاخبار بخصوصه في جملة ما امنوا به وصدقوا مما جاء
من الشارع وعلى هذا التقدير يكون اتيان الايمان المكلف به وهو تصديق الشارع في جميع ما علم مجيئه به بالضرورة ممتنعا
لاستلزامه اجتماع المتنافيين فيكون الايمان المكلف به من قبيل الممتنع وقوعه منه الا ان هذا التقدير ليس بواجب الوقوع فان
المطلوب بالتكليف هو الايمان بجميع ما جاء من الشارع اجماعا وهو ممكن الوقوع في نفسه الا ان علام الغيوب علم منهم انهم لا يؤمنون
واخبر رسوله بذلك كما اخبر لنوح عليه السلام بقوله انه لن يؤمن من قومك الا من قد امن والامتناع الناشي من التقدير الذي لا يجب
وقوعه لا يكون امتناعا ذاتيا فتكليفهم بالايمان ليس تكليفا بالممتنع لذاته وهو المطلوب قوله وفائدة الانذار بعد العلم اي بعد علم
الرسول صلى الله عليه وسلم بانه لا ينجع اي لا يؤثر ولا ينفع يقال نجع فيه الوعظ والدواء اي دخل واثر وهو جواب عما يقال ما
فائدة الانذار مع العلم بانه لا ينفعهم وانهم لا يؤمنون وتقرير الجواب ان فائدة الانذار ليست منحصرة في ايمان بل له فائدتان
اخريان احدهما بالنظر الى المكلف وهو الزام الحجة عليه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل بان يقولوا انا كنا عن هذا غافلين
لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك ونكون من المؤمنين قال الله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وثانيهما بالنظر الى
الرسول وهي حيازة الرسول فضل الابلاغ اي احاطته اياه فان الابلاغ والدعوة الى الحق والى طريق مستقيم اعظم الطاعات
ينال به المرء من ربه اعظم المثوبات قوله ولذلك اي ولكون انذار المتمردين مفيدا في حق الرسول لم يقل سواء عليك اذ لا مساواة بينهما
بالنظر الى الرسول صلى الله عليه وسلم بخلاف الكفار فانهما متساويان بالنظر اليهم لغاية قساوة قلوبهم قوله وفي الاية اخبار بالغيب
المراد بالغيب ههنا استمرارهم الحالي على عدم الايمان الى ان يموتوا وقد كانوا كذلك قوله تعليل الحكم السابق واشارة الى ترك العطف
لكونه استينافا جوابا عن سؤال سبب الحكم مطلقا كما في قوله قال لي كيف انت قلت عليل سهر دائم وحزن طويل وان كان ذلك

السبب ايضا مسببا عن سبب اخر كما اشار اليه بقوله الاتي بسبب غيهم وانهماكهم الى اخره قوله والختم الكتم جعل الزمخشري انهما اخوان
في الاشتقاق الاكبر من حيث اشتراكهما في العين واللام وتناسبهما في اصل المعنى لان في الختم على الشيء وهو ضرب الخاتم عليه معنى الكتم
والاخفاء وهو كلام صحيح وظاهر قول المص الختم الكتم وان دل على الترادف اللغوي بينهما لكنه غير منقول عن ائمة اللغة وان استعماله
بمعنى الكتم غير شايع بينهم فيحتمل ان يكون مراده ان الختم مستلزم لمعنى الكتم وان الكتم هو الغرض الحامل على الختم والباعث الداعي
اليه الا انه عبر بما يدل على اتحادهما في المفهوم مبالغة في الاستلزام والتناسب كانه قال الختم قريب من الكتم في المعنى ومستلزم له
لان الختم في اصل اللغة ضرب الخاتم طلبا لكتمه ومنعه من تعرض الغير ثم نقل الى الاستيثاق منه بضرب الخاتم عليه لانه كتم ونقل
ايضا الى البلوغ اخر فعل يفعل لاجل كتم ذلك الشيء واخفائه ومعنى الاستيثاق من الشيء الصيرورة ذا وثوق وامن منه فان بناء
استفعل قد يكون للصيرورة والتحول نحو استحجر الطين اي صار حجرا وحكى الواحدي عن الزجاج انه قال معنى الختم والطبع في اللغة واحد
وهو التغطية على الشيء والاستيثاق منه بان لا يدخله شيء والختم على الوعاء يمنع الدخول فيه والخروج منه كذلك الختم على قلوب
الكفار يمنع دخول الايمان فيها وخروج الكفر منها وانما يكون ذلك بان يخلق الله الكفر فيها ويصدهم عن الهدى فلا يدخل الايمان في
قلوبهم انتهى قوله بنيت لما يشتمل على الشيء كما ان فعالة بنيت لما سقط من الشيء كالمشاطة والبراية لما سقط من الشعر بفعل المشاطة
ولما يسقط من نحو العود والقلم عند البري بالمبراة وهو النحاتة قوله ولا ختم ولا غشية على الحقيقة رد على من حمل الكلام على الحقيقة
من اصحاب الظواهر حكى عن الحسن في تفسير الختم ان الكافر اذا بلغ في الغواية غايته وتمكن في قلبه الكفر وكان علم الله تعالى منه انه من
لا يؤمن يختم على قلبه انه لا يؤمن فهو ذلك الختم فقوله ختم الله اي اعلم بعلامة على قلوبهم انهم لا يؤمنون كالاعلام الكتب
والرسائل وهذا باطل لانه اما ان يعلم هذه العلامة لاعلام نفسه او لاعلام الخلق او لاعلام الملائكة انهم لا يؤمنون والاول
ظاهر البطلان لانه عالم بما كان وما سيكون من غير نصب علامة ودليل وكذا الثاني لانه لا علم للناس بكيفيات القلوب وما رسم
فيها والثالث ايضا باطل لان الملائكة علموا او لم يعلموا فذلك سواء لانهم لا يستغفرون للاعيان من الناس لكن لجملة المؤمنين فهذا
ان كان مؤمنا دخل تحت الخطاب الدعا والا فلا ويجوز ان يقال انه يجعل هذه السمة والعلامة عقوبة عليه عقوبة حسية لانه لا
يتالم به حقيقة ولا من حيث المعنى لان العقوبة المعنوية انما يكون بسبب ان تلحقه العار منها وهو لا يطلع عليها ولو اطلع لا يلحقه
العار بسببها لان الكافر يفتخر بكفره ولا يكون هذا الختم سبب العقوبة في الاخرة لانه لا صنع له فيه انما هو من صنع الله فثبت
انه ليس بعقوبة لا من حيث نفسه ولا من حيث التسبب فلا وجه لحمل الكلام على الحقيقة فلذلك اشار الى رد من حملها عليها وحمله على المجاز
يكون كل واحد من الختم والتغشية لفظا مستعملا في غير ما وضع له مع قرينة مانعة عن ارادته وهو قسمان مرسل واستعارة وليس
المراد به ههنا المجاز المرسل حيث جعله مبنيا على التشبيه والاستعارة وهو قسمان تمثيلية وهي ما يكون وجه التشبيه فيه منتزعا من
متعدد وغير تمثيلية وهي ما لا يكون كذلك فاراد بالتمثيل ههنا الاستعارة فان غلب عليها اسم التمثيل بين ارباب الفن وبالاستعارة
ما لا تكون تمثيلية منها وجواز حمل الكلام ههنا على كل واحد منهما واشار الى بيان الاستعارة بقوله وانما المراد بهما ان يحدث الله
تعالى في نفوسهم اي ذواتهم واشخاصهم حتى يتناول القلوب والسمع والابصار وتوضيح ما ذكر في توجيه الاستعارة ان قوله تعالى
ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم استعارة تصريحية تبعية قوله وعلى ابصارهم غشاوة استعارة تصريحية اصلية تشبيه الهيئة المذكورة
في القلوب والاسماع والابصار بختم القلوب والاسماع من حيث ان احداث تلك الهيئة والصفة في القلوب والاسماع يمنع من
نفوذ ما هو بصدد الدخول فيها اليها فلا يقبل القلب ولا السمع ما يلقى اليهما من الحق كما لا يقبله الشيء المختوم فصار احداثها
فيها بمنزلة الختم المانع من دخول الشيء في المختوم فاستعير اسم الختم لاحداثها ثم اشتق من الختم المستعار صيغة الماضي وشبهت
الهيئة الحادثة في الابصار لما منعت الابصار على طريق الاعتبار والاستدلال بالغطاء الساتر للمرئي المانع من الشعاع البصري اليه
وادراكه بسببه فاستعير اسم الغطاء والغشاوة لتلك الهيئة استعارة اصلية قوله تمرنهم اي نفوذهم وهو صفة لقوله هيئة
والتمرين التعويد واستحباب الكفر اي عده محبوبا منشاؤه اهمال القوة النظرية كما ان منشا استحباب المعاصي ذلك فانه يؤدي
الى اهمال القوة العملية قوله بسبب غيهم متعلق بقوله ان يحدث يعني ان احداث الهيئة المذكورة في نفوسهم وذواتهم لهم على غيهم
وعصيانهم كما قيل للانسان ثلاثة انواع من الذنب يقابلها في الدنيا ثلث عقوبات الاول الغفلة عن العبادات وهي توجب

جسارة على ارتكاب الذنوب والمحارم وهي المشار اليها بقوله ان المؤمن اذا اذنب اورث في قلبه نكتة سودا وان تاب ونزع
واستغفر غفل قلبه وان زاد زادت حتى يغلق قلبه والثاني الجسارة على ارتكاب المحارم اما الشهوة تدعوه اليه او شرارة تخشر
في عينه فتورثه وقاحة وهي المعبر عنها بالرين في قوله كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون والثالث الضلال وهو ان يسبق
الى اعتقاده مذهب باطل واعظمه الكفر فلا يكون منه تلفت الى الحق وذلك يورثه هيئة تمرنه على استحسانه المعاصي واستقباح
للطاعات وهو المعبر عنه بالختم والطبع في قوله وختم على سمعه وقلبه واولئك الذين طبع الله على قلوبهم والاقفال في قوله ام على
قلوب اقفالها الى غير ذلك قوله وانهاكهم اي جدهم ولجاجهم في التقليد بالاباء والاجداد الكفرة فيحتمل ان كان بتاء المفرد المؤنث
يكون مرفوعا معطوفا على قوله تمرنهم ويكون المستتر فيها راجعا الى الهيئة ويكون الاسناد مجازيا وان كان بياء المفرد المذكر
يكون منصوبا معطوفا على قوله ان يحدث ومسندا الى ضمير اسم الله تعالى اسنادا حقيقيا قوله واسماعهم منصوب معطوف
على قوله قلوبهم وقوله تعالى اي تكره قوله فضميرا اي القلوب والاسماع قوله وابصارهم منصوب معطوف على اسماعهم او قلوبهم
قوله لا تجتلي الايات اي لا ينظر اليها مجلوة قوله وحيل اي وقعت الحيلولة قوله وسماه ختما وتغشية اي وسمي احداث الهيئة المذكورة
ختما ان كانت في القلوب على سبيل الاستعارة والاسماع وتغشية ان كانت في الابصار وفي بعض النسخ وسماها بضمير الهيئة فلابد
من تقدير المضاف اي وسمي احداثها قال في شرح التاويلات الصحيح عندنا في تاويل هذه الاية وجهان احدهما ان ختم وطبع
في مثلها بمعنى خلق الظلمة والضيق في صدورهم فلا يؤمنوا ما دامت الظلمة في قلوبهم وان كان في علمه تعالى انه لا يؤمن لا يزيل
تلك الظلمة بل يزيلهما كما روي في الحديث اذا اذنب العبد ذنبا نكت في قلبه نكتة سودا ثم ازداد الذنب تلك النكتة فهذا الحديث
دليل على ان خلق الظلمة من الله تعالى والثاني ان المراد من الختم والطبع هو خلق الكفر فان الكفر مخلوق عندنا وخلقه هو الختم
سماه ختما لان الكفر في القلب يمنع من دخول الايمان انه ضده فاذا كان الكافر لم يتامل ولم يتكفر في عجايب صنع الله تعالى صار
كان قلبه مختوم يمنع دخول الايمان فيه لا يرى ان الكافر لما لم يسمع قول الحق ولم ينظر في احوال نفسه واحوال الافاق وتغيرها من
حال الى حال حتى يعلم ان لابد له من صانع دائم لا يزول جعل كان على بصره وسمعه غشاوة وغطاء وان لم يكن ذلك حقيقة كذ
هذا وذلك لانه لما لم يظهر اثار عمل القلب والسمع والبصر صار كان عليه ختما وغشاوة وهذا معنى قوله صم بكم عمي فهم لا
يعقلون وليس ذلك من حيث الحقيقة بل من حيث المعنى لما لم ينتفعوا بذلك فالتاويل الاول وهو زيادة الظلمة والضيق مبني
على ان يكون التعريف في قوله تعالى ان الذين كفروا سواء عليهم الى اخره للعهد ويكون المراد به كفرة معنيين علم الله تعالى منه انهم
لا يؤمنون والتاويل الثاني وهو ان يراد بالختم خلق نفس الكفر مبني على ان يكون التعريف فيه للجنس ويكون المراد مطلق الكفار
فانهم ما دام قلوبهم مختومة بالكفر وكانوا مؤثرين الكفر لا يؤمنون ولا ينفعهم الانذار ومتى تركوا الايثار واشتغلوا بالتامل في
ايات الله المعقولة والمسموعة والمبصرة يزيل الله تعالى عنهم الختم والغشاوة فيظهر دلائل الحق فيؤمنون بتوفيق الله تعالى وما
قلنا من ان الاستعارة في قوله وعلى ابصارهم غشاوة اصلية لا تبعية مبني على ظاهر الاية لان المذكور لفظ الغشاوة ولا شك ان
ارستعارته للهيئة الحادثة اصلية ولا فعل فيها حتى تكون تبعية وقيل يفهم من قوله المص وسماه ختما وتغشية ان تكون الاستعارة
في قوله وعلى ابصارهم غشاوة تبعية كما في ختم بناء على ان يكون الاية في تاويل غشى ابصارهم وختم على ابصارهم بغشاوة فحذف
الجار واوصل الختم المقدر الغشاوة ثم قيل ولعل النكتة في تغيير الاسلوب افادة الدوام والثبات التي يقتضيها المقام فان اول
الدلائل الدالة على ثبوت الصانع الموصوف بصفات الكمال وهو حدوث العالم وتغيره والسبيل الى ادراكه استعمال حاسة البصر
وان شاهدها العالم وتغيراته وينظر بعين الاستبصار والاعتبار ويستدل به على التوحيد ووجوب اتباع امره ونهيه ومن
لم يؤمن ولم ينفذ حكمته فكان لم يبصر العالم من حين بلوغه درجة التعقل والاستدلال لغشاوة خلقية في بصره وهو معنى الثبات
والدوام واشار الى بيان التمثيل بقوله او مثل قلوبهم وهو جملة فعلية معطوفة على الجملة الاسمية التي هي قوله المراد بهما ان يحدث
الى اخره والمشاعر جمع مشعر بمعنى محل الشعور واراد بها الاسماع والابصار قوله المؤف بها اي التي اصابتها الافة يقال ايف الزرع
فهو موف اذا اصابته افة باشياء متعلق بمثل حال قلوبهم ومشاعرهم بحال الاشياء بتقدير المضاف وضرب الحجاب وصنعه
وقوله ختما وتغشية منصوبان على التمييز من النسبة في ضرب فيكون بمعنى القائم مقام الفاعل كانه قيل ضرب بين تلك الاشياء

وبين الانتفاع بها ختم وتغطيه والحاصل انه شبه حال قلوبهم وسمعهم وابصارهم المخلوقة للتعقل واستماع كلام الناصح و
ابصار دلائل الحق مع الهيئة الحادثة فيها المانعة عن الاستنفاع بها بحال اشياء معدة للانتفاع بها مع المنع عن ذلك بطريق
الختم والتغطيه والجامع عدم الانتفاع بما اعد له بعروض ما يمنع منه ثم استعير اللفظ الدال على المشبه به للمشبه ولا شك وجه
الشبه وهو عدم الانتفاع بما خلق للانتفاع به بناء على ما منع عرض فمنع منه امر عقلي مركب من عدة امور قال المولى المعروف بخسرو
من شرط في التمثيل تركب الطرفين بمعنى دلالة تجزء اللفظ على جزء المعنى وقع ههنا في حيص وبيص حيث قال اذا حمل ما نحن فيه على
الاستعارة كان المستعار لفظا مفردا واذا حمل على التمثيل كان المستعار لفظا مركبا بعضه ملفوظ وبعضه منوي في الارادة فانه
ملاحظة المعاني قصدا اما بالفاظ مذكورة او مقدورة في نظم الكلام او منوية بلا ذكر ولا تقدير وانما صرح بالختم وحده و
بالغشاوة وحدها لانهما الاصل في تلك الحالة المركبة فيلاحظ باقي الاجزاء قصدا بالفاظ متخيلة بالختم وحده وبالغشاوة
وحدها لانهما الاصل في تلك الحالة المركبة فيلاحظ باقي الاجزاء قصدا بالفاظ متخيلة اذ لابد في التركيب من ملاحظة قصدية
متعلقة بتلك الاجزاء ولا سبيل الى ذلك الا بتخييل الالفاظ بازائها كما تقتضيه جريان العادة ويشهد به رجوعك الى وجدانك
ومن فوائد هذه الطريقة جواز الحمل على كل واحد من الاستعارة والتمثيل فعلى الاول يكون التجوز في لفظ الختم وغشاوة وعلى
الثاني لا يجوز فيها بل في المجموع المركب منهما من المنوي معهما وانما قلنا ذلك لان المصير الى الفاظ مخيلة في نحو على هدى تخيل
بارد انتهى كلامه يعني ان تشبيه الهيئة المركبة بالهيئة المركبة الاخرى قد يكتفى فيه بذكر اللفظ المفرد استعارة تمثيلية ايضا فانك
اذا نظرت الى الثريا مثلا فشبهها بعنقود العنب الابيض واردت الاستعارة هناك قلت انظر الى هذا العنقود فيكون
لفظ العنقود استعارة تمثيلية بناء على تشبيه الهيئة المنتزعة من عدة امور في جانب الثريا بالهيئة المنتزعة كذلك في جانب
العنقود وهذا الذي ذكرناه على تقدير حمل كلام المص ههنا على الاستعارة التمثيلية ويجوز ان يحمل على الاستعارة المكنية و
ذلك لان لفظ التمثيل قد يكون بمعنى التشبيه ايضا فكانه قال ان الله شبه قلوبهم ومشاعرهم باشياء ضرب عليها الختم
والتغطية حقيقة وجعل اثبات الختم والتغطية للقلوب والمشاعر تخييلا وقرينة للتشبيه المذكور لكن بعد قوله وهو اي المذكورة
التي هي الختم والطبع والاغفال والاقساء قوله من حيث ان الممكنات بابرها الى اخره متعلق بقوله اسندت اليه تعالى وقوله
واقعة خبر بعد خبر لان اسندت اليه خبر للمبتدا الذي هو قوله وهي وقوله ومن حيث انها اخره متعلق بقوله ووردت الاية ولعل
وجه تقديم الظرف على عامله في هذين الموضعين هو التنبيه على الحصر فكانه قال ان تلك الامور اسندت اليه تعالى من حيث ان الممكنات
مسندة اليه تعالى لا من حيث ما ذكره المعتزلة من الوجوه الفاسدة وان الاية وردت ناعية عليهم شناعة صفتهم من حيث ان
تلك الامور مسببة مما اقترفوه اي اكتسبوه فكانت عقوبة لهم على سواء منهم معجلة في الدنيا كما ان العذاب العظيم المعد لهم
في الاخرة عقوبة معجلة مؤجلة على ذلك كما زعمت المعتزلة من ان الاية وردت لمجرد ذم الكفار بتمكن الاعراض عن الحق في قلوبهم
ولا تعرض فيها للعقوبة المعجلة الالهية ومقصود المص من هذا الكلام دفع ما يتوهم من المنافات بين اسناد الختم بالمعنى المجازي
وهو احداث الهيئة المذكورة في قلوب الكفرة ومشاعرهم الى الله تعالى وبين ذمهم بعدم نفع الانذار فيهم وانهم لا يؤمنون
من حيث ان اسناده اليه تعالى يشعر بان المانع من قبول الحق انما هو من جهته حيث ضرب الحجاب بين قواهم المدركة وبين
الحق فلم يدركوه فكيف يقبلونه وان ذمهم بذلك يشعر بان المقصود من جهتهم حيث لا يهتدوا بهداية الله تعالى ودلالته
فلذلك استحقوا العذاب العظيم قال الامام اختلف الناس في هذا الختم اما القائلون بان افعال العباد مخلوقة لله تعالى
فهذا الكلام على مذهبهم ظاهر ثم لهم قولان منهم من قال الختم هو خلق الكفر في قلوب الكفار ومنهم من قال هو خلق الداعية التي
اذا انضمت الى القدرة صار مجموع القدرة معها سببا موجبا لوقوع الكفر وتقريره ان القادر على الكفر اما ان يكون قادرا على تركه
او لا يكون فان لم يقدر على تركه كانت القدرة على الكفر موجبة للكفر فخلق القدرة على الكفر يقتضي خلق الكفر وان قدر على الترك كانت
لنسبة تلك القدرة الى فعل الكفر والى تركه على السواء فاما ان يكون صيرورتها مصدرا للفعل بدلا عن الترك يتوقف على انضمام مرجح
اليها او لا يتوقف فان لم يتوقف فقد وقع الممكن لا عن مرجح وذلك يفضي الى نفي الصانع وانه محال وان توقف على المرجح فذلك
المرجح اما ان يكون من فعل الله او من فعل العبد لا جائز ان يكون بفعل العبد والا لزام التسلسل فتعين انه من فعل الله فثبت

ان كون قدرة العبد مصدرا للمقدور والمعين يتوقف على ان ينضم اليه المرجح هو من فعل الله تعالى وذلك المرجح اذا انظم الى القدرة
يصير تاثير القدرة فى ذلك الاثر واجبا لانه لو كان جائز الصحة ان يترتب حصول الاثر على مجموع القدرة وذلك المرجح تارة وان لا
يترتب تارة فتخصيص احد الوقتين بحصول الاثر ان كان المرجح لزم استغناء الممكن عن المرجح وهو باطل وان كان لمرجح اخر كان بالمؤثر
هو المجموع الاول مع هذا الزائد لا المجموع الاول وحده وقد فرضنا ان ذلك المجموع هو المستقل وهذا خلف وايضا يعود التقسيم
فى هذا المجموع الثانى فان توقف على مرجح اخر لزم التسلسل وهو محال وان لم يتوقف ثبت ان حصول مرجح الوجود يكون الاثر واجب
الوجود عن المجموع الحاصل من المقدرة ومن ذلك المرجح واذا ثبت هذا كان القول بالجبر لازما لان قبول حصول ذلك المرجح كان
العقل ممتنعا وبعد حصوله يكون واجبا واذا عرفت هذا كان تحلق الداعية الموجبة للكفر فى القلب ختما على القلب ومنعا له عن قبول
الايمان وانه تعالى لما حكم عليهم بانهم لا يومنون ذكر عقيبه ما يجرى مجرى السبب الموجب له انتهى كلامه وهو على ظاهره ينافى
استثناء جميع الحوادث اليه تعالى وانه هو الموجد لها بالاختيار الا ان يراد بوجوب الاثر عند حصول القدرة مع الداعية وجوب
كسب العبد اياه لمباشرة اسبابه عند تحقق الداعية بناء على ان نفس القدرة لكونها صالحة للضدين الفعل وتركه لا يتعين بها
احدها الا بان تنضم اليها داعية تدعوا الى اكتساب احدهما اذا اجتمعا وتعين له اكتساب احد مقدوريه واكتسبه يخلق الله
تعالى عقيبه باختياره ذلك المقدور واورد على كونه ومن حيث انها مسببة مما اقترفوه وردت الاية ناعية عليهم انه جملة فعلية
معطوفة على جملة الفعلية التى قبلها فيكون خبرا لهم كالجملة الاولى فلابد فى الجملة المعطوفة من ضمير عائد الى المبتدا كما فى الجملة الاولى
فان استدت اليه تعالى خبر للمبتدا فيها والضمير المستتر فى سندت راجع اليه وليس فى الجملة الثانية ضمير المبتدا لان قوله وردت
مسند الى الظاهر وهو الاية ويمكن ان يقال لا يجب ان يكون العائد فى الجملة الفعلية ضمير الفاعل فيها بل يكفى ان يشتمل الجملة على ما
يعود اليه ولو كان ذلك فى شىء من متعلقات الفعل كما فى هذه الجملة فان ضمير انها فى قوله ومن حيث انها عائد الى المبتدا تحوله
واضطربت المعتزلة فيه اى فى اسناد الختم اليه تعالى فان حقيقة الختم والتغشية لما لم تقبلها القلوب والمشاعر واقعة المعتزلة
ايا نا فى حملها على المعنى المجازى الذى تقبله القلوب والمشاعر وهو خلق ما يمنع عن ادراك الحق وقوله فيها الا انهم قالوا خلق ذلك
المانع فيها قبيح فلا يجوز اسناده اليه تعالى فلذلك اضطربوا فى اسناد الختم والتغشية بالمعنى المجازى اليه تعالى الى تاويل
ذلك من وجوه كثيرة نقلها المص واحدا قال المولى عضد الدين اعلم ان الامة اجمعت على ان الله تعالى لا يفعل القبيح ولا يترك
الواجب اما الاشاعرة فمن جهة ان ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله وانما قلنا لا قبيح منه تعالى لان الحاكم بالحسن
والقبيح هو الشرع دون العقل فالقبيح عندنا ما نهى عنه شرعا نهى تحريم او تنزيه والحسن بخلافه ان لم ينه عنه شرعا
كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند اكثر اصحابنا من قبيل الحسن وكالافعال المسندة اليه تعالى فانه حسن ابدا
بالاتفاق واما عندنا فلانه شارع الاحكام يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد واما عندهم فلان ما هو قبيح منه يتركه ولا يفعله
شبه بالوصف الخلقى المجبول عليه اى شبه اعراضهم حكم الخلقى فى اسناده اليه تعالى فاسناد الختم بالمعنى المجازى اليه تعالى
كناية عن فرط تمكن تلك الهيئة الحادثة وبيان لرسوخها فى قلوبهم واسماعهم فان كونها كذلك يستلزم كونها مخلوقة
الله تعالى صادرة عنه فذكر اللازم ليتصور وينتقل منه الى الملزوم الذى هو المقصود فيصدق به كما يقال فلان مجبول
على صدق المقال وحسن الفعال ويراد شدة تمكن ذلك فيه ورسوخه لا تحقق خلقه عليه لان كون اللفظ كناية عن
غير الملزوم مبنى على جواز ارادة المعنى الاصلى لازم منه ولا يمكن ارادة الحقيقة فى اسناد الختم اليه تعالى على مذهب المعتزلة
فوجب ان يكون ختم الله تعالى مجازا متفرعا على الكناية كما فى قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان هذا القول فى حق من يجوز
عليه ان يجلس على سرير السلطنة يكون كناية عن الملك وبيعة الناس اياه فكان فى حقه تعالى مجازا متفرعا على الكناية وح يجوز
اطلاق الكناية عليه ايضا نظرا الى انه فى اصله كان كناية والا فهو فى الحقيقة مجاز لكونه مستعملا فى غير ما وضع له وليس يستعمل
ليتصور معناه الاصلى وينتقل منه الى الملزوم الذى هو المقصود فلا يكون كناية كذا فى حواشى الشريف رحمه الله تعالى فان قيل
لم جعله كناية او مجازا متفرعا عليها ولم يجعله استعارة مع كونه بعلاقة التشبيه حيث قال المص شبه بالوصف الخلقى قال
صاحب الكشاف واما اسناد الختم اليه تعالى فلينبه على ان هذه الصفة فى فرط تمكنها وثبات قدمها كالشىء الخلقى وما الفرق

بين تشبيه

70

بين تشبيه هذه الصفة التى فى القلوب والاسماع وهى الاعراض عن الحق بالوصف الجبلى وبين تشبيه احداث تلك الصفة فى القلوب
والاسماع المانعة من نفوذ الحق فيها بالختم عليهما الجامع الاشتمال على انتقاء القلوب المانع حتى كان الختم استعارة الاحداث المذكور
باعتبار التشبيه الثانى ولم يكن استعارة باعتبار التشبيه الاول بل كان الكلام مجازا متفرعا على الكناية قلنا الفرق بين التشبيهين
ان التشبيه الاول لم يعتبر لاجل كونه باعثا على اطلاق اسم المشبه به على المشبه بل اعتبر لاعطاء حكم المشبه به للمشبه فان الوصف العارضى
انما شبه بالوصف الجبلى وهو اسناده اليه للوصف العارضى كما اذا شبه التربيع بالقادر فى تعلق وجود العقل به فقيل ان التربيع فان
اعتباره ليس لاطلاق اسم القادر عليه بل لاعطاء حكم له وهو الاثبات بخلاف التشبيه الثانى فانه انما اعتبر لاطلاق اسم الختم على
احداث تلك الصفة فللفرق المذكور بينهما كان ما يبتنى على احدهما كناية وما يبتنى على الاخر استعارة فكان قوله تعالى ختم الله على
قلوبهم استعارة تبعية من حيث ان معناه احدث الله فى قلوبهم صفة راسخة شبيهة بالختم ومن حيث اسناده اليه تعالى كان مجازا
متفرعا على الكناية الثانى ان المراد براى بالكلام بتمامه وهو قوله تعالى ختم الله على قلوبهم بما فيه من الاسناد وطرفيه وما تعلق به المسند
فيه فيراد به تمثيل حال قلوب الكفار مع الهيئة الحادثة فيها باختيارهم الشبيهة بالختم فى كونها مانعة عن الانتفاع بالقلوب بحال
قلوب محققة اى محقق ختم الله تعالى عليها بان خلقها على هيئة مانعة عن ادراك الحق وقبوله فلاجرم كانت خالية عن التفطن لما
يتوسل به الى ادراك الحق وقبوله او بحال قلوب مقدر ختم الله عليها ثم تذكر الجملة الدالة على المشبه به ويراد بها الحال المشبهة استعارة
تمثيلية من غير ملاحظة الاجزاء فى هذا الاطلاق بل هى باقية على ما كانت عليه عند كون المحكية مستعملة فى اصل معناها فان كانت
حقيقة فى ذلك الاستعمال ومجازا فهى الان كذلك فيكون المسند اليه تعالى اسنادا حقيقيا هو ختم تلك القلوب المحققة او المقدرة
ولا قبح فيه اصلا سواء كان ختما حقيقيا او مجازيا لا ختم قلوب الكفار لان الاسناد اليه تعالى داخل فى المشبه به فلا مدخل له
فى تجافى قلوبهم ونبوها عن الحق كما لا مدخل للمتردد الذى خاطبته بقولك اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى فى تقديم الرجل وفى
تاخيرها اذ كل منهما داخل على المشبه به كما ترى فكما انه ليس هناك من المخاطب تقديم وتاخير للرجل فكذا ههنا ليس من الله تعالى
ختم حقيقى ولا مجازى وهو احداث الهيئة المانعة عن قبول الحق والفرق بين هذا التمثيل وبين التمثيل السابق ان السابق انما هو فى
مجرد الختم باعتبار تعلقه بالقلوب والاسماع مع قطع النظر عن اسناده اليه تعالى لانه انما اعتبر لتوجيه تعلقه بهما من حيث انهما
لا يتصلان الختم وهذا التمثيل معتبر فى مجموع الكلام المشتمل على اسناد الختم اليه تعالى فالمقصود من اعتبار هذا التمثيل انما هو
تصحيح وجه الاسناد ولا تعرض فيه لتصحيح وجه التعلق فاعتبار احد التمثيلين لا يغنى عن اعتبار الاخر قوله ونظيره اى نظير كون الجملة
بكمالها مستعارة من المشبه به للمشبه على سبيل التمثيل من غير ان يكون للمسند اليه فيها مدخل فيما اسند اليه وهو الختم فى الاية والهلاك
وطول الغيبة فى المثالين المذكورين فانه مثلت حاله فى هلاكه بحاله من سال به الوادى وفى طول غيبة بحال من طارت به العنقاء
فكذلك مثلت حال قلوبهم فيما كانت عليه من التباعد عن الحق بحال القلوب المذكورة ولعله انما اورد النظير متعددا بناء على ان سال
به الوادى من قبيل التمثيل التحقيقى لان من سال به الوادى متحقق كثير الوقوع وقوله طارت به العنقاء من قبيل التمثيل التخيلى لان نفس
العنقاء لما كانت معروف الاسم مجهول الجسم كان من طارت به العنقاء لا محالة امرا مقدرا مفروض الوقوع فلما اشار اولا الى جواز
كون ختم الله من قبيل كل واحد من نوعى التمثيل اورد لكل واحد منهما نظيرا وفى الصحاح العنقاء الداهية واصلها طائر عظيم معروف
الاسم مجهول الجسم وروى فى اراضى اصحاب الرس جبلا يقال له دمخ بفتح الدال وسكون الميم والخاء المعجمة سمكه فى السماء قدر ميل
وفيه طائر من احسن الطيور لها عنق طويل لونها مشوب بكل الالوان وكان من عادتها ان تنقض على الطيور فتاكلها العنقاء فجاعت
يوما ولم تجد طيرا فانقضت صبى فذهبت به فسميت عنقاء مغرب لانها تغرب بكل ما اخذته ثم انقضت يوما على جارية قاربة
للحلم فذهبت بها فشكوها الى نبيهم حنظلة ابن صفوان فدعا عليها وقال اللهم خذها واقطع نسلها فاصابتها صاعقة فاحترقت
وقيل انها طائر اغربت فى البلاد فبعدت ولم تر بعد ذلك وهذا المعنى يلايم طول الغيبة وما تقدم الاهلاك الكل قوله الثالث ان
ذلك اى الختم بالمعنى المجازى فى الحقيقة انما هو فعل الشيطان او الكافر نفسه الا انه سبحانه وتعالى لما كان هو الذى اقدره و
مكنه اسند اليه الفعل كما اسند الى الامير فى قولهم بنى الامير المدينة فان اورد على المعتزلة الوجه يستلزم ان يعود عليكم الالزام
بناء على ان الاقدام على الشر والقبائح قبيح يتمكن من فعل الخير والحسن الا انه صرف قدرته الى الشر وعدل عن الخير مع تمكنه فيكون

القبح راجعا الى نفس العبد لا اليه تعالى قوله والرابع ان اعراقهم جمع عرق وهو اصل الشجرة والمراد به ههنا ضمائرهم المجبولة بابدانهم
وبحصول هذا الوجه ان الختم ليس مجازا عن احداث الهيئة المانعة عن قبول الحق المجية الى الكفر والطغيان حتى يمتنع اسناده اليه تعالى
بل هو مجاز عن ترك القسر والجأ الى الايمان من ان الختم على القلوب يستلزم من ترك القسر والالجاء اليه وذكر الملزوم وارادة اللازم
من قبيل المجاز المرسل فمعنى ختم الله على قلوبهم انه لم يقسرهم على الايمان الا ان هذا المعنى المجازى وهو ترك القسر ليس مقصودا لذاته
بل لينتقل منه الى ان مقتضى حالهم الالجأ الى الايمان لان كون ابقاء الكافر على حاله بعدم الجاء به الى الايمان لازم لانتفاء طريق اخر
ثم لينتقل من هذا المقتضى الى ان الايات والنذر لا تنفعهم وانها ليست طريقا لايمانهم ثم ينتقل من عدم نفعها لهم الى تناهيهم فى
الاضرار على الضلال فاطلق والختم على ترك القسر مجازا مرسلا ثم كنى به عن ذلك التناهى كذا فى الحواشى الشريفة والظاهر من قول
المص فانه سد لايمانهم ان يكون ختم الله فى هذا الوجه استعارة تبعية لكن لا بان يشبه احداث تلك الهيئة بالختم وكون الختم مجازا
عنه حتى يمتنع اسناده اليه تعالى بل بان يشبه عدم قسرهم وتركهم على حالهم بختم قلوبهم من ان حيث كل واحد منهما يمنع من نفوذ
الايمان فيها وقبولها اياه وكون ختم القلوب مانعا عن ذلك ظاهر واما ترك القسر مانعا منه فلان طريق ايمانهم منحصر فى القسر
فيكون ترك القسر سدا لطريق ايمانهم وسد طريق الشئ منع من حصوله والوصول اليه فلما شبه ترك القسر بالختم من هذا الوجه اطلق عليه
اسم الختم استعارة تصريحية اصلية ثم اشتق من لفظ الختم المستعار بصيغة الماضى فكانت استعارة تبعية ولاحظ ورتب اسناد الختم
بمعنى ترك القسر اليه تعالى فقوله عبر عن تركه جواب لما وقوله فانه سد لايمانهم فان عدم قسرهم وتركهم على حالهم سد اشارة الى وجه
التجوز ببيان الجامع بين الختم وترك القسر ثم ليس المقصود من الاخبار بعدم قسرهم الى الايمان مجرد بيان هذا الحكم بل هو كناية
عن تناهيهم فى الكفر والضلال اذ ينتقل منه الى ان مقتضى حالهم الالجاء لولا مانع ابتناء التكليف على الاختيار ومنه ان الايات والنذر
لا تفيدهم ومنه الى اصرارهم على الكفر وتناهيهم فى الضلال وهو معنى قوله وفيه اشعار الى اخره اى فى اسناد الختم بالمعنى المذكور اليه تعالى
اشعار بطريق الكناية على ترقى امرهم فى الغواية قوله الخامس ومحصوله انه لا يجوز اسناد الختم اليه تعالى ان لو كان المقصود بهذا الكلام
ان يبين الله تعالى من عند نفسه احوالهم وما فعل بهم وليس كذلك بل المقصود حكاية مقالتهم نقلا بالمعنى لا بعبارتهم تهكما واستهزاء
بنفسه بهم واذا كانت هذه المقالة مقالة الكفرة بالمعنى كان ما فيها من اسناد الختم اليه تعالى حقيقة لانهم يجوزون اسناد القبائح اليه
تعالى واما الختم فيجوز ان يكون حقيقة بناء على ما ذكر فى قوله تعالى حكاية عنهم وقالوا قلوبنا غلف انهم ارادوا انها فى غطية جبلة
وفطرة وان يكون مجازا كما ذكر فى قوله وقالوا قلوبنا فى اكنة الاية انها تمثيلات لنبو قلوبهم عن الحق وانما قالوا ان هذه الاية حكاية
لمقالتهم بالمعنى لان كون القلوب فى اكنة معناه الختم عليها كما ان معنى ثبوت الوقر فى الاذان هو الختم عليها وثبوت الحجاب معناه
تغطية الابصار وكون هذه الحكاية على سبيل التهكم بهم مما يعرف بالذوق السليم وقوله تهكما علة لقوله حكاية قوله كقوله تعالى
اى فى كون حكاية الكلام الكفرة تهكما بهم واستهزاء فانه تعالى حكى بقوله لم يكن الذين كفروا معنى ما كانوا يقولونه قبل البعثة بعبارة
اخرى فانهم كانوا يقولون لا ننفك عن ديننا ولا نتركه حتى يبعث النبى الموجود فى التورية والانجيل اى لا نتركه الا عند بعثته لان ما
بعد حتى لابد ان يغاير ما قبلها فى الحكم والبينة الحجة الواضحة ورسوله بدل من البينة واعترض على هذا الوجه بانه يا باه سوق الكلام
لان القصد بختم الله انما هو الى تقرير ما تقدم من حال الكفرة وتاكيده سواء جعل استينافا اولا قوله والسادس ان ختم القلوب
وابطال القوى والمشاعر لا تكون فى الدنيا حتى يقال انه ترك ما هو اصلح للعباد فلا يجوز اسناده اليه تعالى بل انما هو فى الاخرة جزاء
على اعمالهم القبيحة والجزاء حسبما يستحقه العبد عدل لا ظلم فيكون الاسناد على حقيقته وانما المجاز فى تشبيه غير الواقع لتحقق
وقوعه والتعبير عنه بما يدل على انه وقع ويشهد لصحة هذا التوجيه انه تعالى قد اخبر انه يعميهم ويصمهم ويختم على افواههم وقال
لهم فيها زفير وهم فيها لا يسمعون قوله السابع انه ليس المراد بالختم احداث الهيئة المانعة عن قبول الايمان ليمتنع اسناده اليه تعالى
بل المراد بذلك سمة اى علامة يجعلها الله تعالى فى قلوب الكفرة واسماعهم فيعلم الملائكة بذلك انهم كفرة وانهم لا يؤمنون ابدا
فيبغضونهم ويلعنونهم لشبه الوسم المذكور بالختم فاطلق الختم عليه استعارة اصلية ثم اشتق من الختم بمعنى الوسم صيغة الماضى
فكانت استعارة تبعية واعترض على الوجه السادس والسابع بما اعترض به على الخامس بان كل واحد منها غير مناسب للمقام والسابع
خاصة انه غير مناسب لما بعده من قوله وعلى ابصارهم غشاوة فانه لا مناسبة بين الغشاوة المانعة من الابصار وبين العلامة

التى

التى يستدل بها على حال من اتصم بها قوله وعلى هذا المنهاج الى اخره يعنى ان نحو قوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة وقوله بل ران
على قلوبهم ما كانوا يكسبون فنحن نقول الاسناد الذى فى امثاله اسناد حقيقى لكونه اسناد الشئ الى ما هو له من حيث ان الممكنات
باسرها مسندة الى الله تعالى واقعة بقدرته واما المعتزلة فانهم يؤولونها بوجوه مناسبة لاصولهم الفاسدة مثل الوجوه السابقة
لهم كما عرفت قوله وعلى سمعهم معطوفة على قلوبهم لما كان قوله تعالى وعلى سمعهم يحتمل وجهين الاول ان يكون معطوفا على قلوبهم
متعلقا بالختم ومتمما للجملة الفعلية التى قبله والثانى ان يكون خبرا مقدما وما بعده عطفا عليه وغشاوة مبتدأ نكرة جاز الابتداء
بها لكون خبرها ظرفا متقدما فيكون كل واحد من السمع والابصار متعلق التغشية ومن تمام الجملة الاسمية فعلى الاحتمال الاول
يوقف على سمعهم ويبتدأ بما بعده وعلى الثانى يوقف على قلوبهم بين ان الحق هو الاحتمال الاول واستدل عليه بدليل من نقليين وبدليل
عقلى الاول من الدليلين العقليين قوله تعالى وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فانه صريح فى نسبة الختم الى السمع والقلب
وتخصيص البصر بنسبة الغشاوة اليه فعلمنا بذلك ان قوله وعلى سمعهم فى هذه الاية معطوفا على قلوبهم لان الايات يفسر بعضها
بعضا قيل قدم القلب فى ختم الله على قلوبهم واخر فى قوله وختم على سمعه وقلبه لان هذا المقام مقام بيان اصرارهم على الكفر
وعدم قبولهم الايمان وذلك مما يتعلق بالقلب فالمناسب تقديمه بخلاف ذلك المقام فانه مقام بيان عدم قبولهم النصح
وعدم مبالاتهم بالمواعظ وذلك مما يتعلق بالسمع فالمناسب لذلك المقام تقديم السمع والثانى من الدليل النقلى اتفاق القراء
على قوله وعلى سمعهم ولو كان ذلك من تمام الجملة التى بعده لكان ينبغى ان يبتدأ به ويوقف على ما قبله ومحصول ما ذكره من
الدليل العقلى ان كل واحد من الختم والتغشية انما ذكر لبيان كون ما تعلق به ذلك ممنوعا عن فعله الخاص بسبب تعلقه به فينبغى
ان يكون ما يمنع المؤثر عن تاثيره مناسبا لجهة تاثيره مانعا اياه عن التاثير بتلك الجهة ولا يخفى ان الختم لكونه مانعا من جميع
الجوانب للوصول الى ما هو المختوم عليه مناسب للقلب الذى لا يختص ادراكه بما فى بعض الجوانب فيكون مناسبا للسمع ايضا
لذلك بخلاف الغشاوة فانها ليست مناسبة للسمع لان ادراك السمع لا يختص ببعض الجوانب والغشاوة المتوسطة بين حاسة
البصر والمرئى او بين حاسة السمع والمسموع انما تمتنع من ادراكهما من الجهة التى تقابلهما فلا وجه لجعلها مانعة لحاسة السمع
عن الادراك لعدم المناسبة بينهما قوله وكرر الجار اى فى ذكر كلمة على فى موضعين ولم يكتف بدخولها على القلوب لفائدتين الاولى
تكريره ادل على شدة الختم فى الموضعين وذلك لان اصل الدلالة على شدة الختم فى الموضعين حاصل بدون التكرير بناء
على ان ختم تارة يستعمل متعديا بنفسه يقال ختمه فهو مختوم واخرى بعلى يقال عليه فهو مختوم عليه فاذا استعمل بعلى يرد
للدلالة على شدة الختم لان زيادة اللفظ مع حصول اصل المعنى بدونه تدل على زيادة المعنى والمعنى المناسب للزيادة ههنا
هو الشدة فاذا دخلت كلمة على على القلوب وعطف السمع عليها بالواو وحصلت الدلالة على شدة الختم فيهما واذا كرر زاد
زيادة الدلالة على شدته فيما دخلت هى عليه والفائدة الثانية الادلة على الاستقلال كل واحد من القلوب والاسماع بكونه مختوما
لان ملاحظة معنى الجار فى كل واحد من الموضعين تقتضى ان يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل المتعدى فكان الفعل مذكور
مرتين وذلك يدل على ان كل واحد منهما مختوم عليه بختم على حدة وان ختم القلوب ختم مغاير لخاتم السمع وقد فرق النحويون
بين مررت بزيد وعمرو وبين مررت بزيد وبعمرو فقالوا فى الاول هو مرور واحد وفى الثانى هما مروران وهذا الوجه وهو كون
ملاحظة معنى الجار فى كل من الموضعين مقتضيا لملاحظة معنى الفعل مع كل منهما كما يدل على الاستقلال كل منهما بالختم يدل ايضا
على شدته فيهما وذلك لان تكرير الجار لما كان فى قوة تكرير الفعل المتعدى به كان ذلك فى قوة تاكيد الفعل وتاكيده يدل على شدته
قوله ووحد السمع جواب سؤال تقريره ان يقال واسماعهم ولا سيما ان ما قبله قلوبهم وما بعده ابصارهم وكلاهما جمع فالمناسب
للطرفين صيغة الجمع وتقرير الجواب ان السمع فى الاصل وان كان مصدرا كالسماع بمعنى ادراك القوة السامعة يقال سمعت
الشئ سمعا وسماعا الا انه قد يطلق على الته التى هى الاذان السامعة وعلى القوة المودعة فيها مجازا وان الاقرب ان يكون المراد
به فى الاية نفس العضو لانه اللايق بالختم ومن المعلوم ان القوم المذموم لهم اذان بعددهم وان المعنى ختم الله على اذانهم السامعة
فلا يصل الى قلوبهم من جهتها ادراك فكان القياس ان يجمع السمع لكنه لم يجمع لامن الالتباس وهذا شايع مطرد عند الامن منه
كما وحد الشاعر البطن والمراد البطون فى قوله كلوا فى بعض بطنكم تعفوا فان زمانكم زمن خميص يقال عف عن الحرام يعف عفا

وعفا فا وعفة اى كف عنه ولم يتعرض لما لا يحل والمعنى اقتنعوا بالقليل من الطعام تعففوا عن تناول الحرام فان زمانكم زمن الضيق والجذب والخميص الجايع والمراد ان زمانكم ذو خمص كما فى عيشة راضية هذا عند امن اللبس واما اذا لم يؤمن بان يكون مدلول اللفظ امرا منفصلا عن الشخص كالثوب والفرس فلا يجوز اطلاق اللفظ المفرد وارادة الجمع فلا يقال ثوبهم وفرسهم عند ارادة الاثواب والافراس حذرا عن اللبس فانه يجوز اشتراك جماعة فى ثوب واحد وفرس واحد قوله واعتبارا الاصل عطف على الامن فهو وجه ثان لتوحيد السمع مع ان المراد معين الجمع اى على اذانهم السامعة قوله او على تقدير مضاف عطف على قوله للامن بان يكون السمع بمعنى المصدر لا بمعنى العضو قوله وكذا السمع يعنى انه فى الاصل مصدر بمعنى ادراك القوة السامعة وقد يطلق مجازا على نفس القوة السامعة وعلى العضو ايضا قوله ولعل المراد بهما كلمة لعل لعدم القطع بذلك لاحتمال ان يكون بمعنى المصدر ويقدر مضاف ليتاتى الختم عليه وقوله والقلب معطوف على قوله بهما واراد بمحل العلم الجسم الصنوبرى فان قوة العقل والتفكر والفهم مودعة فيه والقلب فى الاصل مصدر سمى به هذا العضو الصنوبرى لسرعة تقلب ما فيه من الخواطر وكثيرا ما يراد به العقل بمعنى القوة العاقلة المودعة فى العضو الصنوبرى او التعقل المتفرع على استعمالها ويطلق ايضا على لب كل شئ وخالصه واشرفه فعلى هذا سمى به العضو المذكور لانه اشرف الاعضا لما فيه من العقل والفهم والايمان والعرفان والقلب ايضا اسم نجم من منازل القمر فسمى به قلب الانسان لاضاءته كالنجم واخر تفسير القلب عن تفسير السمع والبصر مع تقدم ذكره فى نظم الاية بنا على اشتهاره فى المعنى المذكور وانما فسرهما بتفسيرهما تنبيها لبعض القاصرين قوله كما فى قوله تعالى ان فى ذلك لذكرى لمن كان له قلب اى عقل والظاهر ان المراد بالقلب فى الاية العضو وان تنكيره للتفخيم اى لمن كان له قلبا كاملا عظيم القدر بان اعمل القدرة المودعة فيه التى هى التعقل والتدبر وانتفع بها واستخدمها فيما خلقت لاجله وادرك بها حقيقة ما وعظ به وتفكر فى منفعة قبوله ومضرة الاعراض عنه فاختار ما فيه نفعه وترك ما فيه شقاوه وهلاكه وفى التنكير الدال على هذا المعنى اشعار بان كل قلب لا يتفكر ولا ينجى صاحبه عن شقاوة وان مناط التذكر المؤدى الى سعادة الابد انما هو حصول القلب الموصوف بهذه الصفات ومن فسره بالتعقل نظرا الى نفس العضو لا يكفى فى التذكر والايقاظ والى ان فائدة التقييد بقوله لمن كان له قلب انما يظهر اذا فسر القلب بالتعقل والمعرفة لان تفاوت الاشخاص انما هو بحسب التعقل لا بحسب نفس العضو وغفل عن ان ما نظر اليه يستفاد من التنكير فلا فائدة فى العدول عن المعنى الاصلى مع انه يرد عليه ان يقال ان المراد بالتعقل مطلق التعقل فهو ليس سببا للتذكر وان اراد تعقل ما ينفعه وينجيه فقد احتاج الى قيد زائد يستغنى عنه على تقدير ان يفسر القلب باعلا معناه قوله وانما جاز امالتها اى امالة كلمة ابصارهم مع ان الصاد من حروف الاستعلاء وامالة فتحتها نحو الكسرة وامالة الالف التى بعدها نحو اليا تستدعيان تسفل صوت الصاد وهو ينافى كونها من المستعلية التى يتصعد الصوت بها الى الحنك الاعلى فان ابا عمرو والكسائى فى رواية الدورى عنه يميلانها قال فى الشاطبية وفى الفات قبل را طرف اتت بكسر امل تدعى حميدا وتقبلا كابصارهم والدار ثم الحمار مع حمارك والكفار واقتس لتنضلا واوقع الامالة فى الفات والمعنى واقعة قبل راء متطرفة لفظا وحكما مكسورة تدعى حميدا اى تسمى محمودا وتقبل ولا ترد ما قرات به والتاء فى بيت الاول رمز الدورى والحاء رمز ابى عمرو وقوله واقتس لتنضلا معناه قس على هذه الامثلة ما يشابهها فاصله لما لتنضلا اى لتغلب فى النضال يقال ناضل القوم فنضلهم اذا راماهم فغلبهم فى الرمى وعلة امالة ذلك طلب الخفة لان الالف التى بعدها كسرة اذا اميلت قربت من اليا وقربت الفتحة التى قبلها من الكسرة فعمل اللسان عملا واحدا مستفلا وذلك اخف من ان تعمل متصعدا بالفتحة والالف ثم يهبط مستفلا بالكسرة لاسيما ان كسرة الراء قويت وقامت مقام كسرتين من حيث ان الراء حرف تكرير قايم مقام حرفين فغلب على الصاد المستعلية لذلك قوله ويؤيده اى يؤيد راى الاخفش وجه التاييد ان الكلام على رايه يكون جملة ظرفية والفعل اصل فى العمل فلذلك ذهب اكثر النحاة الى ان الظرف مقدر بالفعل فالتقدير فى الاية فاستقرت على ابصارهم غشاوة فيحصل التناسب بين المعطوف والمعطوف عليه بخلاف ما اذا حمل الكلام على الجملة الاسمية كما هو راى سيبويه قوله وقرئ بالنصب ذكو لنصب غشاوة بكسر الغين المعجمة وجهين الاول اضمار فعل لايق يدل عليه ختم مثل جعل واحدث على طريقة قوله ياليت زوجك قد غدا متقلدا سيفا ورمحا اى وحاملا رمحا وقوله علفتها تبنا وماء باردا اى وسقيتها ماء باردا ولا توجد هذه الطريقة حال السعة والاختيار والثانى الانتصاب على اسقاط حرف الجر فيكون على ابصارهم معطوفا على ما قبله والتقدير ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى ابصارهم بغشاوة

ويجوز انتصابه على انه مفعول مطلق بختم من باب قعدت جلوسا بنا على ان الختم والتغشية يشتركان فى معنى الستر فكانه قيل وختم تغشية على سبيل التاكيد قوله وعشاوة بالعين الغير المعجمة اى بالعين المفتوحة ورفع الكلمة من العشا بالقصر وفى الصحاح العشا بالفتح والمد الطعام بعينه وهو بخلاف الغدا والعشى مقصور مصدر الاعشى وهو الذى لا يبصر بالليل ويبصر بالنهار يقال اعشاه الله فعشى بالكسر يعشى عشا قال الشريف المحقق رحمه الله ولعل المعنى ح انهم يبصرون الاشياء ابصارا غفلة لا ابصار عبرة انتهى اى يدركونها كما يبصر الاعشا فى سواد الليل الا كما يبصر اولوا الابصار السليمة فى بياض النهار قوله والعذاب كالنكال بنا ومعنى اما بنا فظاهر لان كل واحد منهما على وزن فعال بفتح الفا واما معنى فلان المراد بهما العقاب الذى يردع به الجانى عن المعاودة الى الجناية التى وقع العقاب المذكور بمقابلتها جزاء عليها ففى كل واحد منهما معنى المنع والامتناع والردع والامساك وفى الصحاح يقال نكل به تنكيلا اذا جعله نكالا وعبرة لغيره انتهى اى عاقبه على جنايته عقابا يردعه عن المعاودة اليها ويردع غيره ايضا اعتبارا بحاله والنكول ارتداع عما يراد الاقبال عليه يقال نكل عن العدو وعن اليمين ينكل بالضم اى جبن وامتنع قوله ولذلك اى ولكون الماء العذب يقمع العطش ويردعه سمى نقاخا بالخاء المعجمة لانه ينقخ العطش اى يكسره وسمى فراتا ايضا لانه يرفت العطش اى يكسر فلفظ الفرات فيه قلب المكان حيث جعل العين موضع الفا والفا موضع العين فيكون وزن فراتا عفالا لانه من رفت الشئ يرفته اذا رفته وكسره بيده كما يرفت المدر والعظم البالى والرفات الحطام وهو ما يكسر من اليبس قوله ثم اتسع عطف على قوله والعذاب كالنكال اى انهما متماثلان معنى حتى ان كل عذاب نكال وبالعكس ثم انه اتسع فى العذاب اى وقع فيه الاتساع بان استعمل فى معنى اعم من اصل معناه وكل الم فادح اى ثقيل سواء اريد به ردع الجانى عن ان يعاود الى فعل من الجناية اولا الا يرى ان الالام الاخروية يقال لها عذاب مع انها لم يرد بها الردع عن المعاودة وانما هى مجازاة للجناية السابقة فقط والفادح بالفاء من فدحنى الشئ اى اثقلنى قوله فهو اعم منهما اى اذا ثبت العذاب اتسع فيه بان اطلق على كل الم فادح ثبت انه ح يكون اعم من النكال والعقاب فانهما عبارتان عن الم يكون المقصود منه ردع الجانى لما بين ان العذاب فى الاصل اسم للالم الفادح الذى يراد به ردع الجانى ثم اتسع فيه باطلاقه على مطلق الفادح اشار الى ما قيل من ان العذاب الذى هو القذى وهو ما يسقط فى العين والشراب وفى الصحاح والعذبة القذاه وماء ذو عذب اى كثير القذى يقال اعذب حوضك اى انزع ما فيه من قذى واعذبته عن الامر اذا منعته عنه انتهى وفيه قذيت عنه تقذى قذا فهو رجل قذى العين على فعل اذا سقطت فى عينه قذاة قال الاصمعى قذت عينه بالفتح تقذى قذيا رمت بالقذى واقذيت عينه جعلت فيها القذى وقذيتها تقذية اخرجت منها القذى انتهى وفيه مرضته مريضا اذا قمت عليه فى مرضه انتهى وليس فيه استعمال مرضه بمعنى ازال عنه المرض حتى يكون التمريض بمعنى ازالة المرض كالتقذية بمعنى ازالة القذى والظاهر ان المص وجد ذلك الاستعمال فلذلك ايد كون التعذيب بمعنى ازالة العذب ومعنى اشتقاق الثلاثى من المزيد فيه تحقيق المناسبة بينهما فى الحروف والمعنى فيصح ان يقال انه مشتق من التقذية والمرض من التمريض فان المزيد فيه قد يكون اظهر واشهر معنى بالنسبة الى الثلاثى فيقال فى بيان معنى الثلاثى انه مشتق منه كما يقال الوجه مشتق من المواجهة قوله والعظيم نقيض الحقير قال الشريف المحقق رحمه الله ان المراد بالنقيض ههنا ما يدفع به الشئ عرفا فاذا قيل هذا كبير او عظيم دفع الاول بانه صغير والثانى بانه حقير ولما كان الحقير دون الصغير كان العظيم فوق الكبير الا يرى الى جريان العادة بان الاحسان يقابل الاشرف والخسيس بالشريف مما يتوهم من ان نقيض الاخص اعم مما يلتفت اليه فى مثل هذه المباحث انتهى قوله وكما ان الحقير دون الصغير لان الصغير قد يكون عظيما اذ لا تقابل بين الصغر والعظمة حتى يمتنع اجتماعهما بخلاف الحقير فانه يمتنع ان يكون عظيما لانهما متضادان فلا يجتمعان ولا يخفى ان ما يمتنع كونه عظيما ادنى مما لا يمتنع كونه عظيما وظهر منه العظيم فوق الكبير وذلك لان العظيم يمتنع كونه حقيرا وهو الكبير قوله ومعنى التوصيف به يعنى كل واحد من العظيم والكبير وان جاز استعماله فى الجثث والمعانى فيقال رجل عظيم او كبير فيراد جثته او خطره الا ان فى اتصاف المعنى بالعظم نوع لطف فلذلك بين ان معنى اتصاف العذاب بان العذاب اذا قيس الى سائر ما يجانسه فى كونه عذابا كان ذلك المجانس قاصرا وحقيرا بالنسبة اليه قوله ومعنى التنكير فى الاية اى فى كل واحد من غشاوة وعذاب والاشارة الى هذا المعنى فى الاية ولم يقل فيه فانه لو قال ومعنى التنكير فيه لانصرف الضمير الى ما هو بصدد تفسيره فقط والتنكير فى الموضعين وان احتمل كونه للتعظيم على معنى وعلى ابصارهم غشاوة اى غشاوة ولهم عذاب اى عذاب وتوصيفه بالعظيم للتاكيد كما فى معنى امس الداير الا ان حمله انه على النوعية فى الموضعين لان حمل تنكير عذاب على النوعية اظهر من حمله

على التعظيم سيتفاد من صريح وصفه الدال عليه بجوهره وصيغته وتنكيره ايضا والوصف المشتمل على هذه الامور الثلاثة كاف في تعظيم
العذاب فينبغي ان يحمل تنكيره على التنويع ليفيد الكلام فائدة زائدة غير التعظيم فاذا حمل تنكير عذاب على التنويع حمل تنكير غشاوة ايضا
عليه ليناسب العقوبة العاجلة بالاجلة وذكر لفظ الطعامي الدال على انهم باختيارهم اظهروا من انفسهم العمى مع عدم اتصافهم به
في الواقع فان تحوتما رض وتغافل وتجاهل معناه انه راى نفسه مريضا وغافلا وجاهلا واظهر من نفسه هذه الصفات من غير
اتصافه بها قال الشاعر تعاللت كي اشجى وما بك علة تريدين قتلي قد ظفرت بذلك والحال انهم في الواقع مغطى الابصار ومختوم
القلوب والاسماع لاختيارهم في حدوث هذه الصفات فيهم تنبيها على ان ذلك من سوء اختيارهم وشؤم اصرارهم على انكارهم
فكانهم باختيارهم هذا التنكر اختاروا ما يترتب عليه واظهروا من انفسهم قوله محضوا الكفر ظاهرا وباطنا اي قلبا ولسانا ولم يلتفتوا
لفتة اي جانب الكتاب اصلا لا قولا ولا عملا وفي الصحاح وقولهم لا تلتفت لفت فلان اي لا تنظر اليه وفيه التذبذب التحرك والمذبذب
المتردد بين امرين قوله ثلث بالقسم جوابا وقوله تكميلا للتقسيم علة له فان قيل مر ان تعريف الموصول في قوله تعالى ان الذين
كفروا اما للعهد والمراد به ناس باعيانهم وللجنس المتناول للمصرين وغيرهم الا انه خص بالمصرين بقرينة الخبر فان حمل تعريفه على العهد
لا يكون الموصول المذكور قسما من المكلف لان القسم لا بد ان يكون كليا والاشخاص المعينة وليست كذلك فلا يكون قسما منه ولو
سلم كونه قسما منه باعتبار ان يكون المراد من الذين كفروا الحصة المعهودة منهم الصادقة على هؤلاء الاشخاص وهي مفهوم كلام
المص فلا نسلم ان التثليث بالمنافقين تكميل للتقسيم لخروج الكافر المجاهر بالكفر الغير المصر عليه عن التقسيم وهو ظاهر اذ لا يصدق
عليه انه مؤمن ومنافق ومجاهر بالكفر مصر عليه وان حمل على الجنس يدخل فيه المنافقون سواء عبرتنا والجنس لجميع انواعه او خص
بالمصرين فان جنس الكافر كذا المصر على الكفر يتناول المنافق فلا يكون القسمة ثلاثية بل ثنائية المؤمن والكافر وهو الذي لا يؤمن
مع ان شانه ان يؤمن والايمان قد شرح المص بقوله واما الشرع فالتصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم
ثم ولعل الحق ان مجرد التصديق لا يكفي في تحقق الايمان بل لا بد من اقتران الاقرار به للتمكن منه فظهر من كلامه ان من اخل بالتصديق
والاعتقاد فهو كافر سواء اقر بلسانه وعمل باركانه كالمنافق او اخل بهما ايضا كالماحض المجاهر بالكفر وليس هذا قسم ثالث غيرهما
ويكون قسما لمن عبر عنهم بقوله ان الذين كفروا قلنا نختار اولا ان قوله تعالى ان الذين كفروا للعهد ولكن المعهود ليس اشخاصا
معينة من حيث خصوصياتهم وتعيناتهم وهم اعلام الكفرة حتى يقال ان الاشخاص لا تعد اقساما بل المعهود تلك الاشخاص الملحوظة
بالعنوان المختص بهم وهو الكافر المصمم على الكفر فكانه قيل المراد بالذين كفروا اما المصممين على الكفر او جنس الكفرة مطلقا سواء
صمم عليها ولا ولا شك ان الكافر المصمم على الكفر يصلح ان يكون قسما وما قلت من انه يخرج الكافر الغير المصر فلا تكون هذه الايات
الكريمة مستوعبة لاقسام المكلف وقد صرح المفسرون بالاستيعاب قلنا خروجه لا ينافي الاستيعاب لان مرادهم بالاستيعاب
ليس استيعاب اقسام الناس مطلقا بل استيعاب رؤساء الناس واعلامهم في باب الدين بقرينة انه لم يتعرض فيها لاصحاب
الكبيرة من المؤمنين مع انهم من اقسام الناس مطلقا وانهم ليسوا داخلة في المتقين عن الشرك والعصيان ولا في القسمين المذكورين
بعدهم ونختار ثانيا انه محمول على الجنس المتناول للمقرين وغيرهم الا انه من قبيل ذكر العام وارادة الخاص وهو المقرون بقرينة ما اسند
اليهم من عدم نفع الانذار والختم والتغشية وما قلت من انه لا يكون المنافقون قسما ثالثا مباينا لما عبر عنه بالذين كفروا بل
يكون قسما منه مندرجا تحته لان الكافر المصر كما يتناول من محض الكفر ظاهرا وباطنا يتناول ايضا من امن بلسانه دون قلبه قلنا
التناول المذكور انما هو بحسب ظاهر مفهوم لفظ الكافر المصر مع قطع النظر عن قرينة السياق والسباق واما اذا نظر اليها يتعين
المراد الكافر المصر الذي يجاهر بالكفر وينكر الحق بقلبه ولسانه فح يكون المنافق قسما ثالثا مباينا له ويكون اقسام الناس ثلاثة
المؤمنون المخلصون والكافرون المصرون الماحضون والمنافقون المذبذبون ووجه دلالة السباق على اعتبار قيد كونه ماحضا
مجاهرا ان ما سبق عليهم هم المؤمنون ظاهرا وباطنا والذي يقابلهم هم الذين كفروا ظاهرا وباطنا ووجه دلالة السياق عليه انه
بعدما ذكر الذين كفروا وبين احوالهم في ايتين افرد المنافقون بالذكر وفصل احوالهم بما لا مزيد عليه في ثلاث عشرة اية فدل ذلك
على ان المراد من الذين كفروا الماحضون المجاهرون بالكفر وان كان في نفسه متناولا للمجاهرين والمنافقين على ما مر من ان الكفرة
المختوم على قلوبهم على قسمين احدهما الماحضون والاخر المنافقون الا انه لما افرد احد نوعيه بالذكر بعد ذكره وبيان احواله

علم بذلك ان المراد به نوعه الاخر فان الجنس المنحصر في نوعين اذا ذكر في مقام ثم افرد احد نوعيه بالذكر ووصف باوصاف
تخصه تعين ان المراد بالجنس المذكور نوعه الاخر وههنا كذلك فان الذين كفروا عبارة عن المصرين بقرينة ما اسند اليه وله
نوعان الماحضون والمنافقون في التحقيق قسم من الذين كفروا وبالنظر الى قرينتي السباق والسياق قسيم له وقسم من اصل المقسم
كالمقسمين الباقيين فصح قول المص لما افتتح بذكر المؤمنين وثنى باصرارهم ثلث بالقسم الثالث تكميلا للتقسيم هذا غاية ما يمكن
لتوجيه الكلام وتصحيح المقام بعون الله الملك العلام قوله موهوا الكفر اي ستروه بالايمان القولي الظاهري يقال موهت الشيء اذا
طليته بذهب او فضة وتحته نحاس وحديد والتمويه تلبيس وخبث اخر منضم الى خبث الكفر حيث خالطوا بالكفر مخادعة كما
قال تعالى في حكاية حالهم يخادعون الله والذين امنوا واستهزاء كما قال الله تعالى حكاية عنهم انما نحن مستهزءون قوله ولذلك
طول الى اخره اي ولكونهم اخبث الكفرة طول الله تعالى في بيان خبثهم بان ذكر ادعاءهم الى الايمان بالمبدأ والمعاد وبجميع ما يتعلق
بالحياة والممات ثم فضحهم وبين كذبهم فيه بقوله وما هم بمؤمنين ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون ووصفهم بالمخادعة
والتلبيس ومرض القلب والافساد في الارض وتسفيه المؤمنين قوله وجهلهم عطف على طول حيث قال فيهم وما يشعرون ولكن
لا يشعرون ولكن لا يعلمون قوله واستهزاء عطف على طول وجهلهم حيث قال الله تعالى الله يستهزئ بهم قوله وتهكم بافعالهم
حيث قال اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى فما ربحت تجارتهم قوله وسجل على عمههم وطغيانهم اي حكم بهما حكما قطعيا
حيث قال ويمدهم في طغيانهم يعمهون والعمه التحير والتردد وهو في البصر وقد يتوهم ان قوله وجهلهم على صيغة المصدر المضاف
الى الضمير عطف على خبثهم وكذا قوله واستهزاءهم على صيغة المصدر المضاف وهو خطأ لعدم التطويل في بيان جهلهم واستهزائهم
قوله وضرب لهم الامثال القبيحة حيث قال مثلهم كمثل الذي استوقد نارا قوله وقصتهم عن اخرها اي حال كونها ناشئة عن اولها
الى اخرها قال الشريف المحقق رحمه الله ليس هذا العطف من عطف جملة ليطلب بينهما المناسبة المصححة لعطف الثانية على الاول بل هو
عطف جملة متعددة مسوقة لغرض على مجموع جمل اخرى مسوقة لغرض اخر فيشترط فيه التناسب بين الغرضين دون احاد الجمل الواقعة
في المجموعين وهذا اصل عظيم في بيان العطف لم يتنبه له كثيرون فاشكل عليهم الامر في مواضع شتى انتهى كلامه وبيان تناسب الغرضين
في الاية ان الجمل الاولى المعطوف عليها كانت مسوقة لتقبيح حال المصرين المجاهرين والجمل الثانية مسوقة لتقبيح حال المنافقين
من الكفار والمصرين ايضا على كفرهم ولا خفاء في تناسب هذين الغرضين والناس قيل الناس اسم جمع كالقوم والرهط وواحده
انسان والواحد له من لفظه ويراد فه اناسي وهو جمع انسان واناسي قوله حذفها في لوقة يعني ان الالوقة من الق لا من لوق
فان اصله من الوقة ليشهاده قوله وانى لمن سالمتهم لالوقة وانى لمن عاديتهم سم اسود وقوله حديثك اشهى عندنا من
الوقة يعجلها طيان شهوان للطعم اي للاكل يقال طعم يطعم طعما اذا اكل وذاق والطيان الجوعان من الطوى وهو الجوع يقال
طوى بالكسر طوا فهو طاو وطيان الشهوان ايضا صفة مشبهة من شهوة الطعام قال الجوهري في فصل الهمزة واللام والقاف
الوقة طعام يصلح من الزبد وانشد قوله حديثك اشهى الى اخره وقال في فصل اللام والواو والقاف بالضم الزبدة عن الكسائي
وقد لوق طعامه اذا اصلحه وبالزبد يقال الاكل الا ما لوق لي اي لين لي حتى يصير كالزبد بالرطب وفيه لغتان لوقة والوقة
وانشد قوله وانى لمن سالمتهم الى اخره هذا كلامه في الموضعين ويظهر منه ومن استعمال لوق ان كل واحد منهما لغة مستقلة
وليس احدهما مخففا من الاخر بحذف همزته على خلاف القياس ولهذا قال الشريف يقال لوق الطعام اذا اصلح بالزبدة ثم قال
وهذا يدل على ان اللوقة لغة اخرى انتهى كلامه يعني انه يدل على ان فاء الكلمة في لوقة هي اللام لا الهمزة المحذوفة فيكون لغة
مغايرة للغة الوقة لان فاء الكلمة فيها الهمزة وقال في فصل نوس اصل الناس اناس فخفف ولو جعلوا الالف واللام فيه عوضا
عن الهمزة المحذوفة لانه لو كان كذلك لما اجتمع مع المعوض منه في قول الشاعر ان المنايا يطلعن الى اخره وما اختاره المص
اظهر قوله وهو اسم جمع كرخال يعني اناس اسم جمع مثل رخال بضم الراء فانه اسم جمع رخل بكسر الخاء وفتح الراء وهي الانثى
من اولاد الضان والذكر حمل ولم يجعلهما جمعين في نفسيهما من حيث ان فعالا بضم الفا ليس من اوزان الجموع في لغة العرب قوله
ماخوذ من انس بكسر النون يقال انست به انسا وانسية وهو خلاف الوحشة وفيه لغة اخرى انست به انسا على مثال كفرت
كفرا قال الشاعر وما سمي الانسان الا لانسه وما القلب الا انه يتقلب اي سمي به لاستيناس روحه ببدنه وبدنه بروحه او

اولا ستينا سه باشاله وبنى نوعه وقيل بل انس بربه قوله وانس بمد الهمزة وهو يحتمل ان يكون من باب المفاعلة من آنس يؤانس مؤانسة
الا ان المصنف اراد به ما هو من باب الافعال من انس بمعنى بصر به ويقال انست منه رشدا اى علمته وانست الصوت اى سمعته ومصدره
ايناس فسموه اناسا لانهم ظاهرون مبصرون ولذلك اى ولكونهم ظاهرين مبصرين سموا بشرا الجوهرى البشر ظاهر جلد الانسان
وبشرة الارض ما ظهر من نباتها كما سمى الجن جنا لاختفائهم عن اعين الناس وسترهم وذهب الكسائى الى ان الناس ماخوذ من
النوس وهو تذبذب الشئ وحركته واصله نوس فقلبت الواو الفا كما فى قال سموا به لحركاتهم فى مباحاتهم وواجباتهم ومحظوراتهم
وحركات سائر الحيوانات لا توجد وجودها منهم وقيل انه ماخوذ من نسى ثم قلبت اليا الى موضع السين واخرت السين فصار
نيسا ثم قلبت اليا الفا كما فى نوس وسموا بذلك لنسيانهم قال الله تعالى فى ادم عليه السلام فنسى ولم نجد له عزما ويؤيده ما روى
عن ابن عباس رضى الله عنه قال سمى انسانا لانه عهد اليه فنسى وقال الشاعر لا تنسين تلك العهود فانما سميت انسانا لانك ناسى وقال
شاعر اخر يا اكثر الناس احسانا الى الناس واكثر الناس افضالا على الناس فنسيت وعدك والنسيان مغتفر فاغفر فاول ناس
اول الناس فوزنه على الاول عال وعلى الثانى فعل وعلى الثالث فلع بقلب المكان وقال الامام واعلم انه لا يجب فى كل لفظ ان يكون مشتقا
من شئ اخر والا لزم التسلسل فعلى هذا لا حاجة الى جعل لفظ الانسان مشتقا من شئ اخر قوله اذ لا عهد الظاهر انه تعليل لكونه
موصوفة على تقدير كون المراد جنس الناس لا طائفة معهودة منهم يعنى ان اللام لما حمل على تعريف الجنس كانت الاشارة الى نفس
الجنس وهو وان كان معلوما فى نفسه لكنه مبهم باعتبار صدقه على افراده فلا وجه لان يعبر من بعض افراده بمن الموصولة التى هى
هى معرفة بل الاوجه ان يعبر عنه بالموصوفة التى هى نكرة قال الشريف المحقق جعل من موصوفة مع الجنس وموصولة مع العهد رعاية
للمناسبة والاستعمال اما المناسبة فلان الجنس منهم لا توقيت فيه فناسب ان يعبر عنه بعضه بما هو نكرة والمعهود معين فناسب
ان يعبر بما هو معرفة واما الاستعمال فكما فى قوله تعالى من المومنين رجال صدقوا وقوله ومنهم الذين يؤذون النبى ففى الاية الاولى
عبر عن البعض بالنكرة بناء على ان اريد بالمومنين الجنس ولما اريد فى الاية الثانية بالضمير الجماعة المعينة من المنافقين عبر عن بعضهم
بالمعرفة وقيل قوله ومن الناس خبر مقدم ومن يقول مبتدأ مؤخر فعلى تقدير ان يكون اللام للجنس كان المعنى من يقول كذا وكذا ولا
فائدة فى هذا الاخبار اذ لا التباس فى ان ذلك القائل من الناس واجيب بان فائدته التنبيه على ان الصفات المذكورة تنافى الانسانية
فينبغى ان يجهل كون المتصف بها من الناس ويتعجب ورد بان مثل هذا التركيب قد ياتى فى مواضع لا يتاتى فيها مثل هذه الاعتبار ولا
يقصد فيها الا الاخبار بان من هذا الجنس طائفة متصفة بكذا قوله من المومنين رجال صدقوا فالاولى ان يجعل مضمون الجار والمجرور
مبتدأ على معنى وبعض الناس وبعض منهم اتصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف ولا استبعاد فى وقوع الظرف
مبتدأ بتاويل معناه يرشدك الى ذلك قول الحماسى فمنهم ليوث لا ترام وبعضهم مما قمشت وضم حبل الحاطب قابل لفظ منهم بما هو
مبتدأ اعنى لفظ بعضهم يقول من الرجال رجال كالاسود غرة وانفة تطلب اقتضابهم والمباحثة معهم متعارفون كالقماش وحزمة
الحطب التى يضمها حبل الحاطب فانه يجمع فى حبله الجيد والردى والرطب واليابس والقمش جمع الشئ من ههنا وههنا وذلك الشئ
قماش قوله ونظراؤه اى فى الاصرار على النفاق وفى كونه مختوما على قلبه ومشاعره سواء كانوا من اصحاب ابن ابى ولم يكونوا قوله فانهم
من حيث انهم صمموا على النفاق دخلوا فى عداد الكفار المختوم على قلوبهم ولما ورد ان يقال كيف يدخلون فى عدادهم مع انهم مختصون
بزيادة ليست فيهم وهى تموية الكفر بالخداع والاستهزاء ونحو ذلك اجاب عنه بان اختصاصهم بتلك الزيادة لا يمنع دخولهم تحت هذا
الجنس المعهود باعتبار كونهم حصة من مطلق الكفار المصرين كما ان اختصاص الماحضين بزيادة هى المجاهرة بالانكار لا يمنع دخولهم تحت هذا
الجنس ايضا فان كل صنف باعتبار اشتماله على زيادة عرضية لا تعتبر فى حد نفسها لا يعد نوعا مباينا للجنس المقول عليها باعتبار اشتماله
على تلك الزيادة والجنس انما يتنوع بسبب اشتمال كل نوع منه على زيادة تخصه ولا توجد فى سائر الانواع فلا جرم يختلف انواعه بحسب
اختلاف الزيادات المقومة لها كالحيوان مثلا فانه يتنوع بناطق وناهق وصاهل ونحو ذلك يختلف فيها ابعاضه وحصصه بان يختص
كل بعض منه بزيادة لا توجد فى غيره ولا يصير مفهوم الحيوان اياها فتلك الحصة مع اشتمالها عليها تكون مندرجة تحت ذلك المفهوم
داخلة فى عداده فكذلك المنافقون مع اختصاصهم بما فيهم من الزيادة داخلون فى عداد الجنس المعهود وهو جنس الكفرة المصرين
على كفرهم المختوم على قلوبهم لانه اذا جعل اللام فى الناس وجعل المنافقون بعضا منه تعين ان يكون المعهود ذلك الجنس المتنوع

الى النوعين

الى النوعين وهما الماحضون والمنافقون لا النوع القسيم للمنافقين والا لما صح جعل المنافقين بعضا منه قوله فهى على هذا اى على
تقدير ان يكون الناس للعهد والمعهود الجنس المذكور وان يكون المنافقون بعضا منهم بكون قوله تعالى ومن الناس الى اخره تقسيما
للقسم الثانى وهو الذين كفروا واصروا على الكفر قسمين احدهما الماحضون والاخر المنافقون ووجه كونه تقسيما له اليهما ما مر من
ان الجنس المنحصر فى نوعين اذا ذكر فى مقام ثم افرد احد نوعيه بالذكر بطريق الاخراج منه تعين الاخر بكونه مرادا من الاول فصح
بذلك كون الاية تقسيما للقسم الثانى الى نوعيه فان هذه الاية ما لم تذكر يكون قوله ان الذين كفروا عبارة عن الجنس المتنوع الى النوعين
ولما ذكرت هذه الاية بعده حصل بصريحها قسم المنافقين وبكونها قرينة دالة على ان المراد بما قبلها المصرين الماحضين حصل ذلك القسم
فحصل قسمى الجنس المذكور وهو معنى التقسيم فان قيل على ما ذكرت يكون المنافق المذكور ههنا هو المنافق المصر على نفاقه المختوم على قلبه
لكونه قسما من جنس المصرين فيخرج من القسم المنافق الذى لا يصر على نفاقه فلا تكون القسمة حاصرة قلنا جوابه ما مر من ان خروجه لا
ينافى الانحصار بناء على ان المقصود تقسيم من كان مصمما فى باب الديانة قوله واختصاص الايمان بالله واليوم الاخر اى كونهما مختصين
بالذكر وايهام من خصصهما به اشارة الى انه كما يجوز ان التخصيص فعل المنافقين يجوز ايضا ان يكون فعل الله تعالى بان يكون
المنافقون ادعوا الايمان بجميع ما يجب الايمان به الا انه تعالى حكى عنهم ادعاء الايمان بهما للوجهين الاخرين من الوجوه الاربعة المذكورة
ومقصود المصنف بهذا القول الاشارة الى جواب ما يقال كيف يصح الاقتصار على ذكر الايمان بالله واليوم الاخر فى مقام دعوى الايمان
والحال ان الايمان لا يتحقق بمجرد الايمان بهما بل يجب الايمان بجميع ما يجب به الوجه الاول من وجوه الجواب انهم لما خصصوا الايمان بالله
وباليوم جزاء الاعمال والعقايد من حيث ان الايمان بهما معظم اجزاء الايمان والايمان بسائرهما يتفرع على الايمان بهما فكانهم عبروا عن
الايمان باعظم اجزائه والثانى انما خصصوهما بالذكر ادعاء منهم بانهم احاطوا الايمان بجميع اجزائه لان المبدأ احد طرفى ما يجب الايمان
به والمعاد طرفه الاخر ومن امن بهما فقد اختار الايمان وقوله اختاروه من الحوز وهو الجمع وكل من ضم الى نفسه فقد حازه وقوله
بقطريه اى بطرفيه والثالث انه تعالى خصهما بالذكر حين حكى عنهم ادعاء الايمان ايذانا بان السنتهم لا تواطئ قلوبهم فى كل ما هو
من باب الاعتقاد حتى فيما يظنون انهم مخلصون فيه واليهود جمع يهودى فان الفرق بين المفرد والجمع كما يكون بالتاء فى نحو تمرة
وتمر يكون ايضا بالياء فيقال مثلا يهودى وزنجى ورومى للواحد ويهود وزنج وروم للجمع والقوم وان كانوا يقرون بالله تعالى
بالسنتهم ويظنون انهم مخلصون فيه لكن هذا الاقرار لا تواطئ قلوبهم لان ما اعتقدوه ليس ما اقروا به من حيث انهم اعتقدوا
فى حقه تعالى التشبيه حيث قالوا لموسى عليه السلام اجعل لنا الها واعتقدوا فيه ايضا ان الله تعالى اتخذ ولدا حيث قالوا عزير ابن الله
وكذا يقرون باليوم الاخر ايضا ويظنون اخلاصهم فيه لكن ما اقروا به غير ما اعتقدوه فانهم يعتقدون ان الجنة لا يدخلها الا من
كان هودا وكذا النصارى يعتقدون انها لا يدخلها الا من كان نصارى كما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا لن يدخل الجنة الا من كان
هودا او نصارى وحكى عن اليهود ايضا انهم قالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة قوله وغيرها مثل اعتقادهم ان اهل الجنة لا
ياكلون ولا يشربون ولا ينكحون بل يتلذذون بالنسيم والارواح العقبة كما سبق وشئ من ذلك ليس اعتقادا لحقيقة الاخرة فلا جرم
كان قولهم امنا باليوم الاخر نفاقا قوله ويرون بضم الراء من الاراءة وهو فى محل النصب على انه معطوف على قوله تومنون والحاصل انهم
يومنون بالله واليوم الاخر على وجه لا يطابق ما عليه المومن به فى حد نفسه ثم انهم يرون المومنين امنوا مثل ايمانهم وهو عين النفاق
الا انه يبقى الكلام فى انهم لما قالوا هذا الكلام على وجه النفاق والتلبيس لم يكونوا يظنون انهم مخلصون فيه فما وجه قول المصنف
انه ايذانا بانهم منافقون فيما يظنون انهم مخلصون فيه فانه لا يتصور اجتماع الاخلاص والنفاق فى شخص واحد بالنسبة الى حكم
واحد من اجل ان النفاق يستلزم عدم الموافقة بين اللسان والقلب والاخلاص يستلزمها الا انهم يظنون انهم مخلصون فى قولهم امنا
بالله واليوم الاخر من وجه ويقصدون النفاق والتموية من وجه اخر فانهم من حيث يعتقدون ثبوت الصانع وحقية امر المعاد
وان قولهم هذا تعبير عن ذلك الاعتقاد مخلصون فيه ومن حيث اراءتهم المومنين بهذا القول ان ايمانهم بهما مثل ايمان المومنين
منافقون مموهين بخلاف اقرارهم بنبوة محمد صلى الله عليه وسلم وبالقران ونحوهما فانهم لا يظنون بكونهم مخلصين فيه بوجه
من الوجوه بل يقصدون به الخداع المحض والرابع انه تعالى خص بالذكر قولهم امنا بالله واليوم الاخر من بين ما قالوه على وجه النفاق
بيانا لتضاعف خبثهم لان قولهم هذا حيث ما قالوه على وجه النفاق من حيث ان سائر ما قالوه نفاق حق فى نفسه وانما الفساد

من جهة عدم مطابقته لاعتقادهم واما قولهم هذا فانه كما انه فاسد في جهة صدوره على وجه الخداع والتمويه فاسد ايضا لو
صدر عن اعتقادهم وان كانوا يعتقدون ثبوت الصانع الا انهم يصفونه بما هو منزه عنه من مشابهة الامثال واتخاذ
الولد وكذا يصفون اليوم الاخر بخلاف صفته واحواله فلا يكون الايمان بهما واصفين اياهما بتلك الصفات ايمانا بالله تعالى
ولا بحقيقة اليوم الاخر فثبت انهم لو قالوه عن اعتقاد لا يكون ايمانا فكيف لو قالوه خداعا ونفاقا بخلاف قولهم امنا بمحمد صلى
الله عليه وسلم وبكتابه فانهم لو قالوه عن اعتقاد يكون معتبرا صحيحا ولا فساد فيه الا من حيث صدوره نفاقا قوله وعقيدتهم
عقيدتهم جملة اسمية وقعت حالا من فاعل صدوره وهو من قبيل انا ابو النجم وشعري شعري اي لو صدورهم هذا القول منهم عن
اعتقاد والحال ان عقيدتهم عند صدوره هذا القول هي عقيدتهم التي كانوا عليها قبله وهي العقيدة المشهورة المنقولة عنهم
لم يكن هذا القول منهم ايمانا الى اخره قوله وفي تكرير الباء اي مع انه لا حاجة الى اعادة الجار في العطف على المظهر بخلاف العطف على
المضمر المجرور فانه يجب فيه اعادة الجار في العطف على المظهر بخلاف العطف على المجرور فانه يجب فيه اعادة الجار في المعطوف نحو
مررت به وبزيد ومع ذلك اعيد الجار لفائدتين الاولى ادعاء الايمان التفصيلي بكل واحد والثانية ادعاء استحكام ايمانهم و
تاكيده وذلك لما مر ان ملاحظة معنى الجار في كل واحد منهما تقتضي ان يلاحظ مع كل واحد منهما معنى الفعل المعدى به فكانه مذكور
مرتين وذلك يدل على استقلال لكل واحد منهما بالايمان واستحكامه قوله والقول هو التلفظ بما يفيد يعني انه في الاصل مصدر بمعنى
التلفظ بلفظ يفيد معنى من المعاني سواء كان ذلك المعنى مفردا او مركبا كذا قالوا لكن المشهور انه هو التلفظ باللفظ المركب الدال على
النسبة الاسنادية كما في قوله تعالى من يقول امنا وفي قوله تعالى قالوا امنا وقوله قالوا انا معكم ثم يطلق مجازا على اللفظ المقول
اي الملفوظ تسمية للمفعول باسم المصدر ثم انه غلب على هذا المعنى حتى صار بمنزلة الحقيقة فيه ثم جعل مجازا منه في المعاني الثلاثة
الباقية تسمية للمدلول باسم الدال المعنى الاول من تلك الثلاث هو الكلام النفسي المعبر عنه باللفظ قال الله تعالى ويقولون
في انفسهم لولا يعذبنا الله بما نقول والمعنى الثاني منها الرأي وهو الاعتقاد المكتسب من النظر والاجتهاد سواء كان متفقا عليه
او مختلفا فيه والمعنى الثالث المذهب وهو الاعتقاد الاجتهادي المختلف فيه فالرأي اعم فيقال هذا قول ابي حنيفة رح ورأيه
رأيه او مذهبه فقوله مجازا قيد لقوله ويقال اي ويقال قولا مجازيا لهذه المعاني الاربعة واليوم في العرف ما بين طلوع الشمس
الى غروبها من الزمان وفي الشرع ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس والمراد به ههنا اما الوقت الغير المحدود بمعنى انه لا اخر
له وان كان له مبتدأ وهو وقت الحشر وهو الابد الدائم الذي لا منقطع له ووصف بالاخر لتاخره عن الوقت المحدود من جهة
طرفيه وهو وقت الدنيا واما اخر الوقتين المحدودين احدهما وقت الدنيا وثانيهما ما بين وقت الحشر الى ان يدخل اهل الجنة الجنة
واهل النار النار وهذا الوقت اخر الاوقات المحدودة وما بعده هو الابد الذي لا حد له قوله انكارهما ادعوه وهو احداثهم الايمان
ونفي ما انتحلوا اثباته لانفسهم اي ادعوا لانفسهم اثباته وفي الصحاح نحلته القول انحله نحلا بالفتح اذا اضفت اليه قولا قاله
غيره وادعيته عليه وانتحل فلان شعره او قول غيره اذا ادعاه لنفسه وتنحله مثله انتهى فالتنحلة والانتحال والتنحل كله بمعنى
الادعاء الا ان الاول ادعاء الشيء على الغير الذي هو بريء عنه والاخير ان ادعاوه لنفسه مع خلوه عنه فقوله ونفي ما انتحلوا اثباته
من قبيل عطف التفسير ولما بين ان المقصود من قوله وما هم بمؤمنين رد كلامهم وتكذيبهم فيه وانكار ما ادعوا اثباته لانفسهم
ورد ان يقال ان المطابق المقتضي الحال ح ان يقال وما امنوا يطابق دعواهم فان قولهم امنا كلام في شان الفعل اي في بيان انه
متحقق صادر عنهم وقوله تعالى وما هم بمؤمنين كلام في شان الفاعل اي في بيان انه بحيث لم يصدر عنهم ذلك الفعل فان
الفاعل ان يقدم الذي شانهم وبيانه اعني واكثر مقصودية فلما قدموا الفعل في قولهم امنا فقد صرحوا بان عنايتهم متعلقة
ببيان صدور الفعل عنهم لا ببيان فاعليتهم لذلك الفعل فالرد الذي يطابق تصريح بنفي الفعل عنهم لا بنفي فاعليتهم له فاشار
الى جوابه بقوله لكنه عكس تاكيدا ومبالغة في التكذيب ووجه كون تقديم الفاعل مفيدا للمبالغة في التكذيب انه لو قيل وما امنوا
لكان رد الغير ما ادعوه ولما قيل وما هم بمؤمنين كان ردا لانخراطهم في سلك المؤمنين وكونهم معدودين في عدادهم الذي
هو من لوازم ثبوت الايمان الحقيقي لهم فكان هذا القول نفيا لما هو اللازم لما ادعوه ومن المعلوم ان انتفاء اللازم اعدل شاهد
واوضح دليل على انتفاء الملزوم فكان هذا القول نفيا للملزوم على اكد وجه وابلغه بالنسبة الى نفي الملزوم ابتداء بان قيل وما امنوا

وذلك

وذلك لان نفي اللازم ملزوم لنفي الملزوم ودليل له فيكون ما عليه النظم ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو كناية في احد المذهبين
ومن المعلوم ان الكناية ابلغ من التصريح وكيف لا وقد بولغ في نفي اللازم بالدلالة على دوامه المستلزم لانتفاء حدوث الملزوم مطلقا
فان الجملة الاسمية المثبتة كما تفيد الدوام والثبات في الاثبات كذلك والثبات في النفي لا نفي الدوام والثبات قوله ولذلك اي
ولقصد التاكيد والمبالغة في التاكيد اكد النفي بالباء ولذلك ايضا اطلق الايمان اذ لم يقل وما هم بمؤمنين بالله واليوم الاخر فان
نفي الايمان المقيد بالطريق الاولى وفيه ايضا تاكيد النفي بتنبيه على دلالة ومن قوله ليسوا من الايمان في شيء للبيان اي ليسوا في شيء من
الايمان لا من الايمان بالله واليوم الاخر ولا من الايمان بغيرهما قوله ويحتمل ان يقيد الى اخره لما ذكر ولا انه حذف مفعول مؤمنين
لقصد التعميم لانه لو ذكر لتوهم ان تعلقه مقصور على ذكر معه ذكر ههنا انه يحتمل ان تقيد الايمان المذكور في قوله وما هم بمؤمنين
بما قيد به الايمان المذكور في قولهم امنا بالله وباليوم الاخر الا انه حذف من الثاني لدلالة الاول عليه لان الثاني جواب عن الاول
فيكون ذكر القيد في الاول قرينة دالة على اعتباره في الثاني قوله والاية تدل على ان من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه لم يكن مؤمنا
هذا رد على الامام حيث قال ان الاية تدل على ان من لا يعرف الله واقر به فانه لا يكون مؤمنا لقوله تعالى وما هم بمؤمنين وقالت
الكرامية انه يكون مؤمنا وبين وجه دلالتها عليه بان هؤلاء المنافقين لو كانوا عارفين بالله وقد اقروا به لكان يجب ان يكون
اقرارهم بذلك ايمانا لان من عرف الله واقر به لا بد ان يكون مؤمنا هذا كلامه ووجه الرد ان الاية نزلت فيمن يدعي الايمان وخالف
قلبه لسانه بالاعتقاد سواء كان اللام في الناس للعهد او للجنس اما اذا كان للعهد فظاهر لان المنافقين ح يكون بعضا من
الذين كفروا وختم على قلوبهم واما اذا كان للجنس فلانه قوله وما هم بمؤمنين تكذيب لهم في دعواهم التصديق القلبي على وجه
يخرجهم من زمرة المؤمنين المصدقين الذين واطأت قلوبهم السنتهم وكان اعتقادهم في حق جميع ما امنوا به مطابقا لما عليه
المؤمن به في حد نفسه وتكذيبهم في اخبارهم باحداث مثل هذا الاعتقاد يستلزم ان لا يكون قلوبهم خالية عن الاعتقاد بل
يجب ان تكون مخالفة بالاعتقاد لما يشعر به السنتهم ومن كان في قلبه اعتقاد غير مطابق للواقع في حق شيء مما يجب الايمان
به ومضاد لما يشعر به لسانه فهو كافر اتفاقا وقوله تعالى وما هم بمؤمنين من جملة ما يدل على كفره وهو لا يدل على ان فارغ
القلب اذا تكلم بما يدل على اعتقاده الحق لا يكون مؤمنا حتى يستدل به على بطلان قول الكرامية القائلين بان الايمان هو الاقرار
باللسان لا غير وكفر من في باطنه ما يضاد ما في ظاهره لا يستلزم كفر من كان باطنه خاليا عما يشعر به ظاهره وعما ينافيه فقيل
في كون الاية دليلا على بطلان قول الكرامية ان الله تعالى لما نفى عن المنافقين اسم الايمان مع وجود الاقرار باللسان فيهم عاريا
عن التصديق بالقلب دل ذلك على ان الايمان اسم للتصديق والاقرار جميعا حيث انعدم الاسم بانعدام احدهما واسم التصديق
فقط والاقرار باللسان لم يعتبر الا لكونه تصديقا وعلامة لما في الضمير قوله والخلاف مع الكرامية في الثاني وهو من تكلم بالشهادتين
بالشهادتين حال كونه فارغ القلب عما ذكر فانه ليس مؤمنا عندنا خلافا لهم واما من ادعى الايمان وخالف قلبه لسانه فهو كافر
بالاتفاق وفي شرح المقاصد ان من اضمر الكفر واظهر الايمان فهو مؤمن عند الكرامية وان استحق الخلود في النار وقال الامام
في تفسيره يؤمنون بالغيب ان الذين قالوا الايمان هو الاقرار باللسان فعند فريقان الاول قالوا ان الاقرار باللسان فقط هو
الايمان لكن شرط كونه ايمانا حصول المعرفة في القلب فالمعرفة شرط لكون الاقرار اللساني ايمانا لا انها داخلة في مسمى الايمان والثاني
قالوا ان الايمان يحصل بمجرد الاقرار باللسان وهو قول الكرامية وزعموا ان المنافقين مؤمن الظاهر كافر السريرة فيثبت له
حكم المؤمنين في الدنيا وحكم الكافرين في الاخرة انتهى وظاهرهما يخالف قول المص والخلاف مع الكرامية في الثاني قوله الخدع ان
توهم غيرك اي ان توقع في وهم صاحبك خلاف ما تضمره مما هو مكروه عنده يقال وهمت الشيء اهمه اذا ذهب اليه وهمك ووقع
ذلك في خاطرك واوهمته غيري قوله لتستنزله متعلق بقوله يوهم والازلال الاسقاط والازلة يقال تزلت يا فلان تزل زللا والاسم
الزلة اذا زل في طين او منطق وازله غيره واستزله والمزلة بفتح الزاء وكسرها المكان الدحض وهو موضع الزلل قوله عما هو
فيه وعما هو بصدده اي لتستنزله عن مطلوبه الذي هو بصدد تحصيله والوصول اليه فعلى هذا يكون معنى الخدع وهو الايهام
المذكور مع قصد الازلال سواء حصل الازلال بالفعل او يحصل الا ان الظاهر ان الازلال بالفعل معتبر في معنى الخدع في عرف
العامة كما يدل عليه قوله ثم خرج من باب اخر فان الضب اذا توارى اي اختفى في جحره وجزح من باب اخر بعد ما اظهر للحارس

واوهمه ان يقبل عليه حين امر الحارس به على باب جحره فقد ازل الحارس عما هو بصدده واصابه ما هو المكروه عنده وهو
ادباره وامتناعه عن الاصطياد له بعد ما اوهمه الاقبال عليه وقال صاحب الكشاف والخدع ان يوهم صاحبه خلاف ما يريد به
من المكروه وقال الشريف يعني ويصيبه به كما يدل عليه تفسيره لاصله الذي اخذ هو منه اي ويصيب الخادع صاحبه ما يخفيه من
المكروه ولو قال المص نزله بالواو عطفا على قولهم توهم لكان اوفق لهذا المعنى والحارس صايد الضب خاصة قوله واصله اي اصل
الخدع بالمعنى المذكورة المتعارف بين العامة بحسب اللغة الاخفا والظاهر ان يقال اصله الخفا يقال بحسب اللغة اخدع اخداعا
بمعنى اخفى خفا ومنه اي من الاخداع بمعنى الاخفا قولهم مخدع للمخزن وهو بضم الميم وفتح الدال اسم مكان من الاخداع لان اسم
المكان والزمان والمصدر من المزيدات يكون على صيغة اسم المفعول منها فاصله ضم الميم الا انهم قد كسروها استثقالا قوله و
المخادعة تكون بين اثنين بان يفعل كل واحد منهما خلاف مراد الاخر ويوهم الموافقة معه في ارادة حصول مطلوبه لينزله عن ذلك
فيكون كل واحد منهما مخدوعا لصاحبه والله تعالى يستحيل ان ينخدع عن احد من حيث انه لا يخفى عليه شئ من البواطن وهم اهل
الكتاب عارفون بانه تعالى عليم بذات الصدور فلا يتصورون ان يخدعه احد فيعلمون بذلك امتناع ان يصدر منهم فعل الخدع
متعلقا بالله تعالى فثبت بذلك انه لا يمكن اجراء هذا اللفظ على ظاهره قوله ولانهم لم يقصدوا خديعته قال المولى المعروف بخسرو
لانهم من اهل الكتاب عارفون بان احدا لا يخدع الله تعالى وقد قال في شرح التاويلات لا احد يقصد مخادعة الله تعالى مع اقراره
بانه خالقه قال تعالى ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله انتهى وظاهر انه بيان وتوضيح للوجه الاول وليس بوجه ثان فالوجهان
يقال ان قصد خدع الله بايهام تصديق رسوله فيما جاء به من عنده مع اضمار الكفر به متفرع على اعتقاد ان الله تعالى بعثه اليهم
وهم لم يعتقدوا ذلك فلم يكن قصدهم في نفاقهم مخادعة الله تعالى فثبت به ايضا مخادعة رسوله اما بناء على حذف المضاف
واقامة المضاف اليه مقامه وهو جائز في كلام العرب عند الامن من الالتباس المراد واما بناء على اعتبار المجاز العقلي في النسبة
الايقاعية حيث اوقع فعل المخادعة على غير ما حقه ان يوقع عليه فان حقه ان يوقع على ما يصح انخداعه واوقع عليه تعالى
للملابسة بينهما من حيث انه خليفته في ارضه والناطق عنه باوامره ونواهيه مع عباده وغير هذه العلاقة كما يصح ان يسند
الى الاصل ما حقه ان يسند الى النائب كما يقال قال الملك كذا وانما القائل وزيره ومن ناب منابه يصح ايضا ان يوقع على الاصل
ما حقه ان يوقع على النائب كما في قوله تعالى يخادعون الله في موضع يخادعون رسول الله وفي ايثار هذه الطريقة تفخيم
امر الخليفة وتعظيم شانه حيث جعل مخادعة خليفته بمنزلة مخادعة نفسه فثبت بهذين الوجهين جواز ان يراد بقوله تعالى
يخادعون الله انهم يخادعون رسوله والذين امنوا وبقي الكلام في توجيه صدور فعل الخدع من كل واحد من الجانبين متعلقا
بالاخر حتى يكون قوله يخادعون على اصله لا بمعنى يخدعون وصدوره من المنافقين حقيقة متعلقا بالرسول والذين امنوا ظاهر
واما صدوره منهما كذلك متعلقا بالمنافقين ففيه خفا لان صدور الخدع من الرسول والمؤمنين في حقهم ليس بظاهر ولا مجال
لان يكون الخدع من احد الجانبين حقيقة ومن الاخر مجازا لاتحاد اللفظ وان جعل مجازا منهما يكون هذا الوجه بعينه هو الوجه
الثاني الذي اشار اليه بقوله واما ان صورة صنيعهم الى اخره والصنيع من صنع صنيعا قبيحا والقبيح بالضم من صنع اليه معروفا
وهذه الجملة في محل الرفع عطفا على قوله اما مخادعة رسوله الى اخره قوله وصنع الله مجرور معطوف على صنيعهم قوله هي
استدراجا مفعول له لقوله صنع الله قوله وامتثال الرسول مجرور معطوف على قوله صنع الله وقوله في اخفا حالهم متعلق
بالامتثال وقوله مجازاة لهم علة للامتثال المذكور وقوله صورة صنع الخادعين خبر ان المفتوحة ولفظ المخادعين على لفظ التثنية
على صيغة الجمع قال الشريف المحقق والحاصل ان بينهم من الجانبين معاملة شبيهة المخادعة فقوله تعالى استعارة تبعية وليس
في هذا الجواب اعتبار هيئة مركبة من الجانبين وما يجري بينهما مشبهة بهيئة اخرى مركبة من الخادع والمخدوع والخدع ليحمل الكلام
على الاستعارة التمثيلية على قياس ما مر في ختم الله على قلوبهم فلا تغفل انتهى كلامه ولعل مراده ان الحمل على الاستعارة التبعية
كان هاهنا فلا حاجة الى الحمل على الاستعارة التمثيلية والا فالحمل على الاستعارة التمثيلية جائز ايضا وهو ظاهر من تقرير المص
فانه يدل دلالة ظاهرة على اعتبار هيئة مركبة من صنيعهم مع الله من اظهار الايمان واضمار الكفر وصنع الله تعالى معهم من حيث
انه تعالى امر الرسول صلى الله عليه وسلم والمؤمنين باجراء احكام المسلمين عليهم كالتوارث واعطاء السهم من المغنم ونحو ذلك والحال

انهم عنده تعالى من اخبث الكفرة وتشبيه تلك الهيئة بهيئة اخرى مركبة منتزعة من الاحوال الحاصلة من المخادعين وهو ان كل واحد
منهما يظهر لصاحبه المسالمة معه ويضمر في نفسه ان يفعل خلاف مراده ثم يستعار لفظ الهيئة المشبهة بها للهيئة المشبهة استعارة
تمثيلية والجامع بينهما ما اشتركتا فيه من اظهار كل واحد منهما للاخر خلاف ما عنده حتى يحصل مراده ولا يحصل مراد الاخر وقد ذكر
الشريف في قوله تعالى ختم الله على قلوبهم ان الهيئة المركبة لا يلزم ان يكون جميع اجزائها مذكورة بالفاظها بالفعل بل يكفي ان يكون
بعض الفاظها يكفي عمدته مذكورة بالفعل وبعضها مقدرة وبعضها منوية وقال الفاضل خسرو وحاصل هذا الوجه انه اعتبر هاهنا
هيئة منتزعة من الجانبين وما بينهما شبهه بهيئة اخرى منتزعة من الخادع والمخدوع والخدع فيكون استعارة تمثيلية كما حقق
بد في على هدى ومن اقتصر على التبعية فقد اتبع العصبية قوله ويحتمل ان يراد بيخادعون الى اخره عطف على قوله والمخادعة تكون بين
اثنين واذا كان بمعنى يخدعون لا يحتاج الى اعتبار خدع الله تعالى والمؤمنين اياهم وتاويله كما يحتاج الى اعتباره اذا كان يجعل
المخادعة على اصلها مع انه تعالى لا ينسب اليه الخدع حقيقة واما عندنا فلان الخدع الحقيقي يوهم العجز عن اظهار المكتوم وايصاله
عيانا من غير ان يوهم خلافه ويجعله معزورا بذلك قوله لانه بيان ليقول او استئناف تعليل لكونه بمعنى يخدعون فان يقول لا شك
من جانب واحد وهو المنافقون فينبغي ان يكون فعل الخدع ايضا من جانب واحد ليطابق البيان المبين والاستئناف ايضا يفيد ذلك
البيان لانه في معرض الجواب لما عسى يقال لما بالهم يقولون امنا وما هم بمؤمنين وما غرضهم من ذلك فقيل يخادعون الله فلما
كان هذا الكلام بيانا لغرضهم كان الفعل المذكور من جانبهم فقط فكان يخادعون بمعنى يخدعون ويحتمل ان يكون هذه الجملة
حالا من الضمير في يقول فالمعنى ومن الناس من يقول كذا حال كونهم مخادعين قوله الا انه استئناف من قوله ويحتمل ان يراد
بيخادعون يخدعون اي الا ان يخدعون الواقع من واحد اخرج في وزنه فاعلت كما في قولهم طارقت وعاقبت اللص للمبالغة في قوة
الفعل وكماله كما يقال فلان يخاشي الله اي يخشى خشية عظيمة والوجه في دلالة الاخراج المذكور على المبالغة ما ذكره من ان زنة
المفاعلة للمبالغة اي للمعارضة وبيان الغالب من المعارضين فان الفعل المبني من باب المفاعلة يذكر البيان ان الغلبة في الفعل
الذي يذكر بعد ذلك الفعل لمن هو له نحو كارمني فكرمته وناضلني فنضلته اي غلبته في الكرم ورمي السهم ومن المعلوم ان الفعل
متى غولب فيه فاعله اي عورض وجرى بينه وبين صاحبه مباراة ومقابلة كان ابلغ واقوى من ذلك الفعل اذا جاء بلا مقابلة
معارض لانه اذا فعله على وجه المعارضة يكون الداعي الى الفعل والاهتمام به يكون اتم واحسن من الذي لا يكون كذلك فلما كانت
الزنة المذكورة للمبالغة المقتضية القوة الفعل الواقع من الجانبين استصحبت الزنة المبالغة المذكورة قوله وبارى عطف تفسير لقوله
معارض فلان يباري فلانا اي يعارضه ويفعل مثل فعله وقوله استصحبت جواب لما وذلك اشارة الى المبالغة المذكورة قوله
ويعضده اي ويقوي الاحتمال المذكور فان قيل كيف يخدعون الله تعالى وهم يعلمون باستحالة ذلك اجيب بالجواب الاول بوجهيه
بلا تغيير وبالجواب الثاني بنوع تغيير وكان غرضهم في ذلك اي في اظهار الايمان مع ابطان الكفر كانه قيل لاي غرض قدموا على
النفاق ولاي مقصود عزموا على الخداع فاجاب بذلك وذكر ثلث منافع الاولى دفع مضرة المؤمنين عن انفسهم الثانية جلب
المنفعة منهم والثالثة اضرار المؤمنين باشاعة اسرارهم الى الكفار الذين يعادونهم والمنابذة اظهار العداوة والاذاعة الاشاعة
قوله ما يطرق على بناء المفعول وبه قائم مقام الفاعل من طرقه الزمان بنوايبه اذا اصابه بها والشخص مطروق والنوايب مطروق
بها قوله والمعنى ان دائرة الخداع اي ما يدور ويترتب عليه من المضرة والافة راجعة اليهم لا تخفى المعنى في قرئ وما يخادعون الا
انفسهم من حيث انه قصر تعلق المخادعة على انفسهم فيما بعد التصريح بكونها متعلقة بالله تعالى وبالمؤمنين بين ان معنى قصر
تعلقها على انفسهم قصر ضررها عليهم وبيان انه لا يتجاوزهم الى احد اصلا وطريق استفادة هذا المعنى من تلك القراءة ان تكون
العبارة الدالة على كون مخادعتهم مقصورة على انفسهم مجازا او كناية عن انحصار ضرر ذلك المخادعة فيهم بناء على ان يكون مخادعتهم
مقصورة على انفسهم ملزوم الانحصار الضرر المترتب عليها فيهم وذكر الملزوم وارادة اللازم مجازا او كناية على اختلاف المذهبين
والظاهر انه مجاز لان تعليقها بما علقت قرينة صارفة عن ارادة المعنى الاصلي وهو كون نفس مخادعتهم مقصورة عليهم فلا يكون
كناية لان شرط الكناية ان يصح ارادة المعنى الاصلي وهذا المعنى هو معنى قصر المخادعة على انفسهم واما معنى نفس المخادعة فهو ما ذكر
في معنى المخادعة المذكور سابقا فان كان المعنى الاول يخادعون رسول الله والمؤمنين على احد الوجهين يكون معنى الثاني وما يخدعون

رسول الله والمؤمنين وانما يخادعون وان كانت المخادعة الاولى مستعارة للمعاملة الجارية فيما بينهم وبين الله والمؤمنين المشبهة
بمعاملة المخادعين يكون معنى الثاني ان تلك المعاملة المشبهة بمعاملة المخادعين كانت مقصورة عليهم والمراد حصر ضررها
اللازم لها فيهم ويجوز ان يكون لفظ المخادعة سواء كان بمعنى مخادعة الرسول والمؤمنين او بمعنى المعاملة المشبهة بمعاملة المخادعين
مجازا مرسلا على طريق ذكر الملزوم وارادة اللازم وهو الضرر المترتب عليها فعلى هذا يكون التعبير بصيغة المفاعلة للمشاكلة لما
ذكر اولا قيل والاحسن ان التعبير عن ضرر المخادعة بلفظ المخادعة مبني على اعتبار المشاكلة ولا يكون كناية ولا مجازا مبنيا على العلاقة
كما في قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا الي جبة وقميصا فان قوله اطبخوا ليس مجازا في معنى خيطوا والظاهر ان ما ينبني
على المشاكلة من قبيل المجاز وان يكون لفظ المخادعة مجازا لا ينافي اعتبار المشاكلة ايضا قوله وانهم في ذلك خدعوا انفسهم وعلى
هذا المعنى ايضا اندفع ما يتوهم من ان قصر مخادعتهم على انفسهم ينافي تعليقها بما علقت به سابقا وذلك لان هذه المخادعة
مخادعة اخرى جارية بينهم وبين انفسهم باعتبار التغاير المعنى على التجريد بان يجردوا عن انفسهم اشخاصا يخادعونهم كما يخادعون
غيرهم من الاشخاص كما تجرد من نفسك شخصا تخاطبه كما في قوله تطاول ليلك بالاثمد وبهذا المعنى يندفع ايضا ما يقال ان المخادعة
لا يقال يكون الا بين اثنين فكيف يتصور مخادعتهم انفسهم ولا اثنينية وتصوير جريان المخادعة بينهم وبين انفسهم في مخادعتهم
الله تعالى والمؤمنين على الوجه المذكور انهم في تلك المخادعة يخدعون انفسهم بان يوهموها الاباطيل والاكاذيب مزاتهم قد خدعوا
الله تعالى والمؤمنين وهي تخدع بذلك وتغتر وتطمئن وكذلك انفسهم تخدعهم بان تحدثهم اي بان تلقيهم بالامنيات
الخالية عن الفائدة والاطماع المبنية على السفاهة والوقاحة فلما اوهموا الامباطيل انفسهم الاباطيل واوهمتهم انفسهم الاكاذيب
بانه سيوقع على تلك المعاملة مع المؤمنين امور واغراض مهمة كانت معاملتهم مع انفسهم شبيهة بمعاملة المخادعين فاطلق عليها
اسم المخادعة ثم اشتق منها لفظ يخادعون فكانت استعارة تبعية قوله لان المخادعة لا يتصور الا بين اثنين لما كانت نفس القراءة
ثابتة بالنقل المتواتر وجب ان يحمل هذا التعليل على كونه بيانا لوجه اختيار هذه القراءة وترجيحها على القراءة الاولى الثابتة
وايضا ان المخادعة كما انها لا تتصور الا بين اثنين كذلك الخدع يقتضي شخصا مغايرا للخادع حتى يقصد اصابة المكروه به
ويندفع المصير الى التجريد لكن من جانب واحد بان يجردوا من انفسهم اشخاصا يخدعونها اي يعاملونها معاملة الخادع والمخدوع
قوله وقرئ يخدعون من خدع بتشديد الدال على ان بناء التفعيل للمبالغة والتكثير قوله ويخدعون بفتح الياء والخاء وكسر الدال
المشددة واصله يختدعون نقلت فتحة التاء الى الخاء ثم قلبت التاء دالا لقرب مخرجها ثم ادغمت الدال في الدال وهو هنا متعد
نصب مفعولا كما في قولك ترعت الشيء اي اقامته وقيل ينبغي ان يكون نصب انفسهم في هذه القراءة بنزع الخافض لان يخدع
اختدع بمعنى خدع قوله ويخدعون ويخادعون على البناء للمفعول اي في القراءتين معا فعلى هذا انتصاب انفسهم على نزع الخافض
على طريقة واختار موسى قومه اي من قومه يقال خدعت زيدا نفسه اي عن نفسه او على التمييز ان جوز كون التمييز معرفة وانتصابه
على باقي القراءات على المفعولية لما تقرر ان المستثنى المفرغ يعرب على حسب اقتضاء العامل وهو ما لا يذكر فيه المستثنى منه و
شرطه ان يكون بعد نفي او شبهه كالاستفهام والنهي قوله والنفس ذات الشيء وحقيقته سواء كان جسمانيا اولا كقوله تعالى
تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك والمتبادر من هذه العبارة ان يكون لفظ النفس حقيقة في الذات مجازا فيما عداه فيكون
قوله لان النفس الحي به بيانا للعلاقة وكذا الحال في سائر التعليلات يعني ان لفظ النفس في الاصل اسم لذات الشيء ثم اطلق على
امور اخر للعلاقة بينهما وبين ذات الشيء او لا نقل منه واطلق على الروح سواء كان روحا حيوانيا او انسانيا وهو النفس
الناطقة بناء على ان الروح بأي معنى لانه سبب لقوام النفس بمعنى ذات الشيء الحي على طريق اطلاق اسم المسبب على السبب قوله لانه
محل الروح يدل على ان النفس نقل اولا عن ذات الشيء الى الروح ثم نقل عنه الى القلب لانه محل الروح الحيواني قال الشريف المحقق
في شرح المواقف ان القلب له تجويف في جانبه الايسر ينجذب اليه لطيف الدم فيتبخر بحرارته فذلك البخار هو المسمى بالروح
عند الاطباء ثم انه يسري من القلب الى جميع البدن قوله او متعلقه اولان القلب متعلق الروح على ان يراد بالروح الروح
الانساني وهو عند اكثر المتكلمين جسم لطيف سار في البدن وحال فيه واذا تعلق بجميع البدن تعلق الحلول يكون متعلقا
بالقلب الذي هو العضو الصنوبري والروح عند الحكماء مجرد متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف بواسطة تعلقه بالروح

الحيواني الحال في القلب وهو عندهم ليس بجسم ولا متعلق بالجسم تعلق الحلول فيه قوله والدم اي وقيل للدم نفس من حيث
ان نفس الشيء اي ذاته تقوم به حتى روي ان بعض الاطباء ذهبوا الى ان الروح هو الدم وقيل للماء ايضا نفس لان ذوات الشيء
يحتاج اليه فرط احتياج قال الله تعالى وجعلنا من الماء كل شيء حي روي ان قيصر ابعث الى معاوية بقارورة وقال له اجعل
فيها كل شيء فسال ابن عباس رض فقال له اجعل فيها ماء قوله وللراي في قولهم فلان يوامر نفسه اي يشاور رايه اذا تردد في
الامر واتجه له بان داعيان لا يدري على ايهما يعتمد قوله لانه ينبعث عنها اشارة الى ان اطلاق النفس على الراي مجاز مرسل من قبيل
اطلاق اسم السبب على المسبب من حيث ان الراي ينبعث عن النفس قوله او يشبه ذاتا بامره عطف على قوله ينبعث فعلى هذا يكون
اطلاق اسم النفس على الراي الداعي مبنيا على مشابهته بالذات المشير الامر واطلاق اسم المشبه به على المشبه قال الشريف المحقق
كونه استعارة مبنية على المشابهة انسب بهذا المقام واظهر بحسب المعنى انتهى كلامه ووجه كونه انسب ان المؤامرة والمشاورة
انما تتعلق بالذوات المشيرة وتلايمها فالمناسب ان يكون ترشيحا للاستعارة ووجه كونه اظهر بحسب المعنى ان اعتبار
المشابهة بين النفس والراي الداعي اظهر من اعتبار كون النفس سببا للراي لان السبب الحقيقي هو الله تعالى قوله والمراد بالانفس
ههنا ذواتهم لانها اصل معناها ولا مقتضي للعدول عنها قوله لا يحسنون ذلك اي لا يحسنون كون دائرة الخداع راجعة اليهم
وقوله لتمادي غفلتهم اي لامتداد غفلتهم ووصولهم الى مدى الغفلة وغايتها وقيل المعنى لتماديهم في غفلتهم والمدى الغاية
قال الامام الشعور علم الشيء اذا حصل بالحس ومشاعر الانسان حواسه والمعنى ان لحوق ضرر ذلك بهم كالمحسوس لكنهم لتماديهم
في الغفلة كالذي لا يحس انتهى قوله واصله الشعر اي الفهم والعلم وفي الصحاح شعرت بالشيء واشعر به شعرا اي فطنت به ومنه
قولهم ليت شعري اي ليتني علمت قوله ومنه الشعار شعار القوم في علاماتهم التي بها يعرف بعضهم بعضا فهو بسبب الشعور وايضا
الشعار ثوب يلي الجسد ويحس به قوله والحسد وهو ان يتمنى زوال نعمة المحسود اليك وهو من باب نصر والضغينة هي الحقد
الذي يؤدي الى قصد الانتقام قوله لانها مانعة الى اخره تعليل لكون المرض مجازا في الصفات النفسانية التي تخل بكمالها
ببيان وجه الشبه بينها وبين الامراض البدنية فكما ان المرض العارض لكل عضو يمنعه عن كماله وهو صدور الافعال المتعلقة
به عنه من غير خلل وربما يؤدي الى زوال الحياة الجسمانية الفانية كذلك الصفات المذكورة تمنع النفس عن كمالها وهو اكتساب
الفضائل الدينية من معرفة الله تعالى وطاعته وعبوديته وبما يؤدي الى زوال الحياة الحقيقية الابدية الحاصلة للمؤمنين
في دار الاخرة فظهر بهذا ان اطلاق لفظ المرض على تلك الصفات استعارة تصريحية لابتنائه على المشابهة بين تلك الصفات
والمرض الحقيقي من حيث ان كلا منهما صفة تهلك موضوعها او توجب الخلل في الافعال الصادرة عنه والمراد بالفضائل
في قوله لانها مانعة عن نيل الفضائل ما لا توجب انتفاؤه الكفر والخلود في النار بقرينة قوله او مؤدية الى اخره فان الجهل
بما يجب الاعتقاد به وكذا سوء الاعتقاد كفر والآية الكريمة تحتملها اي تحتمل ان يراد بالمرض فيها معناه المجازي كما ذهب
اليه صاحب الكشاف وان يراد معناه الحقيقي العارض لجرم القلب الصنوبري وهو سوء مزاجه وتالمه ووجهه فان الانسان
اذا صار مبتلى بالحسد والنفاق ومشاهدة المكروه فاذا دام به واستمر فربما صار سببا لتغير مزاج القلب وتالمه وهذا معنى
كونه حقيقيا ابلغ من المعنى المجازي الذي لا يرتكب الا لكونه ابلغ من الحقيقة قوله تحرقا على ما فات وفي بعض النسخ عما فات اي
احتراقا وتحزنا على فواته او تاسيا عنه وهو علة لتالم قلوبهم وتوجعها توجعا حسيا من اجل ما فات عنهم من الرياسة فان
اهل المدينة اتفقوا على ان يبايعوا ابن ابي سلول ببيعة السيادة ويتوجوه بتاج الامارة قبل طلوع شمس الاسلام وقدوم فخر
المرسلين عليهم فلما تقرر امر النبوة وقبلها اكثر اهل المدينة وتركوا ما عزموا عليه في حق ابن سلول عظم ذلك عليه وعلى اصحابه
واتباعه فلم يقدروا على اساءته والصبر عليه بل حرب قلوبهم مرضا حقيقيا واشد وجعها حتى ظهر منهم مما يتعلق بتهكم حرمته
صلى الله عليه وسلم ما ظهر واعتذر سعد ابن عبادة رض من قبل ابن ابي سلول بقوله اعف عنه يا رسول الله واصفح الحديث قال
الشريف المحقق اي التحرق ههنا من حرق الانسان اي سحق بعضها على بعض حتى سمع لها صريف اي صوت وهو كناية عن شدة الغيظ
وهو ليس بمعنى الاحتراق لان استعماله بعلى يمنع هذا المعنى قوله فزادهم الله عطف على قوله لان قلوبهم كانت متالمة والمقصود
منه تفسير قوله فزادهم الله مرضا على تقدير ان يحمل على المرض البدني الحقيقي والمناسب لقوله فان قلوبهم كانت متالمة ان يقول

ههنا فزادهم تألم قلوبهم الان اغتمامهم بمشاهدة ما يكرهونه لما كان سببا مفضيا الى تألم قلوبهم عبر عنه به قوله واشارة
ذكره الى رفع قدره وفي الصحاح اشار بذكره الى رفع من قدره قوله ونفوسهم كانت مؤفة بالنصب عطفا على قوله قلوبهم كانت
متألمة واشارة الى توجيه المعنى على تقدير ان يراد بالمرض المعنى المجازي فعلى هذا يكون معنى قوله فزادهم الله تعالى ذلك المذكور من
سوء الكفر وسوء الاعتقاد ونحو ذلك بالختم على قلوبهم وهو من جنس المزيد عليه لانه يؤكده ويقويه والمعنى فزادهم الله تعالى
بازدياد التكاليف عليهم اى بزيادتها بناء على ان الازدياد متعد ههنا ومضاف الى مفعوله وان كان المشهور استعماله لازما
ويحتمل ان يكون الازدياد والتضاعف كناية عن الزيادة والتضعف لكونهما لازمين لهما قوله وكان اسناد الزيادة الى الله
تعالى متعلق بقوله او بازدياد التكاليف وجواب عما يرد عليه من ان قوله تعالى فزادهم الله مرضا يستدعى مرضا مجازيا زائدا
على ما كان في قلوبهم بحيث يكون ذلك الزائد من جنس المزيد عليه او ملائما له لان الزائد على كل شيء لا بد ان يكون كذلك ويستدعى
ايضا ان يكون زيادة مستندة الى الله تعالى وكلا الامرين ظاهران على تقدير ان يفسر ذلك بان يقال فزاد الله ما في قلوبهم
من الكفر والحسد وسوء الاعتقاد ونحوها بالطبع لان الطبع بمعنى احداث الهيئة والقاحة المانعة عن قبول الايمان والطاعة مرض قلبي
ملائم لما في قلوبهم من المرض المجازي وان زيادته مستندة اليه تعالى واما ان فسر ذلك بقوله فزاد الله ذلك بازدياد التكاليف
وتكرير الوحي وتضعيف النصر فلا يظهر الامر الاول لان زيادة التكاليف واخويه وان كانت افعالا مستندة اليه تعالى لا
انها ليست من جنس المزيد ولا ملائما له حتى تعد زيادتها على ما في قلوبهم من الامراض فان قلت ليس المراد بالمرض في قوله تعالى
فزادهم الله مرضا هذه الافعال عند من فسره بالتفسير المذكور حتى يرد ان يقال انها ليست امراضا مجانسة لما في قلوبهم بل المراد
به الامراض الزائدة الحاصلة بسبب هذه الافعال وتلك الامراض الزائدة زيادتها مستندة اليه تعالى خلقا عندها فالامران
جميعا حاصلان ح قلت نعم الا ان ما ذكر من الامراض صفات اكتسبوها باختيارهم فهي مستندة اليهم من هذا الوجه ولهذا
يلامون عليها ويعاقبون بسببها وخلق الله تعالى اياها فيهم من جهة انهم صرفوا اختيارهم اليها واكتسبوها الا انه تعالى خلقها
فيهم جبرا من غير اختيار منهم فاسنادها اليه تعالى من جهة خلقه اياها على الوجه المذكور مع ظهور اسنادها اليهم غير معقول
وبالجملة المرض الذي اسندت زيادته اليه تعالى ان اريد به الافعال المذكورة فهي ليست بامراض وان اريد به ما يترتب عليها
من الامراض فهي غير مستندة اليه تعالى وتقرير الجواب ان المراد الثاني واسناد زيادتها اليه تعالى مع كونها مترتبة على اختيارهم
من قبيل اسناد الشيء الى موجده وسببه اسنادا مجازيا فانهم انما ازدادوا كفرا وضغينة وحسدا ومعاداة للنبي صلى الله عليه
وسلم بسبب انه تعالى فعل الافعال المذكورة التي هي اسباب ازدياد مرضهم فانه تعالى كلما زاد تكليفا فانكروه ازداد كفرهم و
سوء اعتقادهم وكلما كرر انزال الوحي على رسوله وسمعوه وكلما نصره وراوه ازداد كفرهم وحسدهم فكان الله تعالى هو الذي
زادهم ما ازدادوه فاسندت الزيادة اليه تعالى على طريق اسناد الفعل الى المسبب له كما اسندت الى نفس السبب في قوله تعالى فزادتهم
رجسا فان السورة سبب لتلك الزيادة من حيث انهم اذا سمعوها انكروها وكفروا بها واسناد الشيء الى سببه والى مسببه غير
خارج عن قانون البلاغة قوله من حيث انه سبب اى من حيث ان تلك الزيادة وتذكير الضمير لكونها في تأويل المرض قوله والحور
بفتحتين الضعف وقوله حين شاهدوا ظرف لقوله تداخل وقوله تماوقذف فعلا ماض في محل الجر على انه معطوف على قوله
شاهدوا والظرفان نشر على غير ترتيب قوله من الجبن والحور وفي قوله ما تداخل قلوبهم اشارة الى ان هذا المعنى المجازي للفظ
المرض امر حدث فيهم وعرض عليهم بعد قوة الاسلام وشوكة المسلمين فان قلوبهم قبل ذلك كانت قوية حيث يطمعون عدم
استقرار امره وعدم قبول الخلق اياه ومن قبل منهم ذلك يستندم على فعله ويرجع عنه فيضمحل امره وهو ما قاله الزمخشري
ان قلوبهم كانت قوية اما القوة طمعهم فما كانوا يحدثون به ريح الاسلام تهب حينا ثم تسكن ولواء يخفق اياما ثم يقر
فضعفت حين ملكها اليأس عند انزال الله تعالى على رسوله النصر واظهاره دين الحق على الدين كله واما لانهم اصحاب شجاعة
وجبارة في الحروب فغلب الخوف والجبن على قلوبهم حين قذف الله تعالى في قلوبهم الرعب ولكون هذا امرا حادثا بخلاف
الاولين قال فيهما فان قلوبهم كانت متألمة ونفوسهم كانت مؤفة وقال في هذا المعنى ما تداخل قلوبهم لان التداخل يقتضي
العروض والحدوث قوله وبزيادته تضعف عطف على قوله بالمرض ما تداخل قلوبهم ولما فسر المرض بثلاثة اوجه فسر الزيادة

في كل وجه بما يناسبه قوله في قلوبهم الجار والمجرور خبر لقوله مرض وتقديمه مصحح للابتداء بالنكرة وقوله فزادهم الله مرضا جملة فعلية
معطوفة على الجملة الاسمية قبلها مسببة بمعنى ان سبب الزيادة حصول المرض في قلوبهم وزاد يستعمل لازما ومتعديا الى اثنين ثانيهما
غير الاول كاعطى وكسا فيجوز حذف مفعوليه واحدهما اختصارا تقول زاد المال فهذا اللازم وزدت زيدا الجرار منه وزدناهم
هدى وفزادهم الله مرضا وتقول زدت زيدا ولا تذكر ما زدته وزدت مالا ولا تذكر من زدته قوله اى مؤلم بفتح اللام على انه
اسم مفعول من الم ايلاما اى اوجع ايجاعا فالمؤلم هو المعذب الذي تعلق به الالم والوجع وصار محلا له فهو تفسير للاليم بمعناه الحقيقي
لانه مشتق من الفعل اللازم وهو الم بالم فهو اليم ومعنى الم صار ذا الم بان تعلق به الالم فيكون اليم بمعنى ذي الم هو معنى المؤلم
بعينه قوله وصف به العذاب للمبالغة جواب عما يقال من ان الاليم ح صفة المعذب بفتح الذال لا صفة العذاب فكيف وصف به العذاب
ووجه المبالغة ان التوصيف المذكور يدل على ان الالم المتعلق بالمعذب بلغ في القوة والكمال الى حيث سرى من المعذب الى العذاب
العارض له وانه من شدته يتألم بنفسه وهذا نهاية المبالغة كما في وصف الضرب بكونه وجيعا واليما من ان الاليم هو المضروب
لذلك وصدر المصراع المذكور وخيل قد دلفت لهم بخيل تحية بينهم ضرب وجيع والمراد بالخيل الفرسان ودلف لازم بمعنى مشيا
هنيا وقرب الى آخره وبمعنى تقدم اليه يقال دلف الشيخ اذا مشى وقارب الخطو ودلفت الكتيبة في الحرب اى تقدمت وعدى ههنا
بالباء الجارة فصار بمعنى قربتهم وقدمتهم والمعنى رب عسكر فرسان وقد قربت لهم مثلهم ضربهم الوجيع كتحية بينهم على التشبيه
البليغ المقلوب فان ظاهر الكلام يدل على تشبيه ما صدر عنهم من التحية بالضرب الوجيع وليس فيه كثير لطف بخلاف ما لو حمل
الكلام على تشبيه ضربهم الوجيع بالتحية من حيث انهم في وال التلاقي يتبادرون به بدل ابتدا المتلاقين بالسلام باللسان قوله
على طريقة قولهم جد جده اى في كون الاسناد المدلول عليه بالكلام اسنادا مجازيا لا في كون المسند مسندا الى مصدره كما في جد جده
وانما يكون كذلك لو اسند الاليم والوجيع الى ضمير الالم والوجع وجيع وليس كذلك ويمكن ان يكون اسناد الاليم الى ضمير العذاب
من قبيل الاسناد الى مصدره بناء على ان العذاب هو الالم الفادح غايته ان لا يكون المصدر من لفظ المسند وهو لا ينافي كونه مسندا
الى مصدره اذ ليس الاسناد الى نفس اللفظ واما جعل اسناد الوجيع الى ضمير الضرب من قبيل الاسناد الى مصدره بتأويل الضرب
بالمضروبية التي هي في معنى الوجع فلا يخلو عن تكلف لان المضروبية سبب لحصول الوجع لا نفسه في الصحاح الالم الوجع والايلام
الايجاع والاليم الموجع مثل السميع بمعنى المسمع انتهى كلامه وزاد في الوسيط كقول الشاعر امن ريحانة الداعي السميع يؤرقني
واصحابي هجوع • والعذاب الاليم • هو العذاب الذي يحيل وجعه الى القلوب وزاد في التيسير وقيل هو العذاب الشديد الذي
لا يزول ولا ينقطع انتهى كلامه وكان المص لم يرض بهذا التفسير لانه لا يغني عن كون المجاز عقليا لان محصول المعنى ح ولهم عذاب
معذب والتعذيب في الحقيقة اثر الفاعل وفعله لا اثر فعله فاسناده الى العذاب الذي هو اثره اسناد مجازي ومع ذلك فيه ارتكاب
المجازي اللغوي ايضا بجعل فعيل من فعل بمعنى مفعل من فعل قوله والمعنى سبب كذبهم اشارة الى ان الباء للسببية وما مصدرية
واما كلمة كان للدلالة على الاستمرار في الازمنة كذا في الحواشي الشريف والدلالة على الاستمرار والانقطاع ليس بمعتبر بحسب الوضع
في معنى كان الناقصة بل كل واحد منهما مستفاد من القرينة وذهب بعضهم الى ان كان يدل على استمرار مضمون الخبر في الزمان الماضي
مستدلا بقوله تعالى وكان الله سميعا بصيرا وقال الفاضل الرضي منشأ والغفلة عن ان الاستمرار مستفاد من قرينة وجوب كون
الله تعالى سميعا بصيرا لا من لفظ كان فان كان موضوعة لمجرد الدلالة على الثبوت خبرها لفاعلها في الزمان الذي يدل عليه صيغة
الفعل الناقصة اما ماضيا او حالا او استقبالا فكان للماضي ويكون للحال والاستقبال وكذا للاستقبال ومقصود الشريف بهذا
بهذا القول دفع ما يتوهم من المنافاة بين لفظي كان ويكذبون من حيث ان كل لفظ كان اداة دالة على ان الكذب منتسب اليهم في الزمان
الماضي ولفظ يكذبون يدل على ان انتسابه اليهم في الحال وفي المستقبل فالزمان الذي يدل عليه يكذبون بصيغته غير الزمان الذي
يدل عليه الاداة فما وجه الجمع بينهما فاجاب عنه بان كلمة كان للدلالة على استمرار كذبهم في جميع الازمنة بشهادة القرينة كما ان
لفظ يكذبون يدل على الاستمرار التجددي قوله او ببدله اشارة الى جواز كون الباء للمبالغة فان الجزاء مقابل للجريمة كما ان الجريمة سبب
الجزاء وما مصدرية ايضا والمراد بكذبهم قولهم امنا فانه اخبار منهم باحداثهم الايمان في الزمان الماضي فيصح تواصيفه بالكذب
وان قالوه على ارادة قصد الانشاء ولا يصح نسبة الكذب اليهم في انشاء الايمان بل يكون التكذيب ح راجعا الى الاخبار الذي

تضمنه هذه الاشيا فانه متضمن للاخبار بصدور الايمان عنه قوله من كذب به فالمعنى على القراة الاولى بكذبهم فى قولهم امنا و
على هذه القراة بتكذيبهم الرسول بقلوبهم و بالسنتهم اذا خلوا الى شياطينهم الا انه حذف المفعول اما لرعاية الفاصلة او لقصد
التعميم والتنبيه على انهم يكذبون جميع ما يجب ان يصدق من الاخبار المتعلقة بالاعتقاد واما لمجرد الاختصار اعتمادا على
القرينة الدالة على ان المراد تكذيب الرسول فان شان اليهود العناد و تكذيب الرسل كائنا ما كان واما لترك خطاب الرسول
بايقاع صريح التكذيب عليه فى اوايل الكتاب الحكيم كما قالوا فى قول البحترى قد طلبنا فلم نجد لك فى السود والمجد والمكارم
مثلا ان حذف المفعول فيه لترك مواجهة الممدوح بطلب مثل له قصدا الى المبالغة فى التادب وهذا وجه حسن قوله اذا خلوا
الى شياطينهم عطف على قوله بقلوبهم بتقدير و بالسنتهم واذا خلوا وفى بعض النسخ الى شطار دينهم والشاطر من اعيا اهله
خبثا ويقال ايضا لمن على فى الضلال ويقال خلوت الى فلان اذا اجتمعت معه فى خلوة قوله ومن كذب الذى هو للمبالغة او
التكثير فان بنا فعل بالتشديد قد يكون لمبالغة فعل بالتخفيف بحسب الكيفية اى للدلالة على ان الفعل الصادر من الفاعل
قوى شديد بالغ اقصا درجات الكمال و قد يكون للدلالة على كثرة الفعل و زيادته بحسب الكمية والعدد فمعنى يكذبون على
الاول يكذبون كذبا عظيما وعلى الثانى يكذبون كذبا كثيرا من جهة كثرة الفاعلين كما فى قولهم موت البهايم فان بنا فعل
فيه للدلالة على كثرة موت البهايم وفى قولهم بين الشى لدلالة على كمال تبين الشى وقوة ظهوره وايضا حرف المثالان من
قبيل اللف والنشر المرتب فان قوله بين الشى مثال ما هو للمبالغة وقوله وموت البهايم مثال ما كان للتكثير وكلمة او فى
قوله او التكثير لمنع الخلو اذ لا منافات بين المبالغة والتكثير الذى هو المبالغة بحسب الكم قال صاحب الكشاف فى سورة مريم
فى تفسير قوله تعالى انه كان صديقا نبيا الصديق من ابنية المبالغة ونظيره الضحك والنطيق والمراد كثرة ما صدق به
من غيوب الله واياته وكتبه ورسله وكان بليغا فى الصدق لان ملاك النبوة الصدق قوله ومن كذب الوحشى قيل هو مجاز
ماخوذ ما كذب الذى بمعنى التعدية كانه يكذب رايه وظنه فيقف لينظر ما وراه ولما كثر استعماله فى هذا المعنى وكانت حال
المنافق شبيهة به جاز ان يستعار منه لها انتهى اى شبه تردد المنافق بين الدينين واظهاره الايمان خوفا وحذرا ثم
تكفره تفكره فى لحوق ما يخاف منه بحال الوحشى فى جريه شوطا و وقوفه ثم استعير لفظ هذه الحالة وهو التكذيب
والحلق على نفاقه واشتق منه يكذبون استعارة تبعية قوله والكذب هو الخبر عن الشئ على خلاف ما هو به اى هو الاخبار
عن المحكوم عليه بانه على وجه و يكون ذلك الوجه خلافا لوجه الذى ذلك المحكوم عليه ملابس بذلك الوجه فى الواقع قوله
وهو حرام كله قيل كانه مذهب الشافعية اذ ذكر فى مذهب الحنفية انه يجوز فى ثلثة مواضع فى الصلح بين الناس وفى الحرب
مع امراته قوله وما روى الى اخره جواب عما يقال الا كان الكذب كله حراما فكيف كذب ابرهيم ثلاث كذبات الاولى قوله انى
سقيم وليس به سقم وثانيها قوله بل فعله كبيرهم ولم يفعل الصنم الكبير شيئا وثالثها قوله لملك الشام حين اراد ان يغصب
زوجته سارة هذه اختى وهى زوجته لا اخته وقيل الكذبات الثلاث قوله هذا ربى ثلاث مرات حين ما جن عليه الليل
فرائى كوكبا وحين راى القمر وحين راى الشمس وتقرير الجواب ان اطلاق الكذب عليها على سبيل المجاز تشبيها لها بالكذب
لكونها فى صورته لانها ليست بكذب فى الحقيقة بل هى تعاريض والتعريض ان يشار بالكلام الى جانب والغرض منه جانب اخر
فقوله انى سقيم وان اوهمهم انه سقيم فى الحال ليتركوه من الذهاب معهم الى عيدهم ويخلوا سبيله فيكسر اصنامهم لكن الغرض
منه جانب اخر وهو انه سقيم لما علم من ذلك بامارة من النجوم من حيث كونه عالما باحكامها واحوالها او انه سقيم الان
لما يجد الغيظ الشديد باتخاذهم النجوم الهة وقوله بل فعله كبيرهم اوهمهم ان الكبير كسر الصغار غيرة على تسويتكم اياها فى استحقاق
العبادة والتعظيم والغرض الاشعار بعدم قدرته عليه وان من عجز من ان يدفع عن نفسه مثل هذا الضعف والدناة كيف يكون
الها فاذا لم يصلح هو للالوهية فالصغار المكسورين اولى ان لا تكون الهة وقوله هذه اختى اوهم الملك انها اخته من جهة النسب
والغرض منه الاخوة فى الدين وانتسابهما الى دين واحد واراد بذلك تخليصها من يد الظالم فان ذلك الملك كان من قوانين
سياسته ان لا يتعرض الا الذوات الازواج واللاتى لا ازواج لهن لا سبيل عليهن الا اذا رضين فاوهمه انها ليست بذات
زوج ليخلصها منه قوله هذا ربى كلام على سبيل التنزل والغرض ارخاء العنان مع الخصم فى المحاورة كانه يفرض ربوبيته

تنبيها على خطائهم فى اتخاذ المتغير الحادث الممكن ربا قوله عطف على يكذبون والتقرير وبما كانوا اذا قيل لهم لا تفسدوا الى اخره
وعلى الثانى ومن الناس من اذا قيل لهم لا تفسدوا الى اخره قال الشريف المحقق الاول اوجه لقرب المعطوف عليه ولافادته تسبب
الفساد للعذاب فيدل على قبحه و وجوب الاحتراز عنه كالكذب و بخلوه عن تخلل البيان او الاستيناف وما يتعلق به بين اجزاء
الصلة وقد رجح الثانى بكون الايات ح على نمط تعديد قبايحهم وافادتها اتصافهم بكل من تلك الاوصاف استقلالا او
قصدا ودلالتها على لحوق العذاب الاليم بسبب كذبهم الذى هو ادنى احوالهم فى كفرهم ونفاقهم فما ظنك بسائرها هذا كلامه
وقيل فى قوله ولافادته تسبب الفساد للعذاب الى اخره بحث لان العطف على يكذبون يقتضى ان يكون المعنى ولهم عذاب اليم
لقولهم انما نحن مصلحون اذا قيل لهم لا تفسدوا فى الارض فيفيد تسبب القول للعذاب لا تسبب الفساد له وجوابه ظاهر روى
عن سلمان الفارسى رض اشارة الى جواب ما يقال لو عطفه على يكذبون او يقول يستلزم ان يكون الذين نهوا عن الفساد فى الارض
هم المنافقون الذين كانوا فى زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وقالوا اتفاقا وهو ينافى ما روى من انهم لم ياتوا بعد ووجه
ان المنافات انما تلزم ان لو كان معنى قوله لم ياتوا بعد ما يفهم من ظاهره وليس كذلك بل معناه انهم لم ينقرضوا ولم ياتوا
عن اخرهم بل وسيكون من بعد هؤلاء او من بعد زمانه عليه السلام من حاله حالهم فى النفاق وما يترتب عليه وانما احتيج
الى التاويل المذكور لان هذه الاية متصلة بما قبلها بالضمير الذى فيها فيكون اهلها اهل ما قبلها بالضرورة فلا وجه لحمل
ما روى على ظاهره قوله وكلاهما اى كل واحد من الفساد والصلاح يعمان الاول فساد كل ضار والثانى يعم صلاح نافع
فكانه اشارة الى ان عدم ذكر مفعول لا تفسدوا وانما نحن مصلحون للتعميم لجميع ما فى الارض كانه قيل لا تخرجوا شيئا مما فى
الارض عن الاعتدال اللايق به وانهم قالوا نحن مصلحون كل شئ فيها وكان اى الفساد الناشئ من جهتهم فى الارض لا فساد هم
فى انفسهم يقال هاج الشئ هيجا اى الفساد فثار وهاجه غيره يتعدى ولا يتعدى والمراد بقوله هيج الحروب والفتن هو اللازم
لان المتعدى هو الافساد لا الفساد قوله ومما لاة الكفار عليهم اى ومعاونة الكفار على المسلمين من مالاه اى عاونه بافشاء
اسرار المسلمين الى الكفار قوله فان ذلك هيج الحروب والفتن بالطريق المذكور وهو اشارة الى وجه كون هيجان الحروب فسادا
فى الارض يعنى ان الفساد فى الارض لما كان عبارة عن خروج ما فيها من الناس والدواب والحرب عن الاعتدال اللايق وكان هيجان
الحروب والفتن سببا لذلك الخروج كان اطلاق اسم الفساد عليه اطلاقا مجازيا من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب فمعنى
لا تفسدوا لا تهيجوا الفتن المودية الى فساد ما فى الارض من الناس والدواب فانهما يقتلان فى الحرب وكذا الحرث فانه يقع علفا
لخيل اهل الحرب او ييبس بالارجل وقيل قوله يؤدى اشارة الى ان الكلام من قبيل المجاز باعتبار المال لان حقيقة الافساد و
جعل الشئ فاسدا وخداعهم المسلمين ومعاونتهم الكفار عليهم وما يترتب عليهما من هيجان الحرب ليست فى انفسها افسادا قوله
ومنه اظهار المعاصى عطف على قوله من فسادهم قال الامام نقلا عن ابن عباس والحسن وقتادة والسدى ان المراد بالفساد
فى الارض اظهار معصية الله تعالى وتقرير ما ذكره القفال وهو اظهار معصية انما كان افسادا فى الارض لان الشرايع سنن
موضوعة بين العباد فاذا تمسك بها الخلق زال العدوان فلزم كل احد شانه فحقنت الدماء وسكنت الفتن فكان فيه صلاح
الارض وصلاح اهلها واما اذا تركوا التمسك بالشرايع واقدم كل احد ما يهواه لزم الهرج والمرج والاضطراب فيقع فساد
عظيم فى الارض ولذلك قال تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا فى الارض وتقطعوا ارحامكم نبأهم على انهم اذا اعرضوا
عن الطاعة لم يحصلوا الا على الافساد فى الارض انتهى كلامه والهرج القتل والمرج الاضطراب وهو مصدر قولك مرج الخاتم فى
اصبعى بالكسر اى قلق واضطرب ومرج الدين والامر مرجا بفتح الراء اى اختلط واضطرب واسكن ههنا لموافقة الهرج قوله
والقائل هو الله تعالى والرسول او بعض المؤمنين وكل ذلك محتمل الا ان الاقرب ان ذلك القائل كان مشافها بذلك الكلام
واما ان يكون الرسول صلى الله عليه وسلم بلغه عنهم ولم يقطع بذلك فنصحهم فاجابوا بما تحقق ايمانهم وانهم فى الصلاح بمنزلة
سائر المؤمنين واما ان يكون من يلقون اليه الفساد كان لا يقبله منهم فيقول على سبيل الوعظ لهم لا تفسدوا قوله رد للناصح
على سبيل المبالغة لكون جوابهم بالجملة الاسمية الدالة على الثبات والاستمرار ولكونها مصدرة بكلمة انما الدالة على تاكيد الحكم وعلى
القصر ايضا قوله وان حالهم متمحضة عن شوايب الفساد اشارة الى انه من قبيل قصر الافراد فانهم لما نهوا عن الافساد توهموا

انه قد حكم عليهم بانهم يخلطون الافساد بالاصلاح فاجابوا بانهم مقصورون على محض الاصلاح لا يشوبه شئ من وجوه الافساد
والفساد لان انما يفيد قصر ما دخله على ما بعده تعليل لكون المعنى ما ذكره بقوله فان شاننا الى اخره فان دخل انما على الموصوف
يفيد قصر الموصوف على الصفة وان دخل على الصفة يفيد قصر الصفة على الموصوف مثال الاول انما زيد منطلق ومثال الثانى انما
ينطلق زيد ويسمى قصر الحكم على الشئ والاول قصر الشئ على الحكم قوله وانما قالوا ذلك يعنى المنافقين ما قالوا انما نحن مصلحون لاعتقادهم
ان ما هم عليه من ابطان الكفر ومخادعة المسلمين ومعاونة الكفار عليهم وتعويقهم عن الايمان افساد لانهم ينكرون ذلك
بالسنتهم ويدعون انه اصلاح جحودا وعنادا بل قالوا ذلك بناء على انهم تصوروا الفساد بصورة الصلاح من حيث انهم اعتقدوا
فى دينهم انه هو الصواب وكان سعيهم لاجل تقوية ذلك الدين والثبات عليه فلذلك قالوا انما نحن مصلحون لانهم فى اعتقادهم
ما سعوا الا لتطهير وجه الارض عن الفساد بزعمهم وتقرير ما هو الصلاح والصواب عندهم الا انهم لا طاقة لهم فى اخفاء دينهم و
اعتقادهم عند المسلمين وان يحكموا عليه بانه هو الصلاح والصواب وما عليه المؤمنون هو الفساد فلا بد ان يحمل قولهم انما
نحن مصلحون على التعريض والابهام بناء على انهم كانوا يوهمون المسلمين انهم مصلحون فى دين الاسلام وكان فى ضميرهم انهم
مصلحون فى دينهم لا فى دين الاسلام ومفعول يشعرون اما محذوف اختصارا اى لا يعلمون انهم مفسدون لانهم لا يظنون
ان الذى هم عليه من ابطان الكفر وممالاة الكفار على المسلمين ونحو ذلك اصلاح واما اقتصارا على بيان تجرد نفى الشعور عنهم
وهو الادراك بالحواس ومن انتفى عنه ذلك انتفى عنه العلم براسه ولكن فى الاية للاستدراك بالنفى بعد الايجاب وقد يكون
بالايجاب بعد النفى ايضا ووجه الاستدراك فيها انه لما قيل هم المفسدون سبق الى الوهم انهم يفعلون ذلك من حيث يشعرون
بناء على انهم وصفوا بالافساد وجعل ذلك وصفا قائما بهم فتبادر الى الوهم انهم يعلمون اتصافهم به اذ الظاهر ان يعلم الانسان
ما فيه من الصفات فدفع الوهم المذكور بقوله ولكن لا يشعرون مبالغة فى جهلهم لان الجهل المركب لاسيما اذا تعلق بما هو
من احوال النفس فى غاية القباحة لاسيما عند قيام دلائل واضحة وبراهين قاطعة يتبين بها المصلح من المفسد والمحق من
المبطل قوله رد لما ادعوه ابلغ رد فانهم لما ادعوا كونهم مصلحين وبالغوا فيها بايراد الكلام على صورة
الجملة الاسمية المصدرة بانما الدالة على تاكيد وقصرهم انفسهم على الصلاح بولغ فى ردهم بوجوه متعددة الاول انه سلك
فى ردهم مسلك الاستيناف فانه لكونه منساقا الى السامع بعد السؤال والطلب يكون ادل على تمكن الحكم فى ذهنه من الذى سمع
ابتداء بلا تعب الثانى تصدير تلك الجملة المستانفة بكلمة الا المركبة من همزة الانكار وحروف النفى فتفيد بذلك تحقق ما بعدها
لان انكار تحقيق للاثبات وكذلك كلمة اما فانها ايضا مركبة من همزة الاستفهام التى هى للانكار وحروف النفى لافادة التنبيه
على تحقيق ما بعده لكنهما بعد التركيب صارتا كلمتى التنبيه وذهب كثير من النحاة الى انهما لا تركيب فيهما ونظيرهما الهمزة الداخلة
على ليس فى كونها لتحقيق ما بعدها فان قوله تعالى اليس ذلك بقادر يفيد تحقيق قادريته وتقريره لفظة الا فى قوله الا المنبهة اما
فى محل الجر على انه بدل من حرف التاكيد واما فى محل الرفع على انه خبر مبتدا محذوف وقوله وان المقدرة عطف على قوله الا المنبهة اى
احداهما الا والاخرى ان قوله ولذلك اى ولكونها لتحقيق ما بعدها يصدر ما بعدها غالبا بما يتلقى به القسم اى بما يجاب به يقال
تلقاه بكذا واستقبله به اى اجابه به وما يجاب به القسم اللام وان وحرف النفى نحو والله ان زيدا قائم ولزيد قائم ونحو والله
لا زيد فيها ولا عمرو والله لا رجل فيها والله ما قام او ما اقوم وانما اجيب القسم باللام وان لانهما مفيدان للتاكيد الذى لاجله
جاء القسم فيدخلان لترتيبه فائدة القسم قوله واختها اما جملة اسمية وقعت معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والطلايع
جمع طليعة وهى مقدمة الجيش واستعيرت ههنا المطلق المقدمة فقوله من طلايع القسم اى من تعلقها نحو قوله اما والذى ابكى
واضحك والذى امات واحيا والذى امره الامر لقد تركنى احسد الوحش ان ارى اليفين منها لا يروعهما الدهر اى والله الذى
صفته كيت وكيت انى اذا نظرت الى الوحوش وهى تالف فى مراعيها اثنين اثنين لا يفرقهما رقيب حسدتهما وتمنيت ان يكون حالى
مع صاحبتى كحالها مع الفيها قوله لقد تركنى جواب القسم وقوله ان ارى بكسر ان فالمعنى على الشرط وان كان بفتحها فالمعنى احسد
الوحش على ان ارى كما يقال حسدته على كذا وقوله اما والذى لا يعلم الغيب غيره ويحيى العظام البيض وهى رميم ولقد كنت اختار الخوى
طاوى الحشا محاذرة عن ان يقال لئيم الخوى خلاء البطن وطاوى الحشا اى ضامر البطن من الجوع اى كنت اختار المجاعة واوبش الطعام

للضيفان احترازا عن نسبة اللوم الى والوجه الثالث من وجوه المبالغة فى رد ما ادعوه تعريف الخبر وان كان يفيد قصر المسند
على المسند اليه كما ذكره صاحب المفتاح وشهد الاستعمال مثل ان الله هو الرزاق لا رزاق سواه وضمير الفصل جيد يكون لتاكيد
هذا الحصر الا انه قد يفيد قصر المسند اليه على المسند ايضا نحو الكرم هو التقوى والحسب هو المال اى الكرم الا التقوى ولا حسب
الا المال قال ابو الطيب اذا كان الشباب السكر والشيب هما فالحياة هى الحمام اى لا حياة الا الحمام والضمير الفصل جئ به لتاكيد هذا
القصر وتعريف المفسدون فى الاية ينبغى ان يحمل على قصر المسند اليه لانه هو المناسب للمقام اعنى رد دعواهم الباطلة فانهم لما قصروا
انفسهم على محض الاصلاح قصر افراد قطعا لتوهم شركة صفتى الاصلاح والافساد فيهم فانهم لما سمعوا قول المسلمين لهم لا تفسدوا
توهموا ان المسلمين اعتقدوا فيهم انهم يجمعون بين الوصفين فاجابوا بانهم مقصورون على الاصلاح لا يتجاوزون منه الى صفة
الافساد ولا يجمعون بينهما اصلا وهو معنى قصر الافراد فاجابهم الله تعالى بما يدل على قصر القلب وهو قولهم الا انهم هم
المفسدون فانهم لما اثبتوا لانفسهم احدى الصفتين ونفى الاخرى واعتقدوا ذلك قلب الله تعالى اعتقادهم هذا بان اثبت
لهم ما نفوه ونفى عنهم ما اثبتوه فهو قصر قلب لكونه كلاما مع من يعتقد العكس ولا يخفى ان المناسب لهذا المعنى بان يحمل التعريف
على قصر المسند اليه على المسند ويكون المعنى انهم مقصورون على الافساد لا حظ لهم فى الاصلاح بوجه ما وتوسيط الفصل كما انه
يفيد تاكيد القصر المذكور يفيد فائدة اخرى لاخرى وهى نرد ما فى قولهم انما نحن مصلحون من التعريض للمؤمنين فانه لو قيل نحن مصلحون
بدون كلمة انما وقصد به التعريض لجاز فكذا اذا قالوا نحن مقصورون على محض الاصلاح وقصدوا به ذلك فينبغى ان يكون الكلام
المسبوق لرد دعواهم الكاذبة مشتملا على رد ما قصدوا فيها من التعريض للمؤمنين وتوصيف الفصل للفائدة المذكورة وجه
رابع من وجوه الابلغية والوجه الخامس الاستدراك بقوله ولكن لا يشعرون ووجه دلالته على ابلغية الرد انه نفى علمهم بكونهم
مفسدين بنفى الاحساس عنهم للاشعار بان افسادهم فى الظهور كالمحسوس الذى لا يخفى على من سلم حواسه وعدم علمهم
بذلك من حيث لا احساس لهم ولما اشتمل هذا الكلام الوارد لرد قولهم انما نحن مصلحون على هذه الامور التى هى وجوه المبالغة
وهى مفقودة فى ذلك القول كان هذا ابلغ منه قوله فان كمال الايمان يعنى ان نفس الايمان وان كان عبارة عن التصديق
القلبى كما مر الا ان كماله بامرين التخلية عما لا ينبغى وهو المعبر عنه بالافساد والتحلية بما ينبغى وهو المعبر عنه بالايمان المماثل
لايمان الناس ولا يتم النصح بتوصية احدهما والكاف فى كما اسم بمعنى المثل منصوب المحل على انه صفة مصدر محذوف للمنوى المذكور
وما مصدرية تقديره امنوا ايمانا مثل ايمان الناس فلما حذف الموصوف اقيمت الصفة مقامه واعرب باعرابه وسمى باسمه
تجوزا ويجوز ان يكون الكاف حرف جر وما كافة تكفها عن العمل ويصح دخولها على الجمل الفعلية مع ان حق حرف الجر ان يختص بالاسم
قوله مثلها فى ربما اى ما هذه مثل ما الكافة فى ربما يؤدى فانها تكف الحرف عن العمل وتصحح دخولها على الجملة قال الشريف المحقق
لفظة ما فى كما ان كانت كافة عن العمل لدخولها على الجملة كان التشبيه بين مضمونى الجملتين اى حققوا ايمانكم كما تحقق ايمانهم
وان كانت مصدرية فالمعنى ايمانا مشابها لايمانهم قوله واللام فى الناس للجنس المعرف بلام الجنس قد يقصد به الحقيقة من حيث
هى كالمحدودات المعرفة بلام الجنس وقد يقصد به الجنس باسره كما فى قوله ان الانسان لفى خسر وشئ من هذين المعنيين لا يصح
هنا لان الجنس من حيث هو ليس بمؤمن وكذا جميع افراده وقد يقصد به بعض افراده من حيث انه فرد منه مع قطع النظر عن اتصافه
بوصف زائد كما فى قوله ولقد امر على اللئيم يسبنى وهذا المعنى قليل الجدوى جدا لا يصار اليه الا اذا تعذر حمل اللام على العهد
الخارجى وعلى المعنيين الاخرين لتعريف الجنس ولاح من هذا التقرير ان لا يصلح حمل اللام فى الناس للجنس لتعذر ارادة كل واحد
من المعانى الثلاثة للمعرف بلام الجنس الا ان بعض افراد الجنس مع كونه بعضا منها فى نفس الامر قد يدعى الانحصار الجنس فيه و
كونه جميع افراد الجنس لكماله واستجماع جميع الخواص المطلوبة من ذلك الجنس والفضائل المقصودة من خلقه واستحقاقه بذلك
ان ينحصر الجنس فيه ولا يطلق على غيره فصح ان يحمل ذلك الجنس بلام الجنس الاستغراقية ويراد البعض المذكور قال الشريف المحقق
الكاملون فى الانسانية هم الجامعون لما يعد من خواص الانسان وفضائله فيهم لذلك يستحقون اى يحصر فيهم الجنس كانهم كله
فهذا الحصر بالنظر الى كمالهم ثم اشار الى وجه اخر لكون تعريف الناس للاستغراق ومحصوله ادعاء انحصار جنس الناس فى المؤمنين
منهم واخراج غير المؤمنين عن زمرة الانسان وادخالهم فى زمرة البهائم حيث قالوا اذا لوحظ ان غير المؤمنين فى فقد التمييز

بين الحق والباطل بل ادنى مرتبة منها فلا يندرجون فى الناس بل يكون الناس منحصرا فى المومنين كان هذا حصرا بالنظر الى نقصان
من عداهم وقصورهم عن رتبة الانسانية انتهى كلامه والمصنف اقتصر على الوجه الاول ولم يتعرض الثانى ثم اوضحه بقوله فان اسم
الجنس كما يستعمل لمسماه مطلقا كالنكرة وكالمعرف بلام العهد الذهنى او بلام الاستغراق يستعمل ايضا لما يستجمع المعانى المخصوصة
به فان كل ما اوجده الله تعالى فى هذا العالم من الاجناس جعله صالحا لفعل يختص به ولا يصلح له غيره كالفرس للعدو والشديد على
الفر والكر والبعير لقطع الفلاة البعيدة وكذلك كل عضو من الجوارح والاعضاء كاليد والرجل والعين والاذن خلق لعمل
يختص به ومن اشرف ما خلقه لمعان تختص به الانسان فانه تعالى خلقه ليعرف خالقه جسما فى وسعه ويعرف جميع ما كلف به
من الافعال والتروك فيطيعه فى جميع ذلك ويعمل على مقتضى علمه فمن بلغ للكمال فى هذه المعانى المقصودة من خلقه واستجمعها
بتمامها فقد استحق لان يسمى باسم الانسان ومن لم يبلغ هذه المرتبة لم يستحق اسم الانسان بل قد ينفى عنه فيقال فلان ليس
بانسان اذ لم يوجد فيه المعنى الذى خلق لاجله قوله ومن هذا الباب اى من نفى اسم الجنس عما لا يوجد فيه الخواص المقصودة منه قوله
تعالى صم بكم ونحوه كعمى ولا يسمعون ولا يبصرون فانهم ليسوا صما وبكما وعميا فى الحقيقة لكن لما انتفى عنهم فوائد السمع و
الكلام والابصار وثمراتها المقصودة منها سموا بذلك وسلب عنهم السمع والبصر واللسان وقد جمعهما الشاعر اى وقد جمع
الاستعمالين المذكورين وهما استعمال اسم الجنس لمسماه مطلقا واستعماله لما يستجمع المعانى المخصوصة فان الشاعر اراد
بالناس الاول مطلق الناس و بالناس الثانى الناس الكاملين فى الانسانية وكذا اراد بالزمان الاول مطلق الزمان وبالثانى
الزمان الكامل فى الزمانية ومن ههنا يعلم ان دعوى الكمال جاز اعتبارها فى النكرة ايضا واول البيت ديار بها كنا وكنا
نحبها اذ الناس ناس والزمان زمان قوله اذ الناس ظرف لقوله كنا والمعنى فى الوقت الذى كان جنس الناس كله ناس كاملين
لا قصور فيهم وكان جنس الزمان كله زمانا كاملا لا خلل فيه قوله او للعهد عطف على قوله للجنس ولا شك ان المراد به العهد الخارجى
فلا بد ان يكون المشار اليه باللام حصة معهودة بين المتكلم والمخاطب لتقدم ذكره صريحا او كناية بان يذكر شى من لوازمه
كما فى قوله تعالى وليس الذكر كالانثى فان الذكر اشارة الى ما سبق كناية فى قوله رب انى نذرت لك ما فى بطنى محررا فان لفظة
ما وان كان يعم الذكور والاناث لكن التحرير وهو ان يعتق الولد لخدمة بيت المقدس انما يكون للذكور دون الاناث فالتحرير
قرينة مخصصة للفظة ما بالذكور وقد يستغنى عن تقدم ذكره لعلم المخاطب به بالقراين نحو خرج الامير اذا لم يكن فى البلد الا
امير واحد وكقولك لمن دخل البيت اغلق الباب والحصة المعهودة فى الاية حسوا اريد بها الرسول ومن معه او من امن من ابناء
جنسهم لم يتقدم جنسها ذكرها لا صريحا ولا كناية لكنها كالمتقدم ذكرها من حيث ان الرسول صلى الله عليه وسلم ومن معه
من المومنين كانوا نصب اعينهم وملتفت خواطرهم ومعهودين حاضرين فى اذهانهم لما كانوا مبغضين عنهم ويقاسونه من الاحزان
حسدا من ظهور امرهم ونا يتام النبوة بانواع المعجزات والبراهين القاطعات ونزول الوحى الناطق بالهدى والبينات وكذا
عبد الله ابن سلام واشياعه فانهم ايضا مبغضون عندهم من حيث انهم كانوا من ابناء جنسهم ومصاحبيهم ثم خالفوهم
واتبعوا الحق المبين فكسروا بذلك قوتهم وفرقوا بذلك اعوانهم فهم ايضا معهودون حاضرون فى اذهانهم من هذا الوجه
وان لم يتقدم ذكرهم صريحا ولا كناية قوله من اهل جلدتهم قيل جاء فى الحديث من جلدتنا وفسره ابن الاثير بقوله من انفسنا
وعشيرتنا فعلى هذا يكون لفظ الاهل فى كلام المص زايدا ويؤيده عبارة الكشاف لانهم جلدتهم ومن ابناء جنسهم والظاهر
انه عبارة عن المبالغة فى القرب كقولهم هو بضعة منى وفى الحديث لحمه ولحمى ودمه ودمى قوله واستدل به على قبول توبة
الزنديق فى الصحاح الزنديق من الثنوية وهو معرب والجمع الزنادقة والهاء عوض على الياء المحذوفة واصل الزناديق
انتهى ونقل عن شرح المقاصد ان الكافر ان كان مع اعترافه بنبوة النبى صلى الله عليه وسلم واظهاره شعائر الاسلام يبطن
عقايد هى كفر بالاتفاق خص باسم الزنديق وهو منسوب الى زند اسم كتاب اظهره مزدك فى ايام قباد وزعم انه فى تاويل
كتاب المجوس الذى جاء به زردشت الذى يزعمون انه نبيهم ثم قيل هو عند الفقهاء من يبطن الكفر بالاصرار عليه ويظهر
الايمان تقية واختلفوا فى قبول توبتهم والاصح عند الحنفية انها تقبل قبل الظفر به وبعده لا بل يقتل كالساحر والداعى الى
الالحاد والاباحى وقريب منه ما قيل انه ان تاب قبل الاشتهار بذلك قبلت توبته والا فلا تقبل بل يقتل كالساحر ووجه

الاستدلال بقوله تعالى امنوا كما امن الناس على قبول توبة الزنديق ان المنافقين قد امروا وطلب منهم ان يومنوا فينبغى ان يقبل
منهم ذلك لان ما لا يقبل من المكلف لا يطلب منه بالامر التكليفى واذا قبلت توبتهم وهم من الزنادقة علم ان توبة الزنديق مقبولة و
هو المطلوب ووجه الاستدلال به على ان الايمان هو الاقرار المجرد سواء اقترن بالاخلاص ولم يقترن هو ان قوله امنوا قيد بقوله
كما امن الناس بمعنى امنوا ايمانا مقرونا بالاخلاص بعيدا عن النفاق فلو لم يكن مجرد الاقرار ايمانا لما حصل مسمى الايمان بلا اخلاص
فيكفى قوله امنوا بلا حاجة الى قوله كما امن الناس قال الامام ولقائل ان يستدل بهذه الاية على ان مجرد الاقرار ايمان فانه لم يكن ايمانا
لما تحقق مسمى الايمان الا اذا حصل فيه الاخلاص فكان قوله امنوا كافيا فى تحصيل المطلوب وكان ذكر قوله كما امن الناس لغوا والجواب
ان الايمان الحقيقى عند الله هو الذى يقترن به الاخلاص اما فى الظاهر فلا سبيل اليه الا باقرار الظاهر فلا جرم افتقر فيه الى تاكيده
بقوله كما امن الناس انتهى يعنى ان مسمى الايمان الحقيقى لا يحصل الا بالاخلاص وانه هو المطلوب بقوله امنوا لان الاقرار المجرد ليس بالايمان
حقيقة فلا يكون مطلوبا بذلك القول لانه لما كان ايمانا بحسب الظاهر توهم اندراجه تحت الطلب ايضا فازيل هذا الوهم بتقييد
الايمان المطلوب بكونه مقرونا بالاخلاص فهو تقييد للمطلق بحسب الظاهر وفى الحقيقة تاكيد للايمان المطلوب لانه لا يكون الا
مقرونا بالاخلاص قوله والهمزة فى انومن للانكار بمعنى ان ذلك لا يكون اصلا فاللام فى السفهاء اما للعهد الخارجى والمعهود
الحصة المعينة من جنس السفهاء وهى الناس المذكور سابقا سواء اريد بالناس المعهودون باسرهم بناء على ادعاء انحصاره فى
الكاملين فان اريد بالناس المعهودون واشير بلفظ السفهاء اليهم تكون تلك الحصة معهودة بلفظين وباعتبار وصفين
متغايرين واما للجنس باسره اى لاستغراق جنس السفهية كما هو راى بعض الاصوليين من ان الجمع المحلى باللام يبطل عنه معنى الجمعية
ويتمحض اللفظ للدلالة على الجنس او لاستغراق جنس السفهاء بوصف الجمعية كما هو قانون العربية واياما كان يكون الناس المذكور
سابقا داخلين فى الجنس المشار اليه بلفظ السفهاء على زعمهم الباطل واما فى نفس الامر فهم عقلاء كاملون وفى الوسيط ومعالم التنزيل
فان قيل كيف يصح النفاق مع المجاهرة بقولهم انومن كما امن السفهاء انهم كانوا يظهرون هذا القول فيما بينهم لا عند المومنين
فاخبر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم والمومنين بذلك عنهم وقال الامام القائل امنوا كما امن الناس اما الرسول والمومنون ثم كان
بعضهم يقول لبعض انومن كما امن سفيه بنى فلان وسفيه بنى فلان والرسول واصحابه لا يعرفون ذلك فاخبرهم الله تعالى ثم قلب
عليهم هذا اللقب بقوله الا انهم هم السفهاء وفى التيسير كان المنافقون يتكلمون بهذا الكلام فى انفسهم دون ان ينطقوا به السنتهم
لكن هتك استارهم واظهر اسرارهم عقوبة لهم على عداوتهم ففى الاية دلالة على حقيقة الرسالة من حيث انه صلى الله عليه وسلم
اخبر بما فى قلوب المنافقين باخبار رب العالمين قوله وانما سفهوهم اى عدو المومنين سفهاء ونسبوهم الى السفاهة لاحد امرين
الاول انهم لغاية جهلهم وجه وحمقهم الصريح واخلالهم بالنظر الصحيح اعتقدوا ان ما هم فيه هو الحق وان ما عداهم باطل و
الباطل لا يقبله الا السفيه الفاسد الراى والثانى انهم كانوا اصحاب رياسة ويسار وكان اكثر المومنين فقراء قليل الاتباع ومنهم
موال اى عبيد عتقا فان المولى لفظ مشترك يطلق على العبد وعلى سيده ضموهم سفها تحقير لشانهم وهذان الوجهان تجريان
على تقديرى كون اللام فى السفهاء للجنس باسره والعهد الذى اشير به الى الناس مرادا به الجنس او المعهودين هو النبى صلى الله عليه
وسلم واصحابه واما اذا كان اللام فى السفهاء للعهد التى اشير به الى الناس مرادا به المعهود الذى هو من امن من اهل جلدتهم كعبد الله
ابن سلام واصحابه فتسفيههم اياهم لا يكون لما ذكر من الامرين لانتفائهما جميعا فى حقهم عند المنافقين لعلمهم بان هولاء المعهودين
من السفه واستحقاق التحقير بمعزل بل لان الاسلامهم لما غاظ المنافقين وكسر قوتهم وتوقعوا بذلك شماتة المومنين
بهم قالوا ذلك اى انهم سفهاء لا يعبا بهم على سبيل التجلد توقيا من الشماتة بهم من جهة اعدائهم والسخافة الرقة والضعف يقال
ثوب سخيف اى ضعيف غير غليظ والحلم بالكسر الاناة وهى الوقار واصل السفه الحركة والخفة يقال سفهت الريح الشى اذا حركته
قوله رد ومبالغة فى تجهيلهم يعنى ان قوله تعالى الا انهم هم السفهاء لنسبتهم المومنين الى السفه ابلغ رد وقدمر ما فيه من طرق
الدلالة على الابلغية فى الاية السابقة وقوله تعالى ولكن لا يعلمون مبالغة فى تجهيلهم وبين ذلك بقوله فان الجاهل بجهله الجازم
والبا فى بجهله متعلق بالجاهل والجازم صفة الجاهل يعنى ان الجاهل جهلا مركبا اشد ضلالة من الجاهل جهلا بسيطا فان جهل
الاول مركب من جهلين بخلاف جهل الثانى فانه بسيط قال الشاعر جهلت ولم تعلم بانك جاهل وذلك لعمرى من تمام الجهالة

الاستدلال

قوله فانه ربما يعذر اى التوقف المعترف بجهله ربما يعذر بسبب اعترافه بجهله واستعداده بقبول الحق وانتفاعه بالايات والنذر
كما يعذر المومن المعترف بذنبه لذلك بخلاف الجاهل الجازم بغير الواقع فانه مع كونه مبطلا فى جزمه آب عن قبول الحق رافع اياه
قوله وانما فصلت الاية والمشهور ان فصلت هنا بالتشديد على انه من التفصيل الماخوذ من الفاصلة كالتقفية من القافية يقال
فصلت الاية بكذا اى جعل هذا فاصلتها ويحتمل ان يكون بالتخفيف على انه من الفصل والمعنى انما جعل قوله تعالى لا يعلمون فاصلة
هذه الاية وقوله لا يشعرون فاصلة الاية المتقدمة لان قوله لا يعلمون فاصلة هذه اكثر طباقا لذكر السفه بالنسبة الى قوله لا يشعرون
فان نفى الشعور من حيث انه يستلزم نفى العلم وان كان لا يخلوا عن الطباق لذكر السفه الا ان لا يعلمون اكثر طباقا منه والطباق
فى اصطلاح علماء البديع عبارة عن الجمع بين المعنيين اللذين بينهما تقابل وتناف فى الجملة اى باى وجه كان كالجمع بين السفه والعلم
فان السفه جهل اى متضمن للجهل فكانه هو فذكر العلم معه يكون جمعا بين المتضادين هذا على تقدير ان يعتبر مجامعة السفه
بالعلم المنفى مقابل للجهل الكائن فى ضمن السفه واما اذا اعتبر مجامعته مع نفى العلم فلا يكون من قبيل الطباق المصطلح اذ لا
تنافى بين نفى العلم واثبات السفه بل يكون الطباق ح بمعنى المطابقة اللغوية والوجه الثانى فى جعل قوله تعالى لا يعلمون فاصل
هذه الاية ان المقصود فيها نفى ادراكهم بكون السفاهة مقصورة عليهم من حيث انهم اعرضوا عن الدليل ثم نسبوا المتمسك به الى
السفاهة وايضا باعوا اخرتهم بدنياهم وما يسعدهم بما يشقيهم وما ينفعهم بما يضرهم وهذا المعلوم مع الحيثية المذكورة
امر معقول نظرى يفتقر العلم به الى نظر وتفكر وليس بمنزلة المحسوس حتى يجعل متعلق الشعور بل الادراك المتعلق به
هو العلم ليس الا فالمنافقون لما لم يدركوه بمباشرة ما يؤدى الى ادراكه واريد الى بيان حالهم كان الواجب ان ينفى عنهم العلم
دون الشعور بخلاف الاية المتقدمة فان المقصود فيها نفى ادراكهم بان ما فى النفاق من هيج الحروب والفتن واظهار المفاسد
بترك التمسك بالشريعة يؤدى الى الافساد وانهم مفسدون من اجل ذلك وهذا المعلوم وان كان ايضا امرا معقولا الا انه ضرورى
جار مجرى المحسوس بالحس الحيوانى فلما لم يعرفوا ذلك بادنى النظر والتامل الجارى مجرى الشعور واريد بيان حالهم كان المناسب
ان يسلب عنهم الشعور بذلك اشعارا بانهم انزل مرتبة من البهائم قوله بيان لمعاملتهم مع المومنين والكفار وما صدرت به
القصة مسوقة اى سوقه لبيان ان مذهبهم اظهار الايمان والحال انهم ليسوا بمومنين وتمهيد لتفصيل احوالهم المتعلقة بالنفاق
فليس بتكرير وهو جواب عما يتوهم من ان قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا تكرار لما سبق من قوله ومن الناس من يقول امنا
لاشتراكهما فى الدلالة على اظهارهم الايمان عند المومنين وليسوا بمومنين فان هذه الاية تدل على ان المنافقين يظهرون
ما ليسوا عليه فى الحقيقة وذلك قد علم من الاية وحصول الجواب انهما وان كانا متحدين ظاهرا لكنهما متباينان فى الغرض المسوق
له الكلام قال الشريف المحقق يعنى انه اذا نظر الى جزاء الشرطية الاولى وهو قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا يتوهم ان
هناك تكرارا واذا لوحظ انه مقيد بلقائهم المومنين وان الشرطية الثانية معطوفة على الاولى لا على ان كلا منهما شرطية
مستقلة كالشرطيتين السابقتين بل على انهما بمنزلة كلام واحد ظهر ان هذه الاية سيقت لبيان معاملتهم مع المومنين
واهل دينهم كما ان صدر القصة مسوق لبيان نفاقهم فاضمحل ذلك التوهم انتهى كلامه قوله مرحبا بسيد بنى تيم وفى بعض
النسخ تيم وليس بصحيح فان ابا بكر رض هو عبد الله بن عثمان ابى قحافة بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب
ابن لوى فتيم قبيلة من قريش رهط الصديق رض وروى ان عليا رض قال له مه يا عبد الله اتق الله ولا تنافق فان المنافقين
شر خليقة فقال له عبد الله مهلا يا ابا الحسن انى تقول هذا والله ان ايماننا كايمانكم وتصديقنا كتصديقكم وقيل يمكن ان يدفع ما يتوهم
من التكرار بوجه اخر وهو ان مرادهم بقولهم السابق امنا بالله وباليوم الاخر اخبار عن احداث الايمان وبقولهم ههنا امنا الاخبار
عن احداث الاخلاص فى الايمان وايد هذا الوجه بقول الامام اما قوله تعالى قالوا امنا فالمراد به اخلصنا بالقلب والدليل عليه وجهان
الاول ان الاقرار باللسان كان معلوما منهم فما كانوا يحتاجون الى بيانه انما المشكوك فيه الاخلاص بالقلب فيجب ان يكون مرادهم
من هذا الكلام ذلك الثانى ان قولهم للمومنين امنا يجب ان يحمل على نقيض ما كانوا يظهرونه لشياطينهم واذا كانوا يظهرون لهم
التكذيب بالقلب وجب ان يكون مرادهم بهذا الكلام الذى ذكروه للمومنين التصديق بالقلب انتهى كلام الامام ثم قيل وما
ذكرنا لا ينافى قول المصنف فيما سيأتى انهم قصدوا بامنا احداث الايمان لان مراده الايمان على وجه الاخلاص فتدبر قوله يقال

لقيته ولاقيته اذا صادفته واستقبلته هكذا وقعت العبارة فى الكشاف واعترض عليها شراح الكشاف بان حق العبارة ان يقال
وتقول على لفظ الخطاب بدل يقال او ان يقال اى صادفته بايراد اى المضمرة بدل اذا واسناد صادف الى ضمير المتكلم وحره ليطابق
الفعل المفسر وذلك لان الفعل المسند الى المتكلم اذا فسر باى وجب ان يتطابق فى الاسناد الى المتكلم لان ما بعدها مفسر لما قبلها
فيجب تطابقهما ويجوز ح ان يصدر الكلام بتقول على الخطاب ويقال على البناء للمفعول واذا جئ بكلمة اذا فى مقام التفسير
لذلك الفعل كان صدر الكلام فى موقع الجزاء لها فيجب ح ان يكون صدر الكلام وما بعد اذا كلاهما على لفظ الخطاب كقولك
استكتمته اذا سألته الكتم والتقدير اذا سألته الكتم تقول استكتمت ولا يصح ان يقال اذا سألته الكتم يقال استكتمته ولا ان
يقال اذا صادفته يقال لقيته الا بالتعسف وهو ان يقدر ان القائل هو المخاطب نفسه فيكون يقال
بمعنى تقول قوله القاه بطرحه اى برميه جعله بحيث يلقى بناء المفعول اى بحيث يلقاه ويصادفه غيرك والظاهر ان همزة القاه
صيره ذا لقاء مصدر من المبنى للمفعول ثم استعمل بمعنى رماه وطرحه لان الرمى ملزوم للتصيير المذكور قوله من خلوت بفلان واليه
اذا انفردت معه اى اذا جمعت معه فى خلوة وفيه اشارة الى ان الخلا بمعنى الانفراد فيستعمل بالباء والى ومع وفى الوسيط يقال
خلوت بفلان اخلو به خلوة وخلا وخلوت معه وخلوت اليه بمعنى واحد انتهى وذكر للخلا ثلاثة معان الانفراد والمضى وهو
الذهاب والسخرية فقوله تعالى واذا خلوا ان كان بمعنى الانفراد فيكون استعماله مع الى ظاهرا الا ان تكون صلة له وكذا اذا كان
بمعنى المضى لان الذهاب متوجه الى شياطينهم وفى الصحاح خلوت به سخرت به وخلوت اليه اذا اجتمعت معه فى خلوة قال
تعالى واذا خلوا الى شياطينهم ويقال الى بمعنى مع وقال تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير اى مضى وارسل وقولهم افعل كذا
وخلاك ذم اى اعذرت وسقط عنك الذم انتهى فقول المصنف اى عداك بمعنى جاوزك الذم وذهب عنك فعلى هذا معنى الاية
انهم اذا جاوزوا المومنين وذهبوا عنهم الى شياطينهم ومنه القرون الخالية اى الماضية الذاهبة عن صحراء الوجود الى ظلمة العدم
قوله وعدى بالى يعنى ان خلا فى الاية ان كان بمعنى السخرية يحتاج الى توجيه استعماله مع الى بتضمين معنى الانهاء كما فى احمد اليك
اى انهى اليك حمده فمعنى الاية ح وتقديرها واذا سخروا بالمومنين منهين سخريتهم الى شياطينهم وقد ذكروا ما يتعلق بالتضمين
فى تفسير قوله يومنون بالغيب ماثلوا الشياطين اى شابهوه فى عتوهم وطغيانهم وهو اشارة الى ان لفظ الشياطين الى
استعارة تصريحية سواء اريد به المجاهرون بالكفر المصممين على الكفر او كبار المنافقين الغالين فى النفاق حيث شبه كل
واحد منهما بالشياطين الماردين واستعير لفظ المشبه به للمشبه وقرينة الاستعارة اضافة الشياطين اليهم واختلف اهل
اللغة فى اشتقاق لفظ الشيطان فقال جمهورهم هو مشتق من شطن يشطن اى بعد لانه بعيد من رحمة الله تعالى لبعده عن
عن طاعته ومنه بير شطون اى بعيد القعر وحكى من تشيطن اى فعل فعل الشيطان فقال الشاعر ايما شاطن عصاه عكاه
ثم يلقى فى السجن والاكبال عكاه اى حبسه من قولهم عكت المراة شعرها اذا لم ترسله والاكبال جمع كبل فزنه فلس وهو القيد
الضخم وكل ذلك يدل على انه من شطن لثبوت النون وسقوط الالف فى تصاريفه فوزنه فيعال وقيل هو مشتق من هذه
المادة لكن لم يسمع فى تصاريفه لاثبات النون شاط يشيط اى هلك واحترق وبطل وجوده وفى الصحاح شاط الرجل يشيط
اى هلك وشاط فلان اى ذهب لحمه هزالا وشاطت القدر اى احترقت ولصق بها الشئ ولا شك ان هذا المعنى موجود فيه
فقالوا بذلك انه مشتق من هذه المادة لكن لم يسمع فى تصاريفه لاثبات النون محذوف الالف كما تقدم ووزنه على هذا فعلان و
يترتب على هذين القولين صرفه وعدم صرفه اذا سمى به واما اذا لم يسم به فانه منصرف البتة لان من شرط منع صرف فعلان
الصفة ان لا يونث بالتاء وهذا يونث بها حيث يقال شيطانة قوله ومن اسمائه اى ومن اسماء الشيطان الباطل اورده تاكيدا
لكونه مشتقا من شاط بمعنى بطل قوله خاطبوا المومنين بالجملة الفعلية يعنى ان الظاهر ان المومنين منكرون او مترددون
فى ايمانهم لظهور مخايل نفرتهم عنه ودلائل اشتغالهم بالانقياد والمتابعة وان شياطينهم لا ينكرون مقالتهم التى هى الثبات على
اليهودية فكان القياس ان تكون الجملة التى خاطبوا بها المومنين اسمية مؤكدة والتى خاطبوا بها اهل دينهم عارية عن التاكيد
الا انه عكس ذلك لثلاثة اوجه الوجه الاول انهم عند مخاطبتهم المومنين بصدد دعوى احداث الايمان الخالص فيكفى فيه ما يدل
على الحدوث والتجدد من غير تاكيد بشئ من مؤكدات النسبة لانه كلام ابتدائى فى زعمهم بالنظر الى قصدهم وانما يحتاج الى تاكيد

لوكان بصدد رد انكار المؤمنين لما ادعوه من الايمان او وقع ترددهم فيه وليس كذلك بخلاف ما خاطبوا به من شياطينهم من
الثبات على ما كانوا عليه من اليهودية فانهم محتاجون فيه لما تحقيق الحكم وتقريره ما سمية الجملة وتاكيدها رد لما عسى يختلج
فى قلوب اهل دينهم من تردد نشا من احداثهم الايمان عند المؤمنين وانه كلام اجروه على السنتهم فقط من غير مواطاة قلوبهم
لها والوجه الثانى انهم لم يوكدوا ما خاطبوا به المؤمنين لعدم الباعث والمحرك من جهة المتكلم ولعدم الرواج والقبول من
السامع فقد يكون الصدق الرغبة ووفور النشاط من المتكلم فيما يورده من الكلام كما فى ما حكى الله تعالى عن المؤمنين قولهم
ربنا اننا امنا فانه لا يتصور ان يكون التاكيد فيه لرد الانكار ونفى الشك من المخاطب بل راجع الى المتكلم وبيان حاله من نشاطها
ووفور رغبته وارتياحه فيما اخبر به ومع ذلك فيه اطالة الكلام مع الحبيب واطناب مجلس المناجات منه كما لم يقتصر موسى
عليه السلام على قوله هى عصاى فى جواب قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى بل الحق به قوله اتوكؤ عليها واهش بها على غنمى ولى
فيها مارب اخرى مع ان السؤال ليس عن المنفعة وانما هو عن نفس الحقيقة فقط وقد يكون التاكيد لنيل الرواج والقبول من السامع
وههنا لما لم يكن للمنافقين قوة اسناد وصدق رغبة فى الاخبار عن انفسهم بالايمان ولم تساعدهم انفسهم على ذلك لم يقولوا
فى مخاطبة المؤمنين انا مؤمنون معكم باسمية الجملة المؤكدة بان بخلاف ما قالوه فى مخاطبة الكفار فان لهم باعثا من عقيدة و
صدق رغبة فى اخبارهم بالثبات على ما كانوا عليه من اليهودية فلذا اجاب بجملة الفعلية من غير تاكيد وانا معكم بالجملة الاسمية
المؤكدة بان والوجه الثالث انهم قالوا فى خطاب المؤمنين انا مؤمنون كان ذلك منهم ادعا كما فى الايمان وهم لا يتوقعون رواج
هذا الادعاء على المؤمنين ولا قبول المؤمنين اياه منهم وكيف يقبل منهم ذلك وهم مخاطبون به المؤمنين بين المهاجرين والانصار
الذين مدحهم الله تعالى فى التورية والانجيل باوصاف دلت على رجحان عقولهم وشدة ذكائهم وصلابتهم فى دين الله تعالى
فكيف يروج منهم ادعا الكمال فى الكفر على هؤلاء الكفار فلذلك تركوا التاكيد مع خطاب المؤمنين ولم يتركوه فى خطاب الكفار
قوله ولا توقع عطف على قوله باعث وقوله على المؤمنين متعلق بادعاء الكمال فى الايمان برواج الادعا المذكور قوله لان المستهزئ
بالشئ الخ بيان لكونه تاكيدا لما قبله مع انه بظاهر لا يتحقق مضمون ما قبله وهو موافقتهم الشياطين فى الثبات على اليهودية
فيرد وجه كونه تاكيدا وتحقيقا للمعنى المذكور بان جعل قولهم انما نحن مستهزؤن كناية عن الاصرار والثبات على اليهودية حيث
ينقل من استحقاق الذين امنوا لاجل ايمانهم الذى هو استحقاق الايمان فى الحقيقة الى الاصرار المذكور لظهور التلازم بين
الاستحقاق والاصرار المذكورين فهو اما من قبيل ذكر اللازم وارادة الملزوم او بالعكس وحاصل الكلام ان قوله تعالى انما
نحن مستهزؤن لم على ما قبله لكمال الاتصال بينهما اما ان تكون الثانى تاكيد للاول وبدلا منه او مستانفا وعلى تقدير
كونه بدلا من الجملة الاولى لا يحتاج الى اعتبار احد الامرين فى احد الجانبين ويكفى تصادق الثابت على الباطل والمستهزئ بالحق مع
كون الثانى وهو الاستهزاء بالحق اوفى بتادية المراد وهو بيان اصرارهم على الكفر وتعظيمه لما فى الاول وهو الثبات على
الباطل من بعض القصور حيث يوافقون المسلمين فى بعض الامور ثم الظاهر انه بمنزلة بدل الكل وارباب البيان لا يقولون بذلك
فى الجملة التى لا محل لها ويعنون بما لا محل له ما لا يكون خبرا او صفة او حالا وان كان فى موقع المفعول للقول كذا فى الحواشى
وقيل الظاهر انه بدل الاشتمال كما فى قوله اقول له ارحل لا تقيمن عندنا والا فكن فى السر والجهر مسلما انتهى فان ارحل لا محل له
ارحل لا تقيمن عندنا بالاشتمال الارتحال على عدم الاقامة فكذلك الثبات على الكفر مشتمل على الاستحقاق بالايمان والاستيناف
او الوجوه لكثرة الفائدة وقوة المحرك للسؤال ثم الاوجه الثلاثة بيان لترك العاطف بين الجملتين فى المحكى من كلامهم وانما تركه
فى حكايته فللموافقة فيما هو بمنزلة كلام واحد كذا فى الحواشى الشريفية يعنى ان مجرد موافقة الحكاية للمحكى وان كانت كافية فى
كونها وجها لترك العاطف لكنها قد تقوت بكون هاتين الجملتين بمنزلة كلام واحد من حيث ان مجموعها مفعول قالوا كما انها
بمنزلته قبل الحكاية من حيث ان الجملة الثانية تاكيد للاولى وبدل منها او استيناف وعلى كل تقدير لا يحسن العطف قوله سمى جزاء
الاستهزاء باسمه جوابا عما يقال كيف يجوز وصف الله تعالى بانه يستهزئ والاستهزاء بمعنى السخرية لا يخلو عن التلبيس وهو
ظاهر وكذا لا يخلو عن الجهل لقول موسى عليه السلام اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فى جواب اتتخذنا هزوا وكل واحد منهما
يستحيل منه تعالى وتقرير الجواب للاول ان الذى جعل وصفا مسندا اليه تعالى ليس نفس الاستهزاء بل المجازاة عليها الا انها

سميت استهزاء فان تسمية جزاء الشئ باسم ذلك الشئ كثير فى القران قال الله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم يخادعون الله وهو خادعهم ومكروا ومكر الله وقال عليه السلام اللهم ان فلانا هجانى وهو يعلم
انى لست بشاعر فاهجه اللهم والعنه عدد ما هجانى اى اجزه جزاء هجائه وقال عليه السلام تكلفوا من الاعمال ما تطيقون فان الله
لا يمل حتى تملوا وبين المصنف وجه هذه التسمية بقوله اما المقابلة اللفظ باللفظ اى القصد مقابلة باللفظ اى لقصد مقابلته باللفظ
المجانس له مع اختلاف المعنى المقصود فيكون مشاكلة فاندفع ما قيل ان فى توجيه المشاكلة بالمقابلة فى اللفظ بحثا لان المقابلة فى
اللفظ انما تحصل بعد استعماله ومجوز المجاز لا بد ان يكون قبل الاستعمال والا لزم جواز الاستعمال قبل صلوحه له فان منشاه الغفلة
عن التفرقة بين الاستعمال وقصده وهذا التفسير وما يتفرع عليه كلام الفاضل المعروف بخسرو وفيه بحث لان التقدير خلاف الاصل
ومعنى كلام المص عبر عن الجزاء باسم الاستهزاء اما لوقوع الذى يعبر به عن الجزاء بمقابلة لفظ الاستهزاء او صحبته فلما وقع احد اللفظين
فى جواز الامر وصحته اورد على شكله وصورته واختلفا بحسب المعنى المقصود كما عبر عن خياطة الجبة والقميص بلفظ الطبخ لوقوعها
فى صحبة الطبخ قول الشاعر قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لى جبة وقميصا اى خيطوا لى وهو معنى قول الخطيب الدمشقى
المشاكلة ذكر الشئ بلفظ غيره لوقوع ذلك الشئ فى صحبة ذلك الغير انتهى فان قلت عبارتى المص والخطيب من حيث
ان المقابلة فى احدى العبارتين صفة اللفظ وفى الاخرى صفة المدلول قلت معنى قول الخطيب ايضا لوقوع ذلك الشئ من حيث انه معبر
عنه بلفظ يدل عليه فى صحبة ذلك الغير من تلك الحيثية ايضا بقول الكلام ايضا لوقوع احدى اللفظين بمقابلة الاخر غايته انه عبر
عما هو بصدده الوقوع احد بالواقع بقى الكلام فى ان المشاكلة ان كانت حقيقة فهى ليست بمستعملة فيما وضع له اللفظ و
ان كانت مجازا فلا علاقة الا ان يجعل مجرد الوقوع فى صحبة الغير علاقة مصححة لا نقاع مع تعذر ارادة المعنى الاصلى قوله ولقوله
مماثلا له فى القدر وجه ثان لتسمية جزاء الاستهزاء فان الجزاء لما كان مشابها للاصل الفعل القدر كما صرح به قوله تعالى وجزاء
سيئة سيئة مثلها ونحو ذلك صح ان يعبر عن الجزاء باسم المشبه فيكون لفظ يستهزئ باستعارة تبعية قوله او يرجع عطف على
قوله يجازيهم على استهزائهم من الارجاع ويحتمل ان يتلفظ بفتح الياء على ان يكون من الرجع المتعدى لا من الرجوع اللازم يقال
رجع بنفسه رجوعا ورجعه بنفسه رجوعا ورجعه غيره رجوعا وهذه تقول راجعه غيره ارجاعا وهو جواب ثان عن اشكال
اسناد الاستهزاء بمعنى السخرية اليه تعالى وتقريره ان ما اسند اليه تعالى ليس نفس الاستهزاء وحقيقته بل الارجاع ووبال استهزائهم
بالمؤمنين عليهم لان ذلك الارجاع شبه بالاستهزاء من حيث ان كل واحد منهما فعل يقصد به القاء الوخامة والثقل على الغير
فاستعير اسم المشبه به على المشبه ثم اشتق منه لفظ يستهزئ فصار استعارة تبعية ايضا الا ان المشبه فى الوجه الاول جزاء الاستهزاء
ووجه الشبه المساواة فى القدر والمشبه فى هذا الوجه ارجاع وبال الاستهزاء ووجه الشبه القاء الوبال على النفس قوله او ينزل بهم
الحقارة اما بناء على ان انزال الهوان لازم مترتب على الاستهزاء وغاية له فى الوجود وعرض منه باعث الفاعل عليه وعلى التقدير
يكون لفظ يستهزئ مجازا مرسلا من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم او من ذكر المسبب وارادة السبب الحامل نظرا الى التصور وبالعكس
نظرا الى الوجود قوله او يعاملهم معاملة المستهزئ جواب راجع عنه يعنى ان معنى الله يستهزئ بهم انه تعالى يعاملهم معاملة المستهزئ
فتكون استعارة تبعية تمثيلية حيث شبه صورة صنع الله تعالى معهم فى الدنيا حيث امر باجراء احكام المسلمين عليهم من الموارثة والمناكحة
وهم عنده تعالى من حيث الكفار وجزاؤهم اسفل دركات النار بصورة صنع الهازئ مع المهزوء به فاستعير اسم المشبه به للمشبه ثم
اشتق منه لفظ يستهزئ وذكر الامام الواحدى فى تبيان صورة معاملة الله تعالى معهم فى الاخرة بما يشبه معاملة المستهزئ
قال ابن عباس رض فى رواية عطا فى قوله تعالى الله يستهزئ بهم هو ان الله تعالى اذا قسم النور يوم القيمة للجواز على الصراط اعطى
المنافقين مع المؤمنين نورا حتى اذا ساروا على الصراط طفى نورهم فذلك قوله تعالى الله يستهزئ بهم حيث يعطيهم ما لا يتم ولا
ينتفعون به وروى عنه ايضا انه قال هو ان الله تعالى يطلع المؤمنين وهم فى الجنة على المنافقين وهم فى النار فيقولون لهم اتحبون
ان تدخلوا الجنة فيقولون نعم فيفتح لهم باب من الجنة ويقال لهم ادخلوا فيسيرون ويتقلبون فى النار فاذا انتهوا الى الباب سد
عنهم وردوا الى النار ويضحك المؤمنون منهم فذلك قوله عز وجل فاليوم الذين امنوا من الكفار يضحكون على الارائك ينظرون
وعن عدى بن حاتم قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يؤمر يوم القيمة بناس من النار الى الجنة حتى اذا دنوا منها واستنشقوا

رأيتها ونظروا الى قصورها والى ما اعد الله فيها لاهلها فيها نودوا ان اصرفوهم لا نصيب لهم فيها قال فيرجعون بحسرة ما رجع
بمثلها الاولون فيقولون ربنا لو ادخلتنا النار قبل ان ترينا ما اريتنا من ثوابك وما اعددت فيها لاوليائك كان اهون علينا
قال ذلك اردت بكم كنتم اذا خلوتم بي بارزتموني بالعظائم واذا لقيتم الناس لقيتموهم مخبتين تراؤون الناس بخلاف ما في قلوبكم
هبتم الناس ولم تهابوني واجللتم الناس ولم تجلوني وتركتم للناس ولم تتركوا لي فاليوم اذيقكم اليم العذاب مع ما حرمتكم من
الثواب قوله وانما استؤنف به يعني ان هذا الكلام المصدر باسم الله عز وجل لم يعطف على ما قبله بل اورد على انه كلام ابتدائي مستأنف
به لنكتتين الاولى ما اشار اليه بقوله ليدل الى اخره والثانية ما ذكره بقوله وان استهزاءهم الى اخره واعلم ان ههنا امرين الاول
ترك العطف واخراج الكلام على صورة الاستئناف مطلقا اي على اي صورة كان والثاني انه بعد اخراجه على صورة الاستئناف ما السبب
في اخراجه على صورة مخصوصة وهي كونه مصدرا باسم الله تعالى لا بذكر المؤمنين مع انهم الذين يستهزئ بهم المنافقون فكان المناسب
الظاهر ان يعارضهم المؤمنون ويقابلوهم وان يحكي الله تعالى ذلك عنهم ولا بد لكل واحد منهما من نكتة تقتضيه ونكتة الامر الاول
انه تعالى لما حكى عنهم قولهم انما نحن مستهزؤون وكان الاستهزاء باظهار الايمان في غاية الشناعة والقباحة استعظمه كل من سمعه
وتوجه ان يسأل ويقول سبحان الله هؤلاء الذين شأنهم ما مصير امرهم وعقبى حالهم وكيف معاملة الله تعالى والمؤمنين اياهم
فاقتضى المقام ان يجاب عن السؤال المتوجه بطريق الاستئناف ويبين ان عاقبة استهزائهم ماهي مع انه لو ورد بطريق العطف لتوهم
كونه معطوفا على انا معكم ودخلا في عداد قول المنافقين او على قالوا ومتقيدا بالظرف الذي تقيد به قالوا وهو ان كل واحد منهما
ظاهر الفساد ولم يتعرض المص لنكتة هذا الامر بل اقتصر على ذكر نكتة الامر الثاني وهو كون الجملة الاستئنافية مصدرة باسم الله تعالى
وعدم التعرض لذكر المؤمنين المستهزئ بهم وهي امران الاول انها صدرت بذكر اسم الله تعالى ليدل ذلك على ان الله تعالى يكفي مؤنة
عباده المؤمنين وينتقم لهم بان يتولى بنفسه مجازاة المنافقين وينزل عليهم الحقارة والهوان ولا يحوج المؤمنين الى ان يعارضوهم
بمقابلة استهزائهم الذي هو السخرية والاستخفاف بما يماثله من الاستهزاء وفيه تعظيم شأن المؤمنين والثاني انها صدرت بذلك
ليدل على ان استهزاء المنافقين لا يؤبه به اي لا يعتد به ولا ينتبه له يقال ابهت للامر اي تنبهت له بعد ما نسيته فلم ابه به ابها
وابه يابه ابها مثل نبهت ينبه اي ليدل على ان استهزاء المنافقين لا يتنبه له المؤمنون في مقابلة ما يفعل الله تعالى بهم حتى
يعارضوهم بما يكون جزاء استهزائهم فلذلك لم يصدر الجملة المستأنفة بذكر المؤمنين وذلك لصدوره عمن يضمحل عليهم
وقدرتهم في جنب علمه وقدرته بخلاف استهزاء المؤمنين فانه يماثل استهزاء المنافقين لتجانس علمهم وقدرتهم قوله ولعله لم
يقل الى اخره اشارة الى جواب ما يقال هلا قيل الله مستهزئ ليطابق قولهم انما نحن مستهزؤون فقوله ليطابق علة للمنفي وقوله
ايما علة للنفي وتقرير الجواب انه اختير يستهزئ على مستهزئ بناء على ان يستهزئ يفيد حدوث الاستهزاء وتجدده وقتا بعد وقت
اما افادته للحدوث والتجدد فلكونه فعلا واما كون ذلك وقتا بعد وقت فلان المضارع لما كان دالا على الزمان المستقبل
الذي ينقلب الى الحال شيئا بعد شيء على الاستمرار ناسب ان يقصد به ان معنى مصدره المقارن لذلك الزمان يحدث على نحو
حدوثا مستمرا استمرارا تجدديا لا ثبوتيا كما في الجملة الاسمية والنكاية في العدو ان تصيبهم ببلية بقتل ونحوه فتجرح سالما قال
ابو النجم نسكي العدا ونكرم الاضيافا يعني ان عقوبات الله تعالى منهم مستمر استمرارا تجدديا قوله والسماد بالفتح السرقين والرماد
اي صلحت السراج بالزيت والارض بالسماد وزدت فيهما ما يزداد به قوتهما فمعنى ويمدهم في طغيانهم ويزيد طغيانهم ويعمهون
حال من ضمير يمدهم قال الفاضل التفتازاني قد يقال ان ههنا مجازا في التعلق والايقاع من حيث ان المد وقع عليهم وانما
يوقع حقيقة على ما وقع المد والزيادة فيه كالكفر والطغيان ورد بالمنع بان مدهم في الكفر ومد كفرهم واحد والمعتزلة لما
راوا ان زيادتهم في الطغيان ليست باصلح في حقهم فلا يجوز اسنادها اليه تعالى زعم بعضهم ان يمد ههنا ليس من المد بمعنى
الزيادة والتقوية بل من المد والامهال في العمر فمعنى يمدهم يطول عمرهم ويمدهم كي يتنبهوا ويطيعوا فما ازدادوا الا طغيانا والمص
لم يرض به لوجهين الاول ان المد في العمر انما يستعمل باللام يقال مد له بمعنى امهله كما ان الاملاء بمعنى الامهال يعدى باللام حيث
يقال املى له اي امهله ولا لام هنا فان قيل عدم ذكر اللام صريحا لا يدل على انه ليس من المد في العمر لجواز ان يكون النظم مبنيا
على حذف اللام وايصال الفعل اجيب بان ذلك خلاف الاصل فلا يصار اليه بلا دليل والثاني ان قراءة ابن كثير ويمد بضم الياء

وكسر الميم فانه من الامداد بمعنى اعطاء المدد لا من المد في العمر اذ لم يستعمل امد من المد بمعنى الامهال في العمر فينبغي ان يكون يمد في قراءة
من قرأ بفتح الياء وضم الميم من المدد ايضا لان بعض القران يفسر بعضا كما يفسر بعض الايات بعضها قوله والمعتزلة لما تعذر عليهم
اجراء الاحكام على ظاهره من حيث كونه مخالفا لما زعموه من ان ما هو الاصلح للعبد يجب عليه تعالى ان يراعيه ومن حيث انه تعالى
اضاف ذلك الغي ومده الى اخوانهم يمدونهم في الغي فكيف يكون مضافا اليه تعالى ومن حيث انه تعالى ذمهم على هذا الطغيان
فلو كان المد فيه فعلا له تعالى كيف يذمهم عليه اضطروا الى تاويل الاية واولوها بوجوه الاول حمل المسند وهو المد مجازا لغويا
واسناده اليه تعالى مجازا عقليا قال الشريف المحقق انهم لما اصروا على كفرهم خذلهم الله تعالى ومنعهم الطافه فتزايد الرين
اي الدنس في قلوبهم فسمي ذلك التزايد اي ما تزايد من الرين مددا في الطغيان واسند اعطاؤه الى الله تعالى ففي المسند مجاز لغوي
وفي الاسناد مجاز عقلي لانه اسناد الفعل الى المسبب له وفاعله في الحقيقة هم الكفرة انتهى كلامه يعني ان قوله تعالى يمدهم في طغيانهم
بمعنى يعطيهم المدد في الطغيان مشتمل على مجاز في المفرد وهو المدد في الطغيان فانه حقيقة فيما يكون من جنس الطغيان والتوغل
في الكفر ولما اريد ما تزايد من الرين كان مجازا لانه ليس من جنس الطغيان بل هو امر مسبب عنه فان الطغيان والاصرار على الكفر
سبب لخذلان الله تعالى اياهم والخذلان لتزايد الرين فظهر ان الرين الزايد ليس من جنس الطغيان بل هو امر اخر متفرع عليه
فلا يكون تحصيله فيهم مددا في الطغيان فاطلاق المد عليه اطلاق مجازي وكذا اسناده اليه تعالى اسناد من قبيل اسناد
الفعل الى المسبب لان الكفر والرين ومدده كلها من افعال الكفرة عند المعتزلة الا ان تزايد الرين وما كان مددا له لما كان
مسببا عن منع الله تعالى الطافه عنهم اسند المد بمعنى تزايد الرين اليه تعالى لانه تعالى مسببه وقد حرر ان اللطف ما يختار
المكلف عنده فعل الطاعة او ترك المعصية وما ادى منه الى فعل الطاعة يسمى توفيقا وما ادى منه الى ترك المعصية يسمى
عصمة فكل واحد منهما مندرج تحت اللطف اندراج الاخص تحت الاعم قوله او مكن الشيطان عطف على قوله منعهم واشارة
الى وجه ثان من تاويلات المعتزلة ولا مجاز في المفرد على هذا الوجه اذ ليس المراد بالمد ما تزايد من الرين بل ما تزايد من الطغيان
وانما المجاز في الاسناد لان المد بمعنى زيادة الطغيان فعل الشيطان الا انه اسند اليه تعالى على طريق اسناد الفعل الى المسبب
ايضا لان الشيطان انما فعله بسبب تمكين الله تعالى واقداره عليه الا ان اسناده الى الشيطان ايضا مجازي لان اصل الطغيان
وما زاد عليه كل فعل الكفرة عندهم الا انه لما صدر عنهم باغواء الشيطان واغرائه اسند اليه لكونه موجود سببه وذلك لان
الشيطان ليس بقادر على خلق كل شيء في العبد فانه ليس له سلطان على العبد سوى بالوسوسة والاغواء وتزيين الباطل وقد
حكى الله تعالى عنه قوله وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي الى اخره والامر بين من شرة احد واثنا المص
اليها قلنا بقوله مكن الشيطان من اغوائهم فزادهم طغيانا اي بسبب اغوائه فقط وليس له مدخل في تزايد الطغيان بشيء سوى
الاغواء ولا شك ان تزايد الطغيان امر حادث لا بد له من محدث وهم لا يجوزون ان يكون محدثه هو الله وقد تقرر ان الشيطان
لا يقدر على احداث شيء في العبد فتعين ان يكون محدثه هو العبد على زعمهم الا انه لما كان حاصلا بسبب اغواء الشيطان وما
كان الاغواء حاصلا بتمكين الله تعالى واقداره اياه على الاغواء كان تعالى مسببا بعد التزايد الطغيان فاسند اليه تعالى ذلك
وقول المص فانه لما منعهم الله لطفه الى اخره جواب لما الاولى قوله اي منحها اي يعطيها وبسبب كفرهم متعلق بقوله منعهم وقوله
اسند ذلك جواب لما الثانية وقوله الى المسبب على صيغة اسم الفاعل وقوله واضاف الطغيان اليهم بيان لقرينة الاسناد المجازي
في الوجهين قوله ومصداق ذلك اي ما يصدق كون الاضافة اليهم قرينة المجاز ولا يخفى ان قوله واضاف الطغيان اليه تتمة الوجهين
المذكورين من تاويلات المعتزلة وعند اصحابنا اسناد المد الى اخوانهم اسناد مجازي واسناده اليه تعالى حقيقي على عكس ما
زعمه المعتزلة واضافة الطغيان اليهم باعتبار اتصافهم به وكونهم محلا له باعتبار ايجادهم اياه كما يوهمه صاحب الكشاف وهو
قوله واما على ان يسند فعل الشيطان الى الله تعالى لانه بتمكينه واقداره وغير ذلك مما لا يدل على ان اسناده الى الشيطان حقيقة
قال الشريف المحقق لم يرد الزمخشري ما ذكره من ان اضافة الطغيان اليهم لرفع شبهة من يتوهم من اسناد المد اليه تعالى ان ذلك
حقيقة ان هذه الاضافة تدل بالوضع على ان الطغيان بايجاد العبد لا بايجاد الله تعالى وارادته ليرد عليه ان الامور المخلوقة
لله بمشيئته اتفاقا اذا قامت بالعباد كالحسن والقبح والبياض والسواد تضاف اليهم اضافة حقيقية لا مجازية لادنى ملابسة

فلا دلالة لاضافة الطغيان اليهم على ايجادهم اياه بل اراد به كما ينبهك عليه قوله اى نكتة فى اضافة الطغيان اليهم ان فى هذه الاضافة
اشارة من الافعال التى اكتسبوها استقلالا باختيارهم وان الله برئ منه وانه لا يتعلق به خلقا ولا ارادة فحقه ان يضاف اليهم لا اليه
اشعارا بهذه الاستقلال لا الاختصاص لا بالاختصاص باعتبار المحلية والاتصاف فانه معلوم من تماديهم فى الطغيان فلا حاجة الى الاضافة
فلولا حملها على قصد ذلك الاشعار لعريت عن الفائدة ومثل ذلك معتبرة فى الاشارات الخطابية ولا يعارض البراهين الدالة على انه لا خالق
سواه تعالى وانه لا يقع الا ما اراده الله تعالى انتهى كلامه قوله وكان اصله يمدهم جواب ثالث من طرف المعتزلة معطوف على جملة قوله لما منعهم
فى جوابه والمعنى ان المعتزلة لما تعذر عليهم اجراء كلام على ظاهره صرفوا عن ظاهره وجعلوه من باب الحذف والايصال كما فى قوله تعالى
واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا اى من قومه فيكون كل واحد من قوله فى طغيانهم ويعمهون حالا من ضمير يمدهم على سبيل الترادف او الثانى
حال من ضمير الاول على التداخل ولما كان المد فى العمر فعل الله تعالى حقيقة واعتبر فى فعله تعالى عند المعتزلة امران الاول كونه معللا بالاعراض
والثانى كونه على وفق مصالح العباد واشار الى اعتبارهما ههنا بقوله كى يتنبهوا ويطيعوا ثم لما كان الحال قيد للعامل مقارنا مضمونها بمضمونه
فى الوجود اعتبر زيادة كل واحد من طغيانهم وعمههم بحسب ازدياد عمرهم واشار اليه بقوله فما زادوا الا طغيانا وعمها واما الحصر فلا دلالة
عليه فى نظم القران وانما هو مستفاد من المقام قوله او بتقدير استصلاحا وهم يمدهم مع ذلك يعمهون فى طغيانهم جواب رابع من طرف المعتزلة
بصرف الاية عن ظاهرها مع كون يمدهم من المدد بمعنى يعطيهم مددا ويزيدهم قوة فى رشادهم وصلاحهم باقامة الدلائل العقلية والنقلية
وبيان غاية كل واحد من الاطاعة والغواية وافاضة ما يحتاجون اليه من الاموال والاولاد ونحوها استصلاحا لهم وطلبا لاهتدائهم ونجاتهم
من العذاب المؤبد قوله استصلاحا مبنى على ما ذهب اليه المعتزلة من كون افعاله تعالى معللة بالاغراض ووجوب كونها على وفق مصالح
العباد وقوله وهم مع ذلك يعمهون فى طغيانهم الى كيفية صرف الاية عن ظاهرها فان ظاهرها يدل على ان قوله فى طغيانهم متعلق بيمدهم
فجعله متعلقا بيعمهون خبر مبتدأ محذوف والجملة مستأنفة لبيان عدم انتفاعهم بما مدهم الله تعالى قوله كلقيان ولقيان فانهما مصدران
بمعنى اللقاء يقال لقيته لقاء بالمد ولقى بالضم والقصر ولقيا بالتشديد ولقيانة واحدة ولقية واحدة ولقاة واحدة الواحد
كل شئ جاوز فقد طغى ومنه قوله تعالى انا لما طغى وقيل لفرعون انه طغى اى اسرف فى العصيان حتى ادعى الربوبية قوله وارض عمهاء الظاهر
انه من توصيف المحل بوصف من حل فيه والمنار علم الطريق الجوهرى عمه الرجل بكسر الميم فهو عمه وعامه والجمع عمه قال رؤبة ومهمه
اطرافه فى مهمه اعمى الهدى بالجاهلين العمه وارض عمهاء لا اعلام بها انتهى اى رب مفازة لا تنتهى سعة بل اطرافها من جوانبها متصلة
بمفازة اخرى عمى الهدى اى اخفى المنار بالقياس الى من لا دراية له فى المسالك جعل الشاعر خفاء العلم عمى له بطريق الاستعارة وقيل اعمى
صفة من عمى عليه الامر بمعنى التبس اى متلبس الهداية الى طرقها على من جهله ويتحير فيها وقيل عمى فعل ماض اى اخفى طرق الاهتداء قال
الشريف المحقق قيل ان قوله تعالى اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الاية تعليل لاستحقاقهم الاستهزاء الابلغ والمد فى الطغيان
على سبيل الاستيناف او جملة مفردة لقوله ويمدهم فى طغيانهم قوله اختاروها مبنى على ما تقرر من ان الباء تصحب المتروك الذى كان فى
يده ثم اعرض عنه لتحصيل غيره وان فعل الاستهزاء انما يتعدى بنفسه الى الماخوذ المختار قوله اولئك فى محل الرفع على انه مبتدأ
وقوله الذين مع صلته خبره وقوله فما ربحت تجارتهم عطف على الجملة الواقعة صلة وهى اشتروا وحركت الواو فى اشتروا لالتقاء الساكنين
او اختيرها الضم للفرق بين واو الجمع والواو الاصلية فى نحو لو استقاموا وقال الفراء حركت بمثل حركة الياء المحذوفة قبلها وقال ابن
كيسان الضمة فى الواو اخف من الكسرة اذ هى من جنسها قوله واصله اى اصل الاستهزاء ومعناه الحقيقى فى عرف اهل اللغة وهو تصريح
بان الاختيار والاستبدال معنى مجازى له قوله من الاعيان احتراز عن بذل المال لتحصيل المنفعة فانه يسمى استيجارا لا اشتراء وقوله تعين
جواب ان الشرطية وان يكون ثمنا فاعل تعين وما بينهما اعتراض التعليل وفى الصحاح اهل الحجاز يسمون الدراهم والدنانير نضا وناضا
نقدا اى ان كان احد العوضين فقط دراهم او دنانير تعين ان يكون بذله اشتراء وان يكون نفس ذلك العوض ثمنا من حيث ان ذلك
العوض لا يطلب لعينه انما يطلب لتحصيل الاعيان او المنافع وهو معنى الثمن قوله والا اى وان لم يكن احد العوضين فقط ناضا بان
لا يكون شئ منهما ناضا اصلا كما فى بيع السلعة بالسلعة او كان كلاهما ناضين كما فى الصرف فاى العوضين صورة بصورة الثمن بان
ادخلت عليه الباء فيما اذا كان العقد بالايجاب والقبول بذكر اللفظين او اعتبرت كون بذله وسيلة لتحصيل غيره كما فى البيع بطريق
التعاطى فباذل ذلك العوض المتصور بصورة الثمن يسمى مشتريا لما كان فى يد الاخذ واخذه يسمى بايعا لما كان فى يده قوله ولذلك

اى ولاجل ان كل واحد من المتعاقدين فيما لم يكن احد العوضين ناضا يصح ان يسمى بايعا ومشتريا باعتبارين عدت كلمتا البيع والشراء
من الاضداد حيث اطلق كل واحد منهما على كل واحد من الايجاب والقبول فى عقدى المعاوضة والصرف كما اطلق لفظ الجون على الابيض
والاسود ولفظ القرء للطهر والحيض قوله سواء كان من المعانى او الاعيان الظاهر المستتر كان يرجع الى كل من الغير وما الموصولة فى قوله
عما فى يده محصلا به غيره على سبيل البدل وقد ذكر ان ما يدخل فى الاشتراء الحقيقى مخصوص بكونه من الاعيان وقد استعمل لفظ اشتروا
فى الاية بمعنى استبدلوا الضلالة بما فى ايديهم من الهدى واختاروها وشئ من البدلين ليس من قبيل الاموال والاعيان فلا بد ان يعتبر
فى عموم المعنى المجازى للفظ الاشتراء عموم كل واحد من البدلين لا عموم الغير فقط فنقول الفاضل المعروف بخسرو سواء كان ذلك الغير
من المعانى والاعيان محل بحث واياما كان فلفظ اشتروا فى الاية استعارة تبعية شبه الاعراض عن الهدى الذى فى يده باعتبار تمكنه منه
وقدرته على تحصيله محصلا بذلك غيره الذى هو الضلالة بالاشتراء الحقيقى الذى هو بذل بمقابلة العين لاشتمالهما على مطلق الاستبدال
فاطلق اسم الاشتراء على الاعراض المذكور ثم اشتق منه لفظ اشتروا قوله ومنه قول الشاعر قيل هو ابو النجم يصف هرمه اى ومن استعارة
لفظ الاشتراء للاعراض المذكور فان المسلم المتنصر قد اعرض عما فى يده من الاسلام محصلا به النصرانية والباء فى الجمة للبدل والجمة بالضم مجتمع
شعر الراس اى التى ينبت عليه شعر الراس وقد تطلق الجمة على مقدار من الشعر الذى ينبت على الراس وهى اكثر من الوفرة فان الوفرة الشعر
البالغ الى شحمة الاذن ثم الجمة ثم اللمة وهى التى المت بالمنكبين والازعر الاصلع القليل الشعر والدرد بضم الدالين منابت اسنان الصبى
وقيل الاسنان الساقطة الباقية الاصول وقوله وبالطويل العمر اى واخذت طويل العمر فلما قدمت الصفة انقلب العمر بدلا من الطويل
او عطف بيان له والجيذر بالجيم والذال المعجمتين القصير وقوله كما اشترى المسلم اذ تنصر تلميح الى قصة جبلة ابن الايهم وهى انه كان
رجلا نصرانيا من غسان وكان اخر ملك من ملوك غسان فقدم الى عمر رض واسلم ثم سار الى مكة فطاف واتفق ان رجلا من فزارة
وطئ ازاره فلطمه جبلة فهشم بها انفه وكسر ثناياه فمضى الفزارى الى عمر فشكى منه فحكم اما العفو واما القصاص فقال جبلة اتقتص
منى وانا ملك وهو سوقى فقال عمر شملك واياه الاسلام فلا تفاضل بينكما الا فى العاقبة فسأل جبلة التاخير الى الغد فلما كان من الليل
ركب فى بنى عمه ولحق بالشام مرتدا نعوذ بالله وروى ان جبلة ندم على ما فعل من غير اقلاع وانشد تنصرت بعد الحق عار اللطمة ولم يك
فيها لو صبرت لها ضرر وادركنى فيها لجاج حمية فبعت لها العين الصحيحة بالعور فياليت امى لم يلدنى وليتنى صبرت على القول الذى قال
لى عمر قوله ثم اتسع فيه اى بعد استعماله فى المعنى الثانى على طريقة الاستعارة استعمل فى معنى ثالث وهو اعم من الثانى وهو الاعراض عن
الشئ مطلقا اى سواء كان فى يده ولا طمعا فى غيره واختيار الذلك الغير على الشئ المذكور ولما ذكر معنيين المجازيين وكل واحد منهما
محتملا ههنا اراد تطبيق الاية الكريمة عليهما على وجه يندفع به الاشكال الذى يرد عليهما وهو انهم اخلوا الذى بالهدى الى اخره وحاصله
ان المراد بالهدى الهدى الذى جبلوا عليه وهو خلقهم عقلاء مميزين متفكرين متمكنين من تحصيل العقايد الصحيحة والاخلاق الحميدة المرضية
والتجنب عن العقايد الباطلة والاخلاق الردية وهو الفطرة السليمة عن كل خلل ونقصان المنهيات لقبول كل فضل واحسان ولا
شك ان هذا الهدى كان حاصلا لهم وفى يدى كانوا عليه ثم استبدلوا به الضلالة فلا مجاز فى ثبوت الهدى لهذا المعنى لهم بل فى اطلاق
لفظ الهدى عليه فان لفظ الهدى مجاز مرسل فيه من قبيل ذكر المسبب وارادة السبب لان تلك الفطرة سبب للهدى فلما كانوا على هدى
بالمعنى المذكور وانهم اخلوا به وحصلوا بدله الضلالة صح ان يقال انهم اشتروا الضلالة بالهدى واما تطبيقها على الثانى فبقوله واختاروا
الضلالة واستحبوها على الهدى يعنى يعنى ان الاشتراء ليس بمعنى الاستبدال المقتضى للاخذ والاعطاء وكون المعطى حاصلا فى يدى المشترى
حتى يجب كونهم على الهدى بل هو بمعنى الاختيار والترجيح والاعراض عن الاخر كما سواء كان فى يده او لا ولا شك ان اختيار الضلالة على
الهدى لا يقتضى كونهم على هدى فاندفع به الاشكال ايضا ولا يخفى هذه الخاتمة ان يقال فى فاتحة الكلام وتفسير الاشتراء استبدلوها
به او اختاروها عليه بتقديم التفسير بالاستبدال على التفسير بالاختيار وعطف الثانى على الاول قوله ترشيح للمجاز الترشيح فى اللغة
بمعنى التزيين وبمعنى التربية والتقوية وترشيح المجاز فى الاصطلاح ان يؤتى بصفة او تفريع كلام ملايم معناه الحقيقى وهو فى
الاستعارة كثير وقد يوجد فى المجاز المرسل كما يقال لفلان يد طولى اى قدرة كاملة والفرق بينه وبين الاستعارة التخييلية مع ان فى
كل منهما اثبات لوازم المستعار منه للمستعار له ان الترشيح انما يكون بعد تمام الاستعارة بقرينتها ولا شبهة ان التخييل فى المكنية
قرينة لها فلا يكون ترشيحا مع كونها ملايمة للمستعار منه بل ما زاد عليه من ملايماته بعد ترشيحا وبين وجه كون قوله فما ربحت ترشيحا

بقوله لما استعمل الاشترا الى اخره والمراد بعاملهم استبدال الضلالة بالهدى واختيارها عليها اى ولما استعمل الاشترا فيها بطريق الاستعارة
التبعية بقرينة ذكر الضلالة والهدى اتبع هذا الاستعمال والاستعارة بما يشاكله اى يلايم الاشترا الحقيقى ويناسبه قوله تمثيلا علة كقوله
اتبعه اى تصوير الخسارهم اى بما فاتهم من فوايد الهدى بصورة خسار التجار فى معاملهم المتعلقة بالاعيان ولم يقل تمثيلا لعدم
ربحهم مع انه المناسب لقوله تعالى فما ربحت تجارتهم بل قال تمثيلا لخسارهم اشارة الى ان قوله فما ربحت تجارتهم كناية عن الخسران
فان انتفاء الربح لازم للخسران ينتقل الذهن منه اليه بمعونة المقام لاسيما اذا انضم اليه قوله وما كانوا مهتدين فانه يدل دلالة
ظاهرة على خسارهم فان التجارة الصادرة عن الجهل تكون خاسرة على ان الاغلب لاعم على انه قد قامت الدلائل السمعية على تعيين الخسران
من قوله بئسما اشتروا به انفسهم فانه كما لا يوصف به البيع الراجح فكذا لا يوصف به البيع العدل وهو العقد الذى يكون ما يحصل به من المال
مساويا لراس المال وقد خسروا انفسهم قوله نحوه اى فى كون الاستعارة مرشحة باتباعها ما يلايم المستعار منه قوله ولما رايت
النسر عز ابن داية وعشش فى وكريه جاش له صدرى والنسر طاير ابيض معروف وابن داية كنية الغراب الاسود وعز اى غلب وعشش
الطاير تعشيشا اى اتخذ عشا وعش الطاير موضعه الذى يجمعه من دقاق العيدان وغيرها للتفريخ فيه فهو فى فنان الشجر واذا كان
فى جبل وجدار ونحوهما فهو وكر ووكره واذا كان فى الارض فهو الخوص وافحى وقيل الوكر العش حيث كان فى جبل او شجر والوكر ايضا
مصدر قولك وكر الطاير يكر اى دخل وكره وضمير عز وعشش للنسر وضمير وكريه لابن داية والمراد بتعشيشه فى وكرى الغراب حلوله
ونزوله وقوله جاش له صدرى حاجا وهو من جيشة القدر تجيش اى غلت والمراد غليان الصدر واضطرابه اشعار لفظ النسر للشيب ولفظ
ابن داية للشعر الاسود ورشح الاستعارتين بان اتبعهما بذكر التعشيش وبالوكرين لان الغراب يكون له وكران وكر للشتا ووكر
للصيف والوكران استعارة للحية والراس او للفودين وهما جانبا الراس كما ان التعشيش استعارة للحلول والنزول وكون التعشيش
والوكر ترشيحا للمجاز لاينافى كونهما استعارتين فان كونهما ترشيحا ليس باعتبار المعنى المقصود بهما بل باعتبار لفظيهما ومعناهما
الاصلى فان الترشيح قد يكون باقيا على حقيقته تابعا للاستعارة ولا يقصد به الا تقويتها كقولك رايت اسدا وفى السيف ابن فانك
لم ترد به الا زيادة تصوير للشجاع وانه اسد كامل من غير ان تذهب بلفظ الراس الى معنى اخر وقد يكون مستعارا من ملايم المستعار
منه لملايم المستعار له كما فى البيت فان لفظ الوكرين كما ذكر استعير فيه من معناه الحقيقى للراس واللحية او للفودين ولفظ التعشيش
للحلول والنزول فيهما مع كونهما مستعارين ترشيحان لتينك الاستعارتين لا باعتبار المعنى المقصود بهما بل باعتبار لفظهما ومعناهما
الاصلى قوله ولذلك اى ولكون الربح هو الفضل سمى الربح شفا بكسر الشين الفضل يقال اشف بعض ولده على بعض اى فضله عليهم
وقيل الشف ايضا النقصان فهو من الاضداد قوله واسناده الى التجارة وهو لاربابها الظاهر ان ضمير اسناده راجع الى الخسار فى
قوله تمثيلا لخسارهم على وفق ما فى الكشاف من قوله كيف اسند الخسران الى التجارة فان عدم الربح وان لم يكن نفس الخسران ولا مستلزما
له بل هو اعم منه بحسب نفس مفهومه لوجوده بدون الخسران فى صورة البيع العدل وهو البيع الذى يكون ما حصل به من المال مساويا
لراس المال لا ازيد منه حتى يكون راجا ولا انقص حتى يكون خاسرا الا انه جعل كناية عن الخسران بقرينة سابقا اولئك الذين اشتروا
الضلالة بالهدى ولاحقا وما كانوا مهتدين فان التجارة الصادرة عمن لم يهتد بطريق التجارة وتحصيل الربح يكون خاسرة غالبا
على ان لقائل ان يمنع كون اشفا الربح اعم من الخسران فى هذه المادة فانه وان كان اعم من نظر الى نفس مفهومه كما ذكر الا ان كل واحد منهما
لازم مساو للاخر فى باب المعاملة فى الدين فانها لا يكون الا رابحة او خاسرة فمن ترك الحق واختار الباطل عليه فصفقته خاسرة خائبة
ومن ترك الباطل واتبع الهدى فصفقته رابحة وهو سعيد فنفى الوصفين فى هذه المعاملة يكون اثباتا للوصف الاخر اذا كان المحل
قابلا لهما جميعا كما اذا قيل زيد ليس بعالم او ليس بساكن فانه يكون اثباتا للجهل والحركة له لقبول المحل كلا الضدين وانعدام الواسطة
بينهما بخلاف ما اذا قيل للجدار انه ليس بعالم فانه لا يكون اثباتا للجهل له لعدم قبوله للعلم والجهل وكذا لو قيل هذا الثوب ليس بابيض
فانه لا يكون اثباتا لسواده لان بينهما اضدادا كثيرة من الحمرة والصفرة ونحوهما ولما كان نفى الربح كناية عن الخسران ورد ان يقال
كيف اسند الخسران الى التجارة وهو لا يقوم بها بل بار بابها التجار فاجاب بانه اسناد مجازى حيث اسند الى التاجر الى ما هو ملابس
للفاعل الحقيقى من حيث انها فعل له ايضا وان لم يعتبر مشابهتها له فى ملابسة الفعل بها كملابسته بفاعله الحقيقى وهذا مبنيا تقدير
ان يشترط فى الاسناد المجازى مشابهة الفاعل المجازى بالفاعل الحقيقى فى ملابسة الفعل بل اكتفى بمجرد تلبسه به مطلقا وقوله او

لمشابهتها اى لمشابهة التجارة الفاعل الحقيقى فى ملابسة الفعل بكل واحد منهما فان الربح والخسران كما يلابسان فاعلهما الحقيقى
وهو التاجر يلابسان التجارة ايضا من حيث انها سبب لهما فيكون اسنادهما اليها من قبيل اسناد الفعل الى سببه وهذا على تقدير ان
يعتبر الشرط المذكور قال صاحب الكشاف الاسناد المجازى ان يسند الفعل الى شئ يتلبس بالذى هو فى الحقيقة له كما تلبست التجارة
بالمشترين وقال الشريف المحقق هذا تفسير للاسناد المجازى بما هو اعم مما سبق فقد اشترط هناك مضاهاة الفاعل المجازى للفاعل
الحقيقى فى ملابسة الفعل وقد اقتصر ههنا على تلبسه به مطلقا ولك ان تحمله على التقييد اعتمادا على ما سلف وتقول التجارة سبب
بعض الى كل واحد من الربح والخسران انتهى واما ان لم يكن نفى الربح فى قوله تعالى فما ربحت كناية عن الخسران بل ابقى على نفس معناه
وهو انتفاء الربح عن التجارة فلا يراد ان يقال كيف اسند عدم الربح الى التجارة والحال ليس من حقها ان يسند اليه ذلك وذلك
ان اسناده الى ما هو محل له حقيقة نعم يرد ان يقال ما الفائدة فى اسناد عدم الربح الى التجارة وهى غير قابلة لشئ من الربح
والخسران وكان بمنزلة ان يقال ما فهم الحجر ولا شك فى انتفاء فائدة مثل هذا الكلام لانه بيان لما هو معلوم بالضرورة ويندفع
بجعل الاسناد مبنيا على الاتساع والتجوز نقل عن صاحب الكشاف انه قال كيف اسند الخسران الى التجارة الاصل فيه ان يقال كيف اسند
الربح وذلك لان النفى لا مدخل له فى الاسناد يعنى ان الفعل اذا اسند الى غير فاعله لملابسة بينهما كالنوم الى الليل كان مجازا عقليا
سواء كان الاسناد مثبتا او منفيا فاذا قلت نام ليلى وما نام ليلى يكون كلاهما مجازين لان النوم قد اسند فيهما الى غير ما هو له اما
بطريق الاثبات واما بطريق النفى واعترض عليه الشريف المحقق بان نسبة الفعل قد تكون ثبوتية وقد تكون سلبية وكل واحد منهما
معتبر فى نفسه الا ترى انك اذا قلت ما ربحت التجارة بل التاجر لم يكن هناك مجاز اصلا وعلى هذا فحقه ان يقول كيف اسند الربح
الى التجارة الا انه عدل عنه تنبيها على ان عدم الربح ههنا جعل كناية عن الخسران وان كان اعم منه ثم اسند واشار بذلك الى انه
لو اقتصر ههنا على ان انتفاء الربح كان منسوبا الى ما هو محله حقيقة فلا مجاز نعم اذا كنى به عن الخسران واسند الى التجارة كان مجازا
وفائدة هذه الكناية التصريح بانتفاء مقصود التجارة مع حصول ضده بخلاف ما لو قيل خسرت تجارتهم وكذا الحال فيما اذا قلت
ما صام نهاره بمعنى افطر وما نام ليله بمعنى سهر فانه يكون من قبيل المجاز وان قصدت به مجرد نفى الصوم فى النهار والنوم فى الليل
فقط كما فى قولك ما صام النهار وما نام الليل لم يكن منه قطعا والضابط ان الفعل اذا نفى من غير فاعله وقصد مجرد نفيه عنه
كان حقيقة واذا اول ذلك النفى بفعل اخر ثابت للفاعل دونه كان مجازا فتدبر والله الموفق انتهى كلام الشريف قوله وما كانوا
مهتدين لطرق التجارة يريد دفع ما يرد من ان عدم اهتدائهم قد عطف بالواو على انتفاء ربح تجارتهم ورتبا معا بالفاء على اشترا
الضلالة بالهدى فما وجه الجمع بينهما مع ذلك الترتيب على ان عدم الاهتداء قد فهم من استبدال الضلالة بالهدى فيكون تكرارا لما
مضى وحاصل دفع ان وجه الجمع بينهما كون الثانى ايضا ترشيحا للاستعارة بناء على ان المراد بعدم الاهتداء عدم اهتدائهم لطرق
التجارة اهتداء التجار البصراء بالامور التى يربح فيها ويخسر فيها سبب قوله فما ربحت تجارتهم من حيث كل واحد منهما مما يلايم المستعار
منه وهو الاشتراء الحقيقى وليس المراد به عدم اهتدائهم فى امر الدين ليكون تكرارا لما سبق فقوله لطرق التجارة اشارة الى وجه الجمع
بينهما ودفع التكرار واما وجه ترتيبهما بالفاء على ما ذكر فكونهما لازمين له وبيان وجه لزومهما بقوله فان المقصود من التجارة
امران احدهما سلامة راس المال والثانى استفادة الربح والنما وهؤلاء المنافقون قد اضاعوا الطلبتين اى المطلوبين فان الطلبة
ما طلبته من شئ وانما قلنا انهم اضاعوهما جميعا لان راس مالهم كان الفطرة السليمة عن دنس الكفر وسوء العقايد والاخلاص
والاستعداد التام لدرك الحق ونيل الكمال والعقل الصرف اى الخالص عن معارضة الوهم وغلبة الهوى فلما اشتروا الضلالة
بالهدى الذى جبلوا عليه واعتقدوا هذه الضلالات بطل استعدادهم الفطرى عن اصله واختل عقلهم وان بقى اصله الذى هو مبنى
التكليف فهذا هو اضاعة الطلبة الاولى ويلزمها اضاعة الثانية لانهم اذا لم يبق لهم راس مال كيف يتاتى منهم ان يتجروا بها ويكسبوا
العقايد الحقة والمعارف المطابقة للواقع ويستكملوا بحسب قوتهم النظرية والعملية فلا جرم بقوا خاسرين ايسين عن الربح الحقيقى
والفضل الابدى ومن اضاع هاتين الطلبتين يلزمه ان يكون فاقد الاهتداء لطرق التجارة قال الشريف المحقق بعد تقرير الايراد
المذكور ودفعه ولكن عطفه على اشتروا الضلالة بالهدى اولى كما يرشدك اليه تامل انتهى كلامه ولعل وجهه ان كونه معطوفا
على قوله فما ربحت يقتضى كون عدم اهتدائهم لطرق التجارة مرتبا ومتفرعا على الاشترا المذكور كما هو مقتضى كلمة الفاء الدالة على التعقيب

وليس الامر كذلك بل الاشتراء مترتب على عدم الاهتداء وعلى هذا تقدير عطفه على اشتروا يندفع هذا المحذور ويكون الصلة مجموع الامرين
اللذين عطف احدهما على الاخر بالواو قوله لما جا بحقيقة حالهم اى لما بين بقوله ومن الناس من يقول امنا الى ههنا حقيقة حال المنافقين
وصفتهم اراد ههنا ان يكشف عنها كشفا تاما ويبرزها فى معرض المحسوس المشاهد فعقبها بضرب المثل مبالغة فى البيان فان
ضرب المثل فى القلب اوقع وللخصم الالد اقمع اى اقهر والالد الشديد الخصومة فان ابراز حاله فى صورة المثل اردع له من مجرد تقرير
الحجة عليه كما فى قصة الخصام مع داود عليه السلام والتنكير فى قوله ولامر ما للتعظيم اى ولامر منهم عظيم الشان اكثر الله تعالى الامثال
فى كتبه قوله كشبه وشبه يعنى ان المثل والمثل والمثيل فى اصل اللغة كلها بمعنى النظير كما ان الشبه والشبه كذلك يكون بمعنى المشابهة ايضا قال
فى الصحاح الشبه والشبه بمعنى يقال هذا شبهه وبينهما شبه بالتحريك اى مشابهة قوله ثم قيل للقول السائر اى ثم نقل من معناه اللغوى
الى معنى اخر عرفى يتفرع عليه معنى ثالث مجازى كما سيذكره والسائر هو الفاشى المشهور الدائر بين الناس ولا يكفى فشوه فى تسميته مثلا
بل لا بد مع فشوه ان يكون مستعملا على سبيل الاستعارة التمثيلية فى حالة شبيهة بما ورد فيه ولا تشبيها تمثيليا واشار اليه بقوله
الممثل مضربه بمورده والمراد بمضربه الموضع الذى ضرب فيه ثانيا وبمورده الموضع الذى ورد فيه اولا فالمورد هو الحالة الاصلية
والمضرب الحالة المشبهة بها فلما كان المضرب مثلا مشابها للمورد سمى اللفظ المستعار له مثلا على طريق تسمية الدال باسم المدلول فان
المماثلة بالحقيقة صفة للمضرب بالقياس الى المورد فظهر بما قلنا ان قوله الممثل مضربه بمورده اشارة الى بيان المناسبة المصححة للنقل
بين المعنى اللغوى والمعنى المنقول اليه قوله ولا يضرب الا ما فيه غرابة بان كان نادرا خارجا عن المعتاد بوجه من الوجوه اما بحسب المعنى
او بحسب اللفظ اما الاول فبان يرى فيه التناقض والتنافى كقول الحكم ابن عبد يغوث رب رمية من غير رام اثبت الرمى ونفى الرامى
فهو كالتناقض وفيه ايضا من الحذف والاضمار والايجاز فى اللفظ وهو غرابة راجعة الى اللفظ اذ التقدير رب رمية مصيبة من رامى
مخطى لانه يضرب لكل من اصاب فى شئ وليس باهل له وكقوله عليه السلام عند استحسان كلام عمر ابن الاهتم وايراده الحجة البالغة
على خصمه ان من البيان لسحرا حكم على طريق التشبيه البليغ بان بعض البيان سحر والمشبه مباح مندوب والمشبه به حرام محظور كالمنافى
وهو يضرب لمن احسن وابلغ فى المنطق واورد الحجة البالغة واما ما فيه الغرابة بحسب اللفظ بان يشتمل على الفاظ نادرة لا تستعملها
العامة نحو قول الحباب ابن المنذر الانصارى انا جذيلها المحكك وعذيقها المرجب يضرب فى المجرب الذى يستشفى برايه وعقله
قوله جذيلها تصغير الجذل المضاف الى ضمير المؤنث الغائبة والجذل اصل شجر يقطع اعلاه ويبقى اسفله قدر ذراع او اكثر
والجاذل المنتصب مكانه لا يبرح شبه بالجذل الذى ينصب فى المعاطن لتحتك به الابل الجربى فالجذل المحكك هو الذى ينصب فى
مبارك الابل لتحتك به الابل الجربى يقال احتك بالشئ اى حك نفسه عليه والعذيق تصغير العذق بفتح العين وهو النخلة بحملها
والمرجب اسم مفعول من الترجيب وهو ان تدعم الشجرة اذا كثر حملها لئلا تنكسر اغصانها وربما يبنى لها جدار لتعتمد عليه لضعفها
وبالجملة لا بد فى اللفظ المضروب بان يكون فيه غرابة من بعض الوجوه اى وجه كان قوله ولذلك اى ولكون المثل العرفى بحيث يعتبر فيه
كونه سائرا مشهورا فى الحالة الاصلية المشبه بها حتى صار كانه علم لها وكونه مشتملا على نوع غرابة حوفظ عليه وحمى من التغيير
لان الاعلام لا تتغير ولانه لو غير لربما انتفى الدلالة على تلك الغرابة فى التركيب المغير اليه والاظهر ان المحافظة على الامثال وعدم
جواز التطرق التغيير لها من اجل ان المثل استعارة فيجب ان يكون عين اللفظ الدال المشبه به لان اللفظ المستعار يجب ان يكون كذلك
وانما قلنا والاظهر لان كلا منهما يصلح سببا لذلك الا ان الثانى اقرب الى الفهم فلو غيرت الامثال لم يكن مثلا بل كان ماخوذا منه و
اشارة اليه مثلا لو قيل بالصيف ضيعت اللبن بفتح تاء الخطاب كان تغييرا للاصل لان اصله ضيعت بكسر تاء المخاطبة فلا يكون مثلا
وقصته ان امراة كانت تحت رجل وكان شيخا فنشزت هى منه فطلقها فى وقت الصيف ثم تزوجها رجل شاب فقير فاجدبت اى اصابها
جدب وهو عند الخصب فجاءت الى زوجها الاول تطلب منه لبنا فاجابها بقوله بالصيف ضيعت اللبن فاشتهر هذا القول بين الناس
بحيث صار كانه علم لحال تلك المراة ثم ضرب مثلا فى كل من يطلب شيئا فوته على نفسه عن وقته تشبيها لحاله بحال تلك المراة فلو كانت
المضروب مذكرا وقيل له ضيعت بالتذكير لم يكن استعارة قوله ثم استعير لكل حال الى اخره لما ذكر ان المثل مفهوما لغويا وهو
النظير ثم نقل منه الى معنى عرفى وهو القول السائر وكان لفظ المثل مستعملا فيما لا يصلح ان يحمل فيه على احد هذين المعنيين كما فى هذه
الاية وفى قوله تعالى مثل الجنة ولله المثل الاعلى احتاج الى بيان استعماله فى معان اخر مشابهة بمعناه العرفى من حيث كونها مشتملة على

شان وغرابة فيكون لفظ المثل فى تلك المعانى استعارة تصريحية من معناه العرفى كاستعارة الاسد للمقدام قوله لها شان وفيها غرابة صفة
لكل واحد مما تقدم على سبيل البدل والمقصود من هذا التوصيف بيان الجامع بين المعنى العرفى المستعار منه والمستعار له وهو الاشتراك
فى الغرابة وعظم الشان وفسر الزمخشرى قوله تعالى فى سورة محمد صلى الله عليه وسلم مثل الجنة التى وعد المتقون بقوله اى فيما قصصنا
عليك من العجايب قصة الجنة العجيبة ثم اخذ فى بيان عجايب تلك القصة بقوله فيها انهار من ماء غير اسن وانهار من لبن الاية وفسر
قوله تعالى ولله المثل الاعلى بقوله اى الوصف الذى له شان من العظمة والجلالة قوله ان جعل مرجع الضمير فى بنورهم اى اذ جعل الذى
مرجع ضمير الجمع فى قوله ذهب الله بنورهم يجب ان يبين وجه ذلك اى وجه رجوعه اليه فان رجوع ضمير الجميع الى المفرد لا بد له من تاويل
وذكر له ثلث تاويلات الاول ان يكون الذى بمعنى الذين ومخففا منه بحذف نونه والثانى ان يقصد بالذى استوقد جنس المستوقدين
فيعم الواحد والجماعة والثالث ان يقدر له موصوف مفرد لفظا ومعناه الجماعة كلفظ الجمع او الفوج او نحوهما قال الفاضل الاسترابادى
وجمع الذى فى ذوى العلم الذين فى الاحوال الثلاث على الاشهر واللذون فى الرفع هذيلية وقد يحذف النون من اللذون تخفيفا كما فى قوله
قومى اللذو بعكاظ طيروا شررا من روس قومكم ضربا بالمصاقيل ومن الذين ايضا كما فى قوله وان الذى حانت بفلج دماؤهم هم القوم
كل القوم يا ام خالد ويجوز فى هذا ان يكون مفردا وصف به مقدر مفرد اللفظ مجموع المعنى اى وان الجمع الذى او ان الجيش الذى كقوله تعالى
كمثل الذى استوقد نارا فافرد ضمير استوقد حملا على اللفظ الذى استوقد نارا ثم قال بنورهم حملا على المعنى ولو كان الذى فى الاية مخففا
من الذين لم يجز افراد العايد اليه بل يجب جمعه كما فى قوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا وكذا قوله تعالى والذى جاء بالصدق وصدق به
اولئك هم المتقون وهذا كثير اعنى ذكر الذى مفردا موصوفا به مقدر مفرد اللفظ مجموع المعنى واما حذف النون من الذين نحو جاء فى الرجال
الذى قالوا كذا فهو قليل لقلة اللذا فى المثنى انتهى كلام الرضى فقد صرح بعدم جواز كون الذى فى الاية بمعنى الذين ومخففا منه وقد
قدمه المصنف على الوجهين الاخرين واجيب عن افراد العايد فيها بانه صح بالنظر الى ظاهر اللفظ لكونه فى صورة المفرد بحذف النون وقيد
المصنف كون الذى بمعنى الذين بكونه مرجع الضمير فى بنورهم لانه ضمير بنورهم للمنافقين بان يكون جواب لما محذوفا تقديره خمدت
ناره ويكون جملة ذهب الله بنورهم استينافا مبينا لوجه الشبه بين حال المنافقين وحال من استوقد نارا فانطفات فحينئذ لا يحتاج
الى جعل الذى بمعنى الذين الا انه قد فسر المثل بالحال العجيبة الشان ولا شك فى انه يجوز تشبيه حال الجماعة بحال الواحد
من غير تاويل كما فى قوله تعالى مثل الذين حملوا التورية ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل اسفارا قوله وانما جاز ذلك اى جاز كون الذى
بمعنى الذين وان يوضع موضعه حتى جاز ارجاع ضمير الجمع اليه لذلك والحال انه لا يجوز ان يكون نحو القايم من الصفات المفردة بمعنى
الجمع وان يوضع موضعه وان يرجع اليه ضمير الجمع فلا يقال جاءنى الرجال القايم والفرق بينهما ان الذى غير مقصود بالوصف هو الجملة
التى كانت صلة له فاذا قلنا مثلا جاءنى الرجل الذى قام كان مقصود الاصلى توصيف الاسم بالجملة الا ان الجمل لما كانت نكرات والاسم
معرفة ولا يصح ان توصف المعرفة بالنكرة اتى بالموصول ليكون وصلة ووسيلة الى وصف المعرفة بها ولما كان المقصود بالوصف
هو جملة الصلة اعتبر مطابقتها للموصوف بكون ما فيها من الضمير العايد الى الموصوف مطابقا له فى الافراد والجمعية ولم تعتبر المطابقة بين
الذى وموصوفه لان المطابقة للموصوف انما تجب فيما بين الاوصاف وموصوفاتها لا فيما بينها وبين ما هو وسيلة الى الوصف بخلاف
القايم ونحوه فانه مقصود بالوصف واعتبر مطابقته لموصوفه ولم يجز وضع المفرد موضع الجمع فيه بل شرط موافقته لما اريد به قوله
وهو وصلة جواب عما يقال اذا كان المقصود بالوصف هو الجملة التى وقعت صلة فاى فائدة فى ذكر الموصول قوله ولانه ليس باسم تام فرق
اخر بين الذى وبين نحو القايم من الصفات حتى جاز وضع الذى موضع الذين ولم يجز وضع المفرد من الصفات موضع جمعه وبيانه
ان الذى ليس اسما تاما فى افادة المعنى ما لم تقترن به الصلة فانه لشدة احتياجه فى الافادة الى الصلة لم يقع فى التركيب فاعلا او
مفعولا او مبتدا او خبرا وغير ذلك الا مع صلته فكان مجموع الموصول مع صلته بمنزلة اسم تام ومجرد الموصول بمنزلة جزء منه فحينئذ
كان حقه ان لا يجمع اذ الجمعية من خواص الاسم التام المستقل بالافادة فلذلك جاز ان يوضع موضع الذين وان يستوى فيه الواحد
والجمع كساير الموصولات نحو من وما الموصولتين قوله ويستوى بالنصب معطوف على قوله لا يجمع ولما حكم بان حقه ان لا يجمع توجه ان يقال
فكيف قيل الذين بالياء والنون فى مقام الجمع كمسلمين وهو جمع مصحح لمسلم فدفعه بقوله وليس الذى جمعه المصحح لانه مخصوص باولى
العلم والذى عام ولفظ الذين وان كان لا تطلق الا على جماعة اولى العلم الا ان ذلك لا يكفى فى كونه جمعا مصححا بل لا بد معه ان يختص

لفظ المفرد با ولى العلم كالمسلم والقائم وايضا انه لم يجر على سنن الجموع المتمكنة حيث لم يرد فيه الا النون فقط وكان ملتبسا بالياء في جميع
الاحوال ولو كان جمعا مصححا لكان بالواو في حال الرفع لان الجمع سواء كان مصححا او مكسرا لا بد ان يدل على الاحاد المجتمعة بانضمام اثنين
فصاعدا الى الواحد المدلول عليه بلفظ مفرده بنوع تغير اللفظ المفرد ولفظ الذين ليس كذلك لانه وان دل على الاحاد الا ان تلك الاحاد
ليست مجتمعة بالانضمام فصاعدا الى مدلول لفظ الذى لا يدل على فرد واحد من افراد الجنس فقط بل يدل على الجنس المتناول للفرد والجماعة
فهو بمنزلة الجمع في الدلالة على الاحاد ايضا فاذا غير اللفظ بان زيدت النون عليه لم يبق صلاحيته لان يراد به فرد او فردان بل يتعين
لان يراد به الجماعة والاحاد ويصير كاسم الجنس المحلى بلام الاستغراق ومثله لا يكون جمعا وهو معنى قوله بل هو زيادة زيدت لزيادة
المعنى وهى الاختصاص بمعنى الجمعية والكثرة المفقودة في الذين بخلاف نحو القائم والقاعد فانه لا يتناول الا الفرد الواحد واذا لحقه
الواو والنون او الياء والنون دل على الجمعية الحاصلة بانضمام اثنين فصاعدا الى مدلول مفرده فكان جمعها حقيقة فلو وضع موضعه
لفظ مفرده لاختل المقصود بخلاف ما لو وضع الذى موضع الذين قوله ولذلك اى لعدم كونه جمعا مصححا لم يقل اللذون في حال الرفع
بل كان بالياء في جميع الاحوال كما في قوله تعالى فاما الذين امنوا الاية قوله ولكونه مستطالا علة متقدمة لقوله استحق التخفيف
اى بحذف نونه والجملة استيناف جوابا عما يرد على قوله والذى بمعنى والذين فكانه قيل فما باله حذف نونه فاجيب بذلك قوله ولذلك
اى ولاستحقاقه التخفيف بولغ في تخفيفه بحذف ياءه فقيل الذ بكسر الذال ثم حذفت كسرته فقيل الذ بسكون الذال ثم اقتصر على اللام
بحذف الذال واللام الاخرى فقيل الضارب مثلا قال في المفصل واسم الفاعل في الضارب في معنى الفعل وهو مع المرفوع به جملة واقعة
صلة للام واراد به جواب ما يقال كيف يصح ان يقال الصلة لا بد ان تكون جملة واسم الفاعل مع فاعله قد يكون صلة اللام وليس بجملة
وتقرير الجواب ان قولنا الضارب اياه زيد معناه الذى ضرب اباه زيد بدليل انه عطف الفعل عليه في قوله تعالى ان المصدقين و
المصدقات واقرضوا الله قرضا حسنا فان المعنى ان الذين اصدقوا واقرضوا والالف واللام وان كان بمعنى الذى الا انه في صورة اللام
واللام الذى للتعريف وهو من الاسم ولا يدخل الفعل فلذلك اخرج الفعل على صورة اسم الفاعل والمفعول على حسب ما يقتضيه المعنى
فقيل في نحو جاء نى الذى ضرب جاء نى الضارب وفى جاء نى الذى ضرب جاء نى المضروب مراعاة للفظ فحسب والمعنى على الفعلية ولما
كان الضارب بمعنى الذى ضرب ولم يكن بينهما فرق الا بحسب اللفظ ثبت ان صلة الالف واللام ايضا جملة وقال في موضع اخر ولاستطالتهم
اياه بصلته مع كثرة الاستعمال خففوه من غير وجه اى من غير موجب من موجبات الحذف فقالوا الذ بحذف الياء ثم الذ بحذف الحركة ثم
حذفوه راسا واجتزوا عنه بالحرف الملتبس وهو لام التعريف وقد فعلوا مثل ذلك بمؤنثه فقالوا الت والت والضاربة بمعنى التى
ضربته هند كما قالوا الضاربه زيد بمعنى الذى ضربه زيدا انتهى كلام المفصل هذا مخالف لما اختاره جمهور النحاة من ان اللام المعدودة
من الموصولات ليست محققة من الذى بل هى اسم برأسه لكنها لما شابهت حرف التعريف في الصورة التزم ان يكون مدخولها اسما مبنيا كما
من الجملة الفعلية فهى اسم في صورة الحرف وصلتها فعل في صورة الاسم فلهذا ظهر اعرابها في صلتها ولم تقدر في محلها وقال المازنى انها
حرف كما في سائر الاسماء الجامد نحو الرجل والفرس واستدل على كونها اسما موصولا برجوع الضمير اليها في السعة نحو المرور به زيد فاجاب
بان الضمير راجع الى الموصوف المقدر فمعنى الضارب غلامه زيد الرجل الضارب غلامه زيد قوله او قصد به جنس المستوقد عطف على قوله
بمعنى الذين كانه قيل رجع ضمير بنورهم الى الذى لكونه بمعنى الذين او لما قصد به جنس المستوقدين ولكون التقدير كمثل الفوج الذى استوقد
والفرق بين هذين الوجهين ان ضميرا استوقد وبنورهم على الاول يرجع الى الذى لكن باعتبار كونه بمعنى جنس المستوقدين وهو باعتبار تناوله
الاحاد المستوقدين ومعنى الجمع وبالنظر الى المعنى الجنسى والمفهوم الكلى المشترك بينهما مفرد فافرد ضمير استوقد بملاحظة الجنس وجمع ضمير
بنورهم باعتبار تناوله لاحاد المستوقد وعلى الثانى يرجع كلا الضميرين الى الموصوف المقدر المفرد اللفظ ومجموع المعنى فافرد الضمير
الراجع اليه تارة وجمع اخرى نظرا الى ما فيه من الجهتين قوله طلب الوقود وهو بضم الواو مصدر وقدت النار تقد اى توقدت وسطعت
والوقود بفتح الواو الحطب ونحوه مما يوقد به النار قوله واشتقاق النار من نار ينور نورا ونوارا بكسر النون اذا نفر اى فر والنور ايضا
الحاصل من النير والنوار ايضا النفس من الظباء يقال ظباء نور اى نفر من التربية وهو فعل مثل قذال وقذل الا انهم كرهوا الضمة على الواو لان الواحد
نوار وهو الضرورة اطلاق الضوء على النور شايع فيكون اضاءت بمعنى نارت ونورت وكذا اطلاق النور على الضوء مشهور وان كان
قد يقع بينهما فرق في بعض الاستعمالات فيجعل الضوء اكمل وازيد واقوى من النور وعليه قوله تعالى هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا فتكون

الاضاءة فرط الانارة وفى قول الحكماء ان الضوء ما يكون للشئ من ذاته كما للشمس والنور من غيره كما للقمر كما ان الشعاع ترقرق يكون للشئ
من ذاته كما في الشمس والبريق من غيره كما في المرآة فاضاء يكون لازما ومتعديا يقال اضاء الشئ بنفسه واضاء غيره واضاءت النار
بنفسها واضاءت غيرها وكذلك اظلم فانه يقال اظلم الشئ بنفسه واظلم غيره اى صيره مظلما والظاهر ان اضاء في الاية متعد مسند الى
ضمير النار وما في قوله ما حوله منصوب المحل بوقوع الاضاءة عليه وحوله منصوب على انه ظرف مكان يقال قعد واحوله وحواله وحوليه
وحواليه ولا يقال حواليه بكسر اللام وقال النبى صلى الله عليه وسلم اللهم حوالينا ولا علينا وما موصولة وحوله صلتها ويجوز ان تكون
نكرة موصوفة وحوله صفتها اى مكانا حوله وضمير حوله للمستوقد والمعنى فلما اجلت النار ما حول المستوقد منورا مضيئا قوله والا
اى وان لم تجعل الاضاءة متعدية امكن ان يكون فعل الاضاءة مسندا الى كلمة ما وتانيث اضاءت للحمل على المعنى لان كلمة ما سواء كانت موصولة
او موصوفة عبارة عن الاماكن المتعددة والاشياء الكثيرة فكانت في معنى الجماعة والمعنى فلما اضاءت الاماكن والاشياء التى حول المستوقد
او اماكن كائنة حوله اى صارت مضيئة بالنار وامكن ان يكون مسندا الى ضمير النار وحينئذ اما ان تكون كلمة ما مزيدة وحوله ظرفا
لغوا لاضاءت او موصولة وقعت عبارة عن الامكنة وحوله ظرف في موضع الصلة فيكون الموصول مع صلته مفعولا فيه لاضاءت لكون
الموصول عبارة عن الامكنة قال الشريف المحقق وكان ينبغى ان يصرح على الاخير بكلمة في لان حذفها في لفظ مكان انما كان لكثرة استعماله
والكثرة في الموصول الذى عبر به عن الامكنة فيحمل على انه من قبيل عسل الطريق الثعلب انتهى يعنى ان ظرف المكان انما ينصب بتقدير في
اذا كان مبهما وهو الجهات الست وما حمل عليها مما يشابهها في الابهام كعند ولدى ونحوهما وكذا لفظ مكان حمل عليها وان لم يكن
مبهما فانك اذا قلت جلست مكان زيد فظاهر انه لا ابهام في لفظ مكان المذكور لكنه حمل عليها لكثرة استعماله فحذف منه كلمة في تخفيفا
وهذه العلة ليست موجودة في الموصول المذكور والحاصل ان ههنا اربعة اوجه فما على الاول مفعول به وعلى الثانى فاعل وعلى الثالث
مفعول فيه وعلى الرابع زائدة ووجه خامس وهو ان تكون موصوفة والظرف صفتها قال صاحب الكشاف بعد ذكر احتمال ان يستتر
في الفعل ضمير النار ويجعل اشراق ضوء النار حوله بمنزلة اشراق النار نفسها واراد به دفع ما يراد ان ضمير النار اذا استتر في الفعل
وجب ان توجد النار حول المستوقد بحيث تحيطه ليتصور اشراقها فيه بناء على ان اشراق النير في البيت انما يطلق اذا كان النير في البيت
واما اذا كان خارج البيت وقد اضاء هو البيت به فيقال اشرق ضوء في البيت بمعنى اشرق الضوء الغايض منه الحادث في هواء البيت
وحقيقته انتشار الضوء على المقابلات ومحصول الدفع ان النار وان لم توجد فيما حوله فقد وجد ضوءها فيه فجعل اشراق ضوء النار
حوله بمنزلة النار نفسها فيه واسند اليها اسناد الفعل الى السبب كما في بنى الامير فان النار سبب لاشراق ضوئها حول المستوقد
وماله ما اشتهر في العرف من الضوء ينتشر من المضئ الى مقابلاته فيجعلها مستضيئة قيل كان المصنف انما لم يتعرض له لان له ان يمنع
اقتضاء العبارة وجوب وجود النار حول المستوقد بانه يقتضى ان لا يصح قولنا اضاء الشمس في الارض الا على المجاز وهو خلاف
الظاهر فعلى مدعيه الاثبات ولو سلم له ان يمنع وجوب وجودها في جميع اجزاء الحول كيف وقد قال تعالى وممن حولكم من الاعراب منافقون
ونحو ذلك قوله وتاليف الحول للدوران اى وتاليف حروف لفظ الحول على هذا الترتيب للدلالة على الدوران والطواف ومنه حال
الشئ واستحال اى تغير ومنه حال الانسان وهى عوارضه التى تتغير وتدور عليه ومنه الحوالة وهى اسم من احال عليه بدينه او غيره
اليه واداره عليه قوله جواب لما فان قيل جواب لما يجب ان يكون مسببا عما دخله لما تقرر انه لوجود الثانى لوجود الاول والاضاءة
ليست سببا لاذهاب الله تعالى قلنا قد يستعمل مجازا لمجرد الظرفية كما في قوله ابرقت قوما عطاشا غمامة فلما راوها اقشعت وتجلت ولو
حمل على الحقيقة حمل النار على نار لا يرضاها الله تعالى ويخيب امالهم بمقتضى حكمته او مجازيه الى سواء كانت نارا حقيقية كنار العداوة
وقطاع الطريق حيث يوقدونها ليتوصلوا بالاستضاءة الى بعض المعاصى فيطفئها الله تعالى ويخيب امالهم بمقتضى حكمته او مجازية
كنار الفتنة والعداوة للاسلام فان مدة اشتعالها قليلة كما قال كلما اوقدوا نارا للحرب اطفأها الله تعالى فعلى هذا تظهر سببية
مدخول لما للجواب بها سواء كان الجواب مذكورا او محذوفا قوله والضمير للذى في بنورهم راجع الى الذى وقد عرفت انه بمعنى الذين فلذلك
جمع الضمير التى راجع اليه حملا على المعنى وافرد ضمير استوقد نظرا الى ظاهر اللفظ لكونه في صورة المفرد او لانه قصد به جنس المستوقدين
او قدر له موصوف مفرد اللفظ مجموع المعنى كالفوج ونحوه كما مر ولما ورد ان يقال كان مقتضى الظاهر على هذا ان يقال ذهب الله
بنارهم لان الملايم ان يكون الذاهب عين المكتسب الحادث فان المعنى فلما توقدت واضاءت تحصل له الامن وزال خوفه بمعاينة ما

حوله طفيت ناره فبقي مظلما خائفا متحيرا اجاب عنه بقوله ولم يقل بنارهم قوله او استيناف عطف على قوله جواب لما واجيب به صفة لقوله استيناف واعتراض قائم مقام فاعل اجيب وقوله انطفأت ناره فى محل الجر على انه صفة مستوقد وصف به الاشارة الى ان جواب لما محذوف وحينئذ وانه كقولك انطفات ناره وخمدت الا انه حذف للدلالة على ان حال المستوقد وما عرض له بعد ذلك من الخوف والحيرة والحسرة والخبط فى الظلمة مما لا يدخل تحت الوصف والبيان كما حذف جواب لما فى قوله تعالى فى سورة يوسف فلما ذهبوا به واجمعوا ان يجعلوه فى غيابة الجب والتقدير فعلوا به ما فعلوا من الاذى وكما حذف جواب اذا فى قوله تعالى حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها لانه فى صفة ثواب اهل الجنة فدل بحذفه على ان لهم من الكرامة والتعظيم ما لا يحيط به الوصف فلما حذف جواب لما للدلالة على ان حال المستوقد مما لا يحيط به الوصف ولا يتبين بالتعبير والتقدير اتجه لسائل ان يسأل عن المشبه الذى هو حال المنافقين التى شبهت بحال المستوقد وعن وجه الشبه بينهما من حيث ان المعانى التى اعتبرت فى حال المستوقد ليست بظاهرة فى حال المنافق فان سال عن نفس المشبه بقول لما وقع للمستوقد عقب الاضاءة حال لا يمكن شرحها فما حال المنافقين المشابهة لتلك الحال فاجيب بان قال ذهب الله بنورهم فذهاب النور وما يترتب عليه حينئذ من صفات المنافقين لا من صفات المستوقد كما هو كذلك على تقدير ان يجعل ذهب الله جواب لما وان سال عن وجه الشبه يكون قوله ذهب الله بنورهم بيانا لوجه الشبه وقال المصنف ما بالهم شبهت حالهم بحال مستوقد انطفت ناره يصح حمله على كل واحد من السؤالين واعلم ان الظاهر ان يكون قوله ذهب الله بنورهم جواب لما لان اذهاب النور يناسب الاستقاد فيصلح جوابا فلا ضرورة تدعو الى الحذف والتقدير الا ان فى الاية مانعا لفظيا ومعنويا يمنعان من كونه جواب لما والمانع اللفظى هو توحيد الضمير فى استوقد وحوله وجمعه فى بنورهم لانه على تقدير كونه جوابا يكون ما بعد الموصول كلمة من صفات المستوقد فينبغى ان يكون جاريا على سنن واحد والمانع المعنوى اسناد ذهاب النور الى الله تعالى فانه يقتضى ان يكون ذلك من صفات المنافقين لان المستوقد لم يفعل شيئا يستحق من الله تعالى اذهاب نوره بخلاف المنافق وقوله ذهب الله بنورهم ايضا مانع معنوى لانه لو كان جواب لما لكان مقتضى الظاهر ان يقال ذهب الله بضوئهم ولا مانع من حمله على الاستيناف سوى استلزامه حذف الجواب وهو عند الفائدة مع افادته وجازة اللفظ يفصح عن صفة المستوقد بطريق هو ابلغ فى اداء المعنى من الذكر لان الحذف كما مر يدل على انه قد حصل للمستوقد بعد الاضاءة حالة وصفة لا يمكن ان تبين وتشرح ففيه مبالغة فى هول الحال المشبه بها على ان جعل المذكور استينافا ابلغ من جعله جوابا لما لما فى الحذف من بيان حال المشبه بوجهين يوجبان الابلغية احدهما الاجمال والتفصيل والاخر التصريح بالمبالغة فى شانه بلا اكتفاء على الانفهام من المبالغة فى المشبه به ضمنا قوله او بدل من جملة التمثيل وهو ايضا معطوف على قوله جواب لما وجملة التمثيل هى جملة قوله مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله خمدت خابطين فى ظلام متحيرين متحسرين على فوت الضوء فى قوله على سبيل البيان اشارة الى ان البدل ههنا بمنزلة عطف البيان من حيث ان المقصود به ايضاح المتبوع وتفسيره من غير ان يصرف القصد اليه ويجعل المبدل منه فى حكم الساقط المطروح ووجه جعله بدلا كونه وفى بتادية المراد بالنسبة الى جملة التمثيل فان المراد من تلك الجملة بيان حال المنافق بتمثيله بحال المستوقد فانه يدل على ان الاوصاف المعتبرة فى جانب المستوقد معتبرة فى المنافق وقد اعتبر فى جانب المشبه به وهو المستوقد السعى البليغ فى تحصيل النور والانتفاع به اولا وبقاؤه فى الظلمة خائبا متحيرا من اجل زوال ما كسبه من النور اخرا الا ان الامر الثانى محذوف اعتمادا على دلالة العقل وذلك ان الكلام مسوق لذم المنافقين بتشبيه حالهم بحال المستوقد والعقل ببديهته يعلم ان الخيبة عما حصله وسعى فيه بزوال نوره وبقائه فى الظلمة معتبر فى جانب المشبه به وانه ليس فى مجرد تحصيل النور وتنور ما حوله والا لكان الكلام فى مدحهم فظهر ان خمود النار معتبر فى جانب المستوقد بدلالة العقل فلما اعتبر هذان الامران فى جانب المستوقد وشبه حال المنافقين بحاله دل ذلك على انهما ثابتان للمنافق ايضا وانه منتفع بنوره حالا وخائب عنه بزواله بالمرة مآلا ولا شك ان قوله تعالى ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون اوفى بتادية حال المنافق لانه فى معنى كان لهم نور فزال وبقوا متحيرين لان ذهاب النور لا يكون الا بعد وجوده فيكون مدلوله مدلول جملة التمثيل مع زيادة توضيح وبيان من حيث ان ذهاب النور مصرح به فيه ومفهوم فى جملة التمثيل من حيث انه محذوف فى جانب المشبه به فيهما اعتمادا على دلالة العقل كما مر قوله والضمير على الوجهين للمنافقين اى ضمير الجمع فى بنورهم راجع الى المنافقين سواء كان قوله ذهب الله استينافا او بدلا وجواب لما محذوف وهو انطفأت وخمدت والجملة الشرطية وهى قوله فلما اضاءت مع جوابه المحذوف

معطوفة على صلة الذى وهى استوقد فيكون التشبيه بحال المستوقد الموصوف بمضمون هذه الجملة الشرطية وجواب لما محذوف ايضا فى قوله تعالى فلما ذهبوا به اى فعلوا ما فعلوا من انواع الاذى كما مر قوله للايجاز متعلق بقوله والجواب محذوف والحذف لا بد له من قرينة تجوزه ومن داع يرجحه على الاثبات الذى هو الاصل وقد اشار الى الاول بقوله وامن الالباس والى الثانى بقوله للايجاز وقدم المرجح على المجوز مع ان المرجح انما يعتبر بعد تحقق المجوز فينبغى ان يكون ترتيبهما فى الذكر على حسب ترتيبهما فى الوقوع والاعتبار للاهتمام بشان المرجح لانه اهم فى نظر البلاغة من حيث انهما لا اتدور الا على الاعتبارات المرجحة فان الايجاز مع كونه مقصودا فى نفسه يتضمن المبالغة فى تفخيم ما يترتب على اضاءة النار ما حول المستوقد بناء على انه يوهم كونه ما يترتب عليها ابلغ الى حيث لا يمكن شرحه والتعبير عنه فلذلك كان الايجاز نكتة مرجحة للحذف على الاتيان والوجه فى حصول الامن من الالباس وجود ما يدل على المحذوف فان لما تقتضى جوابا وفى ذهب الله ما يمنع عن كونه جوابا لانه لو كان جوابا لكان ضمير قوله بنورهم راجعا الى ما يرجع اليه ضمير استوقد وحوله فينبغى ان يكون مفردا مثلهما فلما جمع انه ليس بجواب وان الجواب محذوف ولا بد بعده من قرينة تعين خصوص المحذوف وهو ما يكون من قبيل الخمود والانطفاء وتلك القرينة كون الكلام مسوقا لذم المنافقين وبيان حالهم وتقبيحها فانه قد تقرر ان الغرض على التشبيه فى الاغلب يعود الى المشبه حيث يتبين بالتشبيه ان المشبه امر ممكن الوجود وان كان غريبا نادرا كما فى قوله فان تفق الانام وانت منهم فان المسك بعض دم الغزال شبه حال الممدوح فى تفوقه على بنى نوعه بحيث صار جنسا برأسه وخرج عن عداد بنى نوعه بحال المسك فى تفوقه على الدماء وخروجه عن عدادها مع كونه بعضا منها وقد يقصد بالتشبيه بيان حال المشبه وانه على اى وصف من الاوصاف كما فى تشبيه ثوب باخر فى السواد وقد يقصد به بيان مقدار حال المشبه فى القوة والضعف كما فى تشبيه الثوب الاسود بالغراب فى شدة السواد وغير ذلك والمقصود من تشبيه حال المنافق بحال المستوقد يعود الى المنافق ببيان حاله وتقبيحها من حيث انه انتفاعه بضياء كلمة الاسلام واقع فى ظلمة النفاق التى تؤديه الى ظلمة العقاب السرمدى وهذا المقصود لا يحصل الا بعد اعتبار الخمود والانطفاء فى نار المستوقد وهذه القرائن والموانع حصل المنع من الالباس المراد بغيره قوله واسناد الذهاب الى الله تعالى الى اخره جواب عما يرد على كون ذهب الله بنورهم جواب لما وتقرير لما يراد انه على تقدير كونه جوابا يكون ضمير نورهم للمستوقدين وهم لم يفعلوا شيئا يستحقون به ان يذهب الله تعالى بنورهم فما وجه اسناده اليه تعالى بخلاف ما اذا كان استينافا او بدلا فان الضمير حينئذ يكون للمنافقين ولا شك انهم مستحقون لان يذهب الله بنورهم فاسناده اليه تعالى حينئذ حقيقة بلا خفاء واجاب عنه بوجوه الاول المستوقدين وان لم يفعلوا ما يستحقون به ذلك الا انه اسند الاذهاب اليه تعالى بناء على ان كل الحوادث سواء كان لكسب العبد مدخل فى وجودها او لا مسندة اليه تعالى خلقا وانه لا يقبح شئ ما بالنسبة اليه تعالى عند اهل السنة قوله ولان الاطفاء حصل بسبب خفى جواب ثان للايراد المذكور تقريره ان ذلك الاسناد مجازى من قبيل الاسناد والفعل الى المسبب مع ان حقه ان يسند الى سببه الحقيقى اى فاعله الذى اسند اليه الفعل كان حقيقة لكنه صرف عنه واسند الى فاعله المجازى ثم ان السبب الحقيقى قد يكون خفيا لا يعلم خصوصه وقد لا يكون خفيا بل يكون معلوما متعينا كالريح والمطر مثلا واشار اليهما بقوله بسبب خفى او امر سماوى وعلى التقديرين يكون اسناده اليه تعالى لكونه مسببا موجدا لذلك وقوله او للمبالغة جواب اخر عنه مبنى على ما ذهب اليه الشيخ عبد القاهر من انه لا يجب فى المجاز العقلى ان يكون للفعل فاعل حقيقى اذا اسند اليه الفعل صار حقيقة كما انه يجب فى المجاز الوضعى من موضوع له اذا استعمل فيه يكون حقيقة وانما ذهب اليه لانه اذا قيل اقدمنى بلدك حق لى على انسان او قيل صيرنى هواك وبى جبينى يضرب المثل لا يتصور ان يكون الحق والهوى فاعلا حقيقيا للاقدام والتصيير فيكون اسناد الفعلين الى الحق والهوى مجازيا ومعلوم انه لا مقدم ولا مصير غيرهما فثبت انه لا يجب فى المجاز العقلى ان يكون للفعل فاعل حقيقى ومحصول كلامه ان الفعل الذى اعتبر فيه الاسناد المجازى ليس من الافعال المحققة فى الواقع حتى يطلب له فاعل حقيقى بل هو موهوم مسندا الى ما يتوهم كونه فاعلا فانه ليس فى المثالين المذكورين اقدام وتصيير محققين بل الموجود المحقق انما هو القدوم والصيرورة اللازمين للاقدام والتصيير المذكورين الا انه توهم ان يكون هناك اقدام وتصيير فاشتق منهما اقدم وصير واسند الى ما يتوهم كونه فاعلا لهما اسنادا مجازيا للمبالغة فى سببيته لهما وقوله تعالى ذهب الله بنورهم من هذا القبيل فانه هناك اذهاب فاشتق منه ذهب به واسند اليه تعالى مع قطع النظر من اسناد الحوادث اليه تعالى وعن كونه مسببا لذهاب نورهم وانما قصد بذلك الاسناد مجرد المبالغة فى ذهاب نورهم لان ما اخذه الله تعالى وامسكه فلا مرسل له قوله ولذلك اى ولقصد المبالغة عدى ذهب بالباء دون الهمزة

فانه اظهر فى افادة معنى التعدية قال الامام العرق بين اذهبه وذهب به ان معنى اذهبه ازاله وجعله ذاهبا ويقال ذهب به اذا
استصحبه ومضى به واخذه لنفسه معه وذهب السلطان بماله اذا اخذه قال الله تعالى فلما ذهبوا به وقال اذا لذهب كل اله بما خلق
فمعنى الاية اخذ الله نورهم وامسكه وظاهران ما اخذه الله وامسكه فلا مرسل له فظهران ذهب به ابلغ من اذهبه قوله ولذلك عدل
اى ولقصد المبالغة ايضا عدل عن مقتضى الظاهر وهو ان يقال ذهب الله بضوئهم ليطابق قوله فلما اضاءت ثم تبين وجه العدول
والبلغيته ما عدل اليه مما عدل عنه بقوله فانه لو قيل والحاصل ان الضوء تم واقوى من النور فان النور كيفية ظاهرة بنفسها مظهرة
لغيرها وهى مقول بالتشكيك يطلق على الضعيف والقوى والذاتى والعرضى والضوء لا يطلق الا على التام القوى فلذلك اضيف الى الشمس
فى قوله تعالى هو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقال الاصفهانى فى شرح التجريد الضوء قسمان ذاتى وعرضى فالذاتى ما حدث من
ذات المضئ فى ذاته ويسمى ضوءا والعرض ما حدث من ذات المضئ فى ذاته ويسمى ضوءا والعرض ما حدث من ذات المضئ وغيره ويسمى نورا
انتهى فاذا كان فى الضوء زيادة وقوة بالنسبة الى النور وكان النور انقص واضعف منه ومعلوم ان اذهاب الاتم الاكمل لا يستلزم
الانقص الاقل بخلاف سلب الانقص فانه يستلزم سلب الاتم الاكمل الا ترى الى قوله تعالى ولا تقل لهما اف فانه يستلزم النهى عما هو
فوق التافيف فى الايذاء بخلاف ما لو نهى عن الضرب والقتل مثلا فانه لا يستلزم حرمة التافيف ونحوه فلا جرم كان اذهاب النور ابلغ
من اذهاب الضوء فان الاول يدل على ازالة النور عنهم راسا وطمسه اصلا بخلاف الثانى فلذلك عدل الى ابلغ من اذهاب الضوء فان الاول
يدل على ازالة النور عنهم راسا وطمسه اصلا الى عن ذكر الضوء الى ذكر النور قوله الا ترى تنوير لكون الغرض ازالة النور عنهم راسا فان
قوله تعالى وتركهم فى ظلمات لا يبصرون معطوف على قوله تعالى ذهب الله بنورهم والعطف قد يكون للتفسير والتقدير قوله وجمعها ونكرها
معطوف على قوله فذكر الظلمة وفى كل واحد منها اشارة الى المبالغة فى ذهاب نورهم راسا فان الظلمة مع كونها عدم النور راسا اذا
جمعت دلت على انها فى شدتها وكمالها صارت كانها ظلمات متراكمة ملتمة بعضها ببعض قوله ووصفها اشارة الى ان قوله تعالى لا يبصرون
صفة لقوله ظلمات بحذف العايد وهو فيها كانه قيل فى ظلمات لا يترائى فيها سبحان والمصنف اخذ هذه الاعتبارات من كلام الامام فانه
قال فان قيل هلا قيل ذهب الله بضوئهم موافقا لقوله فلما اضاءت الجواب ذكر النور ابلغ لان الضوء فيه دلالة على الزيادة فلو قيل
ذهب الله بضوئهم لاوهم الذهاب بالزيادة وبقاء ما يسمى نورا والغرض ازالة النور عنهم بالكلية الا ترى كيف ذكر عقيبه تركهم فى ظلمات
والظلمة عبارة عن عدم النور وكيف جمعها وكيف ابقيها ما يدل على انها ظلمة خالصة وهو قوله لا يبصرون قوله كقوله وتركهم فى ظلمات
يعنى ان ترك فى هذه الاية معدى لمفعولين باعتبار التضمين احد المفعولين الضمير المتصل وثانيهما فى ظلمات والتقدير صيرهم مستقرين
فى ظلمات وقوله لا يبصرون يجوز ان يكون مفعولا اخر بعد المفعول الثانى على سنن الاخبار المتتابعة المخبر عنها الواحد كقولك صيرت زيدا
عالما فاضلا لان المفعول الثانى فى هذا فى معنى الخبر عن المفعول الاول فكما جاز تعدد الخبر جاز تعدد المفعول الثانى ويجوز ان يكون حالا
اى حال كونهم لا يبصرون ولعل الوجه فى اختيار ان يضمن تركهم فى الاية معنى صيرهم مع ان الظاهر انه يجوز ان يكون باقيا على اصل
معناه ويكون قوله فى ظلمات ولا يبصرون حالين من ضمير تركهم مترادفين او متداخلين اى خلاهم حال كونهم فى ظلمات غير مبصرين انه حينئذ
لا يظهر كون قوله وتركهم تقريرا وتاكيدا لما قبله لان ذلك انما يكون اذا كان استقرارهم فى الظلمات وعدم ابصارهم مسندا اليه تعالى
فى تنكر الحالين لا يدل على اسنادهما اليه تعالى فلذلك لم يبق ترك على اصل معناه بل ضمنه معنى صير ليكون تاكيدا لقوله ذهب الله بنورهم
كما فى قوله فتركه جزر السباع ينشئه يقضمن حسن بنانه والمعصم ويروى ما بين قلة راسه والمعصم وجزر السباع اللحم الذى تاكله يقال
تركهم جزرا بالتحريك اذا قتلهم وصيرهم طعمة للسباع وهو فعل بمعنى مفعول لانه معد ولان يجزره السباع بانيابها كما يجزر القصاب
بالحديد والنوش مصدر ناشه ينوشه اى تناوله والقضم الاكل بمقدم الاسنان لا بالاضراس والخضم الاكل بجميع الفم ماضغا بالاضراس
والقضم دون ذلك وكلاهما من باب علم والمعصم موضع السوار من الساعد يقول قتلته وصيرته طعمة للسباع حتى تناولته واكلته بعد
اسنانها قال الشريف والتفتازانى نور الله مرقدهما البيت نص فى كون ترك فيه بمعنى صير معدى الى مفعولين لان جزر السباع معرفة
لا يحتمل الحال بخلاف ما فى الاية فانه يجوز ان يكون ترك فيها بمعنى طرح وخلى ويكون فى ظلمات لا يبصرون حالين مترادفين انتهى قوله
والظلمة ماخوذة يعنى ان الظلمة بمعنى عدم النور وانطماسه بالكلية منقول من الظلم بمعنى المنع لان عدم النور يسد البصر ويمنعه
من النفوذ الى المرئى قوله وظلماتهم الى اخره يعنى ان الاية تستدعى ان يكون للمنافقين ظلمات متعددة مجتمعة سواء جعل ضمير بنورهم

وتركهم راجعا الى المستوقدين تعددا والى المنافقين اما على الثانى فظاهر واما على الاول فلانهم لما شبهوا ممن يترك فى الظلمات ظلمة
الليل وظلمة الغمام وظلمة طبيعية لزم ان يكون لهم ايضا ظلمات متعددة تعددا حقيقيا ويكون لهم ظلمة واحدة شديدة تكون لغاية شدتها
كانها ظلمات متراكمة بعضها فوق بعض والظاهر ان الاضافة فى نحو ظلمة الكفر وظلمة الضلال من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه كما فى لجين
الماء فان اصله ماء كاللجين وهو الفضة وقوله وظلمة يوم القيمة من اضافة الشئ الى زمانه وابدل قومه يوم المؤمنين من يوم القيمة
تنبيها على ان الظلمة ذلك اليوم ليست عامة لجميع اهله بل مخصصة بمن يستحقها ثم ان المصنف سيذكر ان الممثل بالمستوقد ليس المراد
بهم المنافقين فقط بل يدخل تحت عمومه المنافقون ومن لم يظهر الايمان اصلا وامن ثم ارتد نعوذ بالله من كل زيغ وزلة ومن يثبت
لهم احوال المريدين وهى المواهب الفايضة على العبد من ربه اما على انها اثار اعماله الصالحة وعلى انها فايضة منه تعالى تفضلا محضا
واحسانا صرفا ابتدائيا وتسمى احوالا لتحولها وعدم استقرارها واذا ثبت واستقرت تسمى مقاما ومن ثبت له هذه الاحوال وادعى
احوال المحبة قبل ان تحصل هى له فاذهب الله تعالى عنه ما اشرق عليه من انوار تلك الارادة بسبب كذبه فى ادعائه احوال المحبة المتفرعة على
الوصول الى مقام المنافقين هذه والاستغراق فانه يدخل ايضا فى عموم الممثل بالمستوقد فقوله اولا وظلماتهم ظلمة الكفر وظلمة النفاق وظلمة
يوم القيمة مبنى على دخول المنافقين فيه وقوله او ظلمة الضلال وظلمة سخط الله وظلمة العقاب السرمد مبنى على دخول الكافر الاصلى المجاهر
والمرتد فيه فان المراد بالضلال ما يقابل الهدى بمعنى الاستعداد الفطرى للاهتداء بالقلب والقالب والكافر الاصلى والمرتد المجاهرين
اثروا الضلالة قلبا وقالبا فوقعوا فى ظلمة الضلال وما يتفرع عليها من الظلمين ظلمة سخط الله تعالى وظلمة العقاب السرمدى وقوله
او ظلمة شديدة الى اخره مبنى على دخول من سلب عنه انوار الارادة بسبب دعايته الكاذب قوله ومفعول لا يبصرون من قبيل المطروح
المتروك وليس من قبيل المقدر المنوى فان الفعل المتعدى قد يكون تعلقه بالمفعول مرادا بان لا يقصد مجرد صدوره من فاعله بل يقصد
بيان صدوره منه متعلقا بمفعوله فحينئذ يكون عدم ذكر المفعول للاختصار اعتمادا على القرينة الدالة عليه سواء كان خاصا او عاما
فان حذف المفعول قد يكون للتعميم والمبالغة كما فى قوله تعالى والله يدعوا الى دار السلام اى كل احد وقد ينزل منزلة اللازم بان
يكون المقصود بيان مجرد صدوره من الفاعل فلا يذكر له مفعول لا صريحا ولا مقدرا بل يقصد على بيان مجرد صدوره وفيما نحن فيه
وان جاز ان يكون المفعول مقدرا معنويا ويكون عدم ذكره للتعميم مع الايجاز والتقدير انهم لا يبصرون شيئا ما الا ان المصنف
لم يلتفت اليه وجعل المقصود بيان نفى صدور الفعل عنهم كانه قيل ليس لهم ابصار بناء على انه ابلغ من نفى المتعلق لان نفى اصل الفعل
يستلزم نفى التعلق من غير عكس قوله والاية مثل ضربه الله لمن اتاه ضربا اى نوعا من الهدى كالعلم المنجى لمن عمل بموجبه والقوى السليمة
والاعضاء السوية والامن والفراغ واليسار والدلائل العقلية والنقلية فاضاعه فبقى متحيرا فى امره متحسرا على ذلك الهدى قوله
تقريرا مفعول له لقوله ضربه الله واراد بالاية الاولى قوله اولئك الذين اشتروا الضلالة بالهدى الاية والمثل فى قوله والاية
مثل بمعنى النظير على تقدير المضاف اى هى ايراد نظير اى تمثيل غير مخصوص بالمنافقين بل يعمهم وغيرهم ممن اتاه الله تعالى ضربا من
الهدى فاضاعه فان قيل ضمير مثلهم راجع الى المنافقين قطعا ويقينا فاين العموم ليدخلوا تحته قلنا يستفاد اما من دلالة
النص كما فى قوله ولا تقل لهما اف اذ يفهم منه النهى عن الايذاء ويدخل تحته المنصوص عليه فكذا يفهم من التمثيل زيادة حال من
اضاع الهدى ويدخل تحته المنصوص عليه او من اشارته فان ضمير مثلهم راجع الى المنافقين من حيث اشتراؤهم الضلالة بالهدى
وخسرانهم فى معاملتهم باضاعة راس المال فيستفاد منه ان يكون الممثل كل من وجد فيه هذه الحيثية والاشتراء المذكور لما كان امرا
معقولا خفيا بالنسبة الى المحسوسات مثل بما ذكر تقريرا وتوضيحا قوله او مثل لايمانهم الى اخره عطف على قوله مثل ضربه الى اخره
والباء فى بحقن الدماء للتعدية وحقن الدم منعه من ان يسفك قوله بالنار الموقدة متعلق بقوله مثل يعنى ان الاية تشبيه الايمان
المنافقين بالنار الموقدة للاستضاءة من حيث ان ايمانهم يفيدهم كذا وكذا قيل المنافقون من اهل المدينة دماؤهم كانت محقونة
واموالهم واولادهم سالمة لكونهم من اهل الذمة قبل اظهار الايمان فلم يفيد اظهاره الحقن والسلامة فكيف شبه اظهاره النار
الموصوفة قلنا الكفر من حيث انه كفر بنيا فى عصمة الدما والاموال والعصمة الحاصلة بالذمة عارضة مستندة الى عقد الذمة
والعارض كالمعدوم فصاروا كانهم غير معصومين وانما عصموا باظهار الايمان قوله ولذهاب اثره اى اثر ايمانهم معطوف على
على قوله لايمانهم والباء فى قوله باهلاكهم للسببية ومتعلقة بذهاب اثره وقوله باطفاء الله معطوف على قوله بالنار والمخ

وانّ الاية مثل اى تمثيل وتشبيه لذهاب اثر ايمانهم باطفاء الله تعالى اياها من حيث اشتراكها فى حرمان صاحبها عن الانتفاع بما
ينتفع به واعلم ان تشبيه اشيا باشيا امّا تشبيه الافراد على سبيل الانفراد ويسمى تشبيها مفردا وامّا تشبيه المجموع وهو التشبيه المركب
وقول المصنف والاية مثل ضربه الله تعالى لمن اتاه ضربا من الهدى مبنىّ على ان يكون التشبيه فى الاية من قبيل التشبيه المركب وهو
تشبيه المجموع بالمجموع وقوله ومثل لايمانهم الى اخره مبنى على كونه من التشبيه المفرق ولابدّ فى تشبيه المركب بالمركب ان يكون كلّ واحد
من المشبه والمشبه به هيئة حاصلة من عدة امور ثمّ انّه قد يكون بحيث يحسن تشبيه كل جزء من اجزاء احد طرفيه بما يقابله من الطرف
الاخر كقوله وكان اجرام النجوم لوامعا درر نثرت على بساط ازرق فان تشبيه النجوم بالدّرر وتشبيه السّماء ببساط ازرق
تشبيه حسن لكن اين هو من التشبيه الذى يريك الهيبة التى تملاء القلوب سرورا وعجبا من طلوع النجوم لامعة متفرّقة فى اديم
السّماء وهى زرقاء زرقتها الصّافية وقد لا يكون بهذه الحيثيّة كقوله فكانّما المريخ والمشترى قدامه فى شامخ الرّفعة منصرف بالليل
عن دعوة قد اسرجت قدامه شمعة فانّه لو قيل المريخ كمنصرف من الدعوة لم يكن شيأ وقد يكون بحيث لا يمكن ان يعيّن لكل جزء من
اجزاء الطرفين ما يقابله من الطرف الاخر الا بعد تكليف وتعسف كما فى قوله مثلهم كمثل الذى استوقد نارا الاية فان الصحيح ان هذين
التشبيهين من التشبيهات المركبة التى لا يتكلف لكل واحد واحد شئ يقدر تشبيه به وهو القول الفحل والمذهب الجزل وان جعلتهما
من المفردة فلابد من تكلف وهو ان يقال فى الاول تشبيه المنافق بالمستوقد نارا واظهاره الايمان بالاضاءة وانقطاع انتفاعه
بانطفاء النار وفى الثانى دين الاسلام بالصيب وما يتعلق به من شبهة الكفار بالظلمات وما فيه من الوعد والوعيد بالرعد
والبرق وما يصيب الكفرة من الافزاع والبلايا والفتن من جهة اهل الاسلام بالصواعق كذا فى المطوّل من شرحى التلخيص ثمّ اعلم
انّ المصنف لما شبه انقطاع انتفاع المنافق بما اظهره من الايمان باطفاء الله تعالى نار المستوقد واذهاب اثره جعل سبب ذلك
الانتفاع مجموع امرين الاول هلاكهم فانّهم وان انتفعوا بما اظهروه مدة حياتهم القليلة الا انه تعالى لما اهلكهم اذهب اثر
ايمانهم بالكلية فبقوا متحيرين فى امرهم متحسرين على ما فاتهم ابدا معذبين فى الدرك الاسفل من النار خالدين فيها ابدا والثانى
افشا حالهم وما ابطنوه من نفاقهم فانّهم وان انتفعوا باظهار الايمان مدة قليلة من حياتهم الا انه تعالى افشى حالهم واظهر
اسرارهم بعدها فوقعوا فى ظلمات انكشاف الاسرار والافتضاح بين المؤمنين والاتسام بسمة النفاق فحرموا بذلك عمّا قصدوه
باظهار الايمان وصاحب الكشاف جعل كلا منهما سببا مستقلا لذلك الانقطاع وحالفه المصنف للمبالغة فى بيان سوء صنيعهم
ووخامة عاقبة امرهم فذلك حاصل التمثيل حينئذ بيان انّهم قصدوا باظهار الايمان المنفعة الدنيا ويترتب عليه المضار
الدنيا وية والاخروية جميعا امّا الاولى فبافشاء حالهم حيث يترتب عليه مضرة الاتسام بسمة النفاق والافتضاح بين المؤمنين
وتعييرهم اياهم وامّا الثانية فباهلاكهم حيث يترتب عليه فقدان النور يوم ترى المؤمنين يسعى نورهم بين ايديهم وبايمانهم
وبقاؤهم خالدين فى اسفل دركات الجحيم قوله لما سدوا مسامعهم الظاهر انّه جمع مستمع بكسر الميم الاولى على اسم الة السمع وهى
الاذن السامعة ويحتمل ان يكون جمع مسمع بفتح الميمين وهو موضع السمع بمعنى القوة السامعة فان السمع قد يطلق مجازا
على القوة السامعة المودعة فى الة السمع وهو فى الاصل مصدر بمعنى الادراك الحاصل بواسطة استعمال تلك القوة السامعة
والاصاخ الاستماع يقال اصاخ اى استمع وايفت على ما لم يسم فاعله اصارت ذات افة واصابتها افة فهى مؤوفة وان ينطقوا
من الانطاق وضميره راجع الى الحق والسنتهم مفعول ينطقوا وقوله جعلوا جواب لما والمشاعر بمعنى الات الشعور ان كان
جمع مشعر بكسر الميم وبمعنى محال الشعور ان كان جمع مشعر بفتح الميم قوله وانتفت قواهم التى من جملتها قوة النطق والتكلم فانها
ليست من المشاعر فلو اقتصر على قوله ايفت مشاعرهم كما فى الكشاف لفهم كون الناطقة من كون الحواس والمشاعر وليست كذلك واعتذر
الشريف المحقق عمّا وقع فى الكشاف بقوله عد آلة النطق من الحواس والمشاعر تغليبا فلذلك لم يقتصر المصنف على قوله كانّها ايفت مشاعرهم
بل عطف عليه قوله وانتفت قواهم على طريق عطف العام على الخاص والصمّ جمع اصمّ وهو المستد الاذن يقال رمح اصم اذا لم يكن
اجوف وصخرة صمّا اذا كانت صلبة مصمتة والبكم جمع ابكم وهو الاخرس المعقل اللسان واصله فيمن يولد اخرس والعمى جمع الاعمى
وهو الفاقد البصيرة ايضا وهم وان كانت قواهم سليمة الا انهم شبهوا بمن ايفت قواه لا يترتب عليها الفائدة المترتبة على القوى
السليمة وتنزيل وجود الشئ منزلة عدمه بناء على فوات فائدة وجوده شايع كثير والوجه فى تقديم الصمّ على البكم ظاهر

لانّ الصمم الاصلى يلزمه البكم لا تعلم النطق انّما هو بحاسة السمع وكونها سليمة غير مؤوفة وامّا تاخير العمى فلان العمى شاملا
لعمى الفؤاد الحاصل من عدم التبصر والتفكر فيما يرعيه من طريق البصر وغيره كما يشمل فقدان ابصارهم ما يدرك بحاسة البصر
وذم اولى ابصار نسبة العمى اليهم راجع الى وصفهم بعدم البصيرة وعمى الفؤاد من حيث انهم تركوا النظر الصحيح فى حقية ما دعا
اليه الشارع الهادى الى صراط مستقيم وبطلان ما هم عليه من المخالفة والتقليد لاسلافهم الضالين ولما كان الواجب على المكلف
اولا ان يستمع كلام رسول الله وان يتفكر بنور بصيرته فى منفعته قوله ومضرة الاعراض عنه ثانيا حتى يجيبه ذلك الى الاجابة والقبول
وهم لم يفعلوا شيأ منهما وصفهم اولا بما هو اول خلالهم وهو ترك استماع الحق ومشابهتهم بذلك من ايفت حاسة سمعه واتبعه
وصفهم بالبكم الذى هو لازم الصمم وتابع له فى الوجود وثلث بوصفهم بعمى البصيرة وفقد النظر والاستدلال الموجب للاذعان
والقبول لكون هذه الضلالة متاخرة عمّا سبق عليها قوله صمّ اى هم صم وقوله اذنوا اى اصغوا اليه واستمعوا من اذن له اذنا و
ما قبل هذا البيت اذ يسمعوا ريبة طاروا بها فرحا * منى وما سمعوا من صالح دفنوا صم اذا سمعوا خيرا ذكرت به * وان ذكرت بشر
عندهم اذنوا اى ان سمعوا منى كلاما يوهم نقيصتى ودناءة حالى او سمعوا ذلك من غيرى يقوله فى حقى فرحوا به ونشروه بين الناس
وان سمعوا منى كلاما يدل على فضلى وجلالة قدرى او سمعوا ذلك من غيرى بقوله فى حقى ستروه عن الناس ولا يسمعونه حسدا على
قوله اصم عن الشئ الذى لا اريده واسمع خلق الله حين اريد واصم فيه افعل صفة مشبهة مثل اسود واحمر تقديره انا اصم وعدى
بعن لتضمين معنى الذهول والغفلة او الاعراض واسمع فعل تفضيل مضاف الى خلق الله اى انا اسمع واستشهد بهما على جواز اطلاق
الاسم على من سلمت حاسة سمعه تشبيها له بمعروف السمع قوله واطلاقها عليهم اى واطلاق الفاظ صمّ بكم عمى على المنافقين على
طريق التمثيل فيكون لفظ المشبه به مستعملا فى معناه الحقيقى لا على طريق الاستعارة حتى يكون مجازا وذلك لان شرط الاستعارة
ان يطوى ذكر المستعار له بحيث لا يكون مذكورا اصلا لا لفظا كما فى قولك زيد اسد ولا مقدرا كما فى قوله اسد على بخلاف المبتدا والمنوى
كما فى قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر فان قوله من الفجر بيان للخيط الابيض الذى شبه به الفجر فلا يكون
الخيط الابيض استعارة لكون المشبه وهو الفجر مذكورا صريحا فكذا لا يكون الخيط الاسود استعارة لكون المشبه الذى هو سواد اخر
الليل مذكورا نية كانه قيل حتى يتبين لكم ما هو كالخيط الابيض مما هو كالخيط الاسود من الفجر ومن سواد اخر الليل بل يكون معناه
مرادا بلفظ المستعار منه فح يكون لفظ المشبه به مستعارا للمشبه قوله بحيث يمكن متعلق بقوله ان يطوى وقوله لولا القرينة الدالة
على ان المراد بلفظ المستعار منه معناه المجازى الذى هو معنى المستعار متعلق بقوله يمكن قيل اذا عدمت القرينة وجب حمل اللفظ
على معناه الحقيقى فينبغى ان يقال بحيث يجب بدل قوله يمكن واجيب بانّ المراد بالامكان العام فلا ينافى الوجوب فقوله بحيث يمكن
حمل الكلام على المستعار منه معناه انّه لا يمتنع حمله عليه كما امتنع ذلك عند وجود القرينة وعبر عن الوجوب بعدم الامتناع اكتفا
بادنى المرتبة وعبارة المصنف ههنا اولى من قول صاحب الكشاف والاستعارة انّما تطلق حيث يطوى ذكر المستعار له ويجعل الكلام
خلوا عنه صالحا لان يراد المنقول عنه وهو المشبه والمنقول اليه لولا دلالة الحال وفحوى الكلام لما يرد عليه انّه اذا عدمت القرينة
لم يصلح اللفظ للمعنى المجازى ويحتاج فى دفعه الى تكلف فان قيل ما ذكرت من ان الاستعارة انّما تطلق حيث يطوى ذكر المشبه
بالكلية بان لا يكون مذكورا ولا فى الحكم المذكور انّما يصح فى الاستعارة التصريحية دون المكنية كاظفار المنية نشبت بفلان فان
المستعار له وهو المنية قد ذكرت فيه قلنا استطلع فى قوله تعالى ينقضون عهد الله من تفسير صاحب الكشاف ان الاستعارة بالكناية
ان ذكر المنية ههنا ذكر للسبع بطريق الكناية اذ المعتبر فى الكناية هو المكنى عنه لا المكنى به فالمستعار لفظ السبع وهو مذكور
بطريق الكناية والمستعار له وهو الموت مطوى كما اذا قلت اظفار السبع واردت المنية ومنهم من لم يقف على مذهب الزمخشرى فاجاب
بانّ الكلام انّما هو على تقدير ذكر المشبه به والاستعارة حينئذ لا تكون الا تصريحية ولا بد فيها من طى ذكر المشبه كذا فى الحواشى السعدية
قوله شاكى السلاح اى حديده من الشوكة وهى حدة السلاح واصله شائك فقلبت العين الى موضع اللام وقد تحذف العين فيقال
زيد شاك السلاح برفع الكاف لانّه اخر الكلمة والمقذف هو المكتنز اللحم كانّه قذف باللحم والذى رمى به كثيرا فى الوقايع واللبد جمع
لبدة وهى ما تلبد من الشعر على رقبة الاسد ومنكبه واظفار الاسد براثنه والبراثن من السباع والطير بمنزلة الاصابع من الانسان
والمخلب ظفر البراثن وتقليم الاظفار كناية عن الضعف يقال فلان مقلم الاظفار اى ضعيف والاسد ههنا استعارة حيث طوى

ذكر المشبه بالكلية واستعير لفظ المشبه به لولا القرينة وهي قوله شاكي السلاح لانهما من خواص المستعار منه وملايماته وهو الاسد
الحقيقي وذكر شوكة السلاح والقذف الى الوقايع والحروب تجريدها من حيث انهما يلايمان المستعار له وهو الشجاع وذكر ملايم
المستعار له تجريد فقد اجتمع في البيت تجريد الاستعارة وترشيحها قوله ومن ثمة اي من اجل ان الاستعارة مشروطة بطي ذكر المستعار
له والفاق بالكسر الامر العجيب المغلاق الاتي بالغلق كالسجرة يقال اغلق الرجل وسا مفلاق اذا جاء بامر عجيب ونظم بليغ قوله يخرون
اي يعرضون عن ايهام التشبيه اعراضا تاما كانهم يتناسون ويبنون على المستعار له ما يصح ان يبنى على المستعار منه حتى ان ابا تمام
استعار ما وضع للعلو في الرتبة وتناسي التشبيه حيث بنى على علو المكان وهو ظن الجهال ان له حاجة في السماء في قوله ويصعد حتى
يظن الجهول بان له حاجة في السماء واللام في لظن توطية القسم بتقدير قد فقوله ويصعد بمعنى الماضي وعبر بلفظ المضارع
على طريق حكاية الحال الماضية احضارا للصورة صعوده في ذهن السامع اي وصعد حتى لقد ظن الجهول واسند الظن الى الجهول
قصدا الى زيادة المبالغة في المدح بايهام ان الظن كونه محتاجا من غاية الجهالة اذ العاقل يعرف ان الله تعالى اغناه عن الاحتياج
الى غيره تعالى فلا حاجة له في السماء وانما كان مبنى الاستعارة تناسي التشبيه لان التشبيه يقتضي الطرفين المشبه به والاستعارة
انما هي ادعاء ان المشبه عين المشبه به لا شيء اخر فذكر المشبه ينافي ذلك الادعاء لان ذكره بذكر وقوع التشبيه المستدعي للمغايرة
بينهما مع ان المدعى سلب المغايرة وثبوت الاتحاد وهم يتناسون التشبيه مع التصريح بذكر الطرفين كما في قوله هي الشمس مسكنها
في السماء فعز الفؤاد عزاء جميلاء فلن تستطيع اليها الصعوده ولن تستطيع اليه النزولاء وما في الاية من هذا القبيل تشبيه
بليغ مثله مما ظنك بالاستعارة قوله وههنا اي في قوله تعالى صم بكم عمي معطوف على قوله اذ من شرطها ان يطوى ذكر المستعار
له اي وههنا فقد شرط الاستعارة على ان المقدر في حكم الملفوظ قوله ونظيره اي نظير قوله تعالى صم بكم في كون اسم المشبه مستعملا
في معناه الحقيقي وكون الكلام محمولا على التشبيه لا على الاستعارة بناء على فقدان شرط الاستعارة من حيث كون المستعار له في
حكم المعطوف فان اسد علي خبر مبتدا محذوف اي انت اسد علي ويجوز تعليق حرف الجر بالاسم الجامد اذا كان معناه منبيا عما فيه
رايحة الفعل كالاسد والنعامة فانهما لما اشتهرا في معنى الشجاعة والضعف جاز تعلق كلمة علي وفي بهما والفتخاء مسترخية الجناحين
وهي صفة لازمة للنعامة والشاعر هجا الحجاج بهذا القول وبعده هلا برزت الى غزالة في الوغى بل كان قلبك في جناحي طاير قوله
هذا اشارة الى ما ذكره في تفسير قوله تعالى صم بكم عمي من قوله لما سدوا اسماعهم الى اخره يعني ان عدم حمل قوله تعالى صم بكم على
الحقيقة من حيث كونهم سالمي القوى قادرين على السماع والنطق والابصار وحمله على تشبيههم بمن ايفت مشاعرهم والتفت
قواهم انما هو اذا جعلت الضمير المذكور في بنورهم استينافا وبدلا من جملة التمثيل ويكون قوله صم بكم عمي من اوصاف المنافقين
على انه فذلكة ونتيجة للتمثيل المذكور في قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا والفذلكة ماخوذ من قول الحساب بعد الحساب
فذلك يكون كذا وكذا منهم اشارة الى ما هو حاصل الحساب ونتيجته ثم اطلق لفظ الفذلكة لكل ما هو نتيجة متفرعة على ما سبق
حسابا كان او غيره ونظير الفذلكة من ذلك القول اخذهم نحو البسملة والحمدلة والحوقلة من الكلمات المركبة المعلومة وان جعلت
الضمير للمستوقدين لا يحتاج حينئذ الى حمل الكلام على التشبيه البليغ بل يكون باقيا على حقيقته فان قيل من استوقد نارا لغرض
ثم انطفات ناره عقيب الاضاءة فنهاية امره ان يقع في حيرة ودهشة وحرمان مما اصله من استيفاء دالنار لا ان يفجاه الصمم
والخرس والعمى حقيقة فكيف حكم بان الفاظ صم بكم تكون حينئذ محمولة على حقيقتها قلنا لا نسلم ان نهاية امره ذلك فان خوف
وقع في الظلمة الهايلة والدهشة المفرطة قد يغلب عليه الخوف وغلبته الخوف ربما يودي الى الموت فضلا عن افضائه الى بطلان القوى
واختلال الحواس كما ان الهم المفرط يفضي الى اسراع الشيب فاذا كان ذهب الله بنورهم جواب لما كانت الجملة الشرطية معطوفة على جملة
استوقد نارا وكان قوله وتركهم في ظلمات موكدا ومقررا للجملة المعطوفة على الصلة وكان لا يبصرون حالا من ضمير تركهم وكان جملة
صم بكم عمي حالا اخرى منه او من ضمير لا يبصرون يجوز ان تقع الجملة الاسمية حالا بغير واو كما في قولك كلمته فوه الى في فيكون الكلام
الى هنا فهمه من تمام الصلة ومتعلقاتها فيكون التشبيه بمستوقد او قد نارا وانتفع بها مدة ثم انطفات ناره فوقع في ظلمة
هايلة وحيرة ودهشة عظيمتين موديتين الى بطلان قواهم فلما امكن حمل الكلام على حقيقته تعين الحمل عليها اذ لا ضرورة داعية
الى حمله على خلاف حقيقته قوله وثالثها اي الصفات الثلاث وهم صم بكم عمي فريت منصوبة على الحالية وهي لاثبات في حملها

على التشبيه البليغ قوله من اكتناز الاجزاء اي من اجتماعها وامتلائها وعدم تخلخلها يقال ناقة كناز بالكسر اي مكتنزة اللحم وحجر
اصم اي صلب مصمت وقناة صماء اي مكتنزة محكمة غير مجوفة وصمام القارورة سدادها واحكامها يقال صممت القارورة
اي سددتها وجميع ذلك ماخوذ من الصمم بمعنى الصلابة وحاسة السمع هي القوة المودعة في العصب المجوف المخلوق في الصماخ فاذا
وصل الهوى المتكيف بكيفية الصوت الى ذلك العصب خلق الله تعالى للعبد ادراك ذلك الصوت فقد ادرك حس السمع الصمم لان سبب
ذلك الفقدان كون باطن الصماخ ممتليا بشيء بحيث يمنع وصول الهوى المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ قوله بتموجه اي بتموج
الهوى والتموج بسبب السماع بواسطة كونه سببا قريبا للوصول قوله لا يعودون الى الهدى الذي باعوه اشارة الى ان يرجعون
هنا لازم فانه يكون لازما ومتعديا يقال رجع بنفسه رجوعا ورجعه غيره رجعا وهذيل لا يستعملونه متعديا ويقولون ارجعه
غيره ارجاعا والحاصل انه اذا كان بمعنى عاد يكون لازما واذا كان بمعنى اعاد يكون متعديا ثم اذا كان لازما في نفسه قد يعدى
بكلمة الى وقد يعدى بكلمة عن ويقتصر على ذكر احدى الصلتين بناء على ان الاخرى تعلم منه فان المرجوع اليه يستلزم المرجوع عنه
وبالعكس فاذا ذكر احدهما يعلم منه الاخر وقد ينزل منزلة اللازم بالنظر الى مفعوله المعدى اليه بواسطة الحرف ولا يعتبر تعلقه
به كما ان اللازم في نفسه فيكون معنى لا يرجعون حينئذ لا يحصل منهم رجوع ويجعل انتفاء الرجوع كناية عن التحير لانه لازم للتحير
كما اشار اليه بقوله او فهم متحيرون الى اخره وقوله لا يدرون الى استينافا لبيان تحيرهم واعتبار تعلقه بمفعوله الغير الصريح انما
هو على تقدير ان يكون هم راجعا الى المنافقين لا الى المستوقدين وعلى تقدير اطلاقه يجوز رجوعه الى المستوقدين والمنافقين
ثم ان كان الضمير راجعا الى المنافقين كان الكلام مبنيا على التشبيه كما في قوله صم بكم عمي كانه قيل فهم كالمتحيرين الواقفين
في امكانهم لا يتاتى منهم ان يتقدموا ولا ان يرجعوا منه الى حيث ابتدؤا منه كالحمار المتورط في الطين وقد اشار اليه صاحب الكشاف
بقوله او اراد انهم بمنزلة المتحيرين حيث لم يقل انهم متحيرون وان كان راجعا الى المستوقدين كما جوزه المصنف يكون الكلام محمولا
على ظاهره غير مبني على التشبيه كانه قيل فهم متحيرون واقفون في امكانهم الى اخره حيث اختلت قواهم وحواسهم فبقوا فيها
جامدين قوله فالفاء للدلالة على ان اتصافهم اي اتصاف المنافقين بكونهم متشابهين بالصم البكم العمي او اتصاف المستوقدين
بكونهم صما وبكما وعميا حقيقة وهي المراد بالاحكام السابقة اي المتقدمة على فاء السببية قوله سبب لتحيرهم اي لتحير المستوقدين
واحتباسهم في امكانهم وذلك لما تقرر ان ما قبل الفاء سبب لما بعدها ولم يتعرض لسببية تلك الاحكام لعدم معاودة
المنافقين الى الهدى الذي باعوه او عن الضلالة اشتروها لكونها معلومة بالقياس الى سببيتها للتحير والاحتباس للاشتراك
في العلة وهي الوقوع بعد الفاء قوله او كصيب عطف على الذي استوقد ورد عليه انه حينئذ يكون المعنى ومثلهم كمثل صيب ولا
معنى له لانه يستلزم جعل الكاف زائدة ولا ضرورة اليه لجواز كونه معطوفا على قوله كمثل الذي قال في الكواشي والكاف مرفوعة
المحل عطفا على الكاف في قوله كمثل الذي او خبر مبتدا محذوف وقال المكي والكاف من كصيب في موضع رفع عطف على الكاف في قوله
كمثل الذي وهي في موضع رفع خبر لقوله مثلهم تقديره مثلهم مثل الذي استوقد نارا او مثل صيب وان شئت اضمرت
مبتدا يكون الكاف خبره تقديره او مثلهم مثل صيب وقد اتفقا على ما هو الظاهر من حمل الكلام على عطف التشبيه على التشبيه
وظاهر ان مراد المصنف ليس الا هذا المعنى الا انه لما كان المقصود من عطف التشبيه على التشبيه عطف على المشبه به اورد قوله
عطف على الذي استوقد بدلا ان يقال عطف على قوله كمثل الذي استوقد فيكون مراده بيان ان الصيب الموصوف معطوف على
الذي استوقد والكاف على الكاف والمثل المقدر على المثل الملفوظ قوله لقوله يجعلون اصابعهم في اذانهم تعليل التقدير ذوي
اذ لا بد للضماير الثلاث المذكورة فيه ما يرجع هي اليه فلذلك قدر ذوي لترجع اليه هذه الضماير ومن المعلوم ان مرجع الضمير
يحصل بمجرد تقدير ذوي الا انه قدر معه لفظ المثل ايضا ليحصل كمال الملايمة والمناسبة مع المعطوف عليه وهو كمثل الذي
استوقد ومع المشبه ايضا وهو مثلهم واما نفس التشبيه فلا يقتضي فلا يقتضي تقدير شيء اذ لا يلزم في التشبيه المركب
ان يكون ما يلي الكاف هو المشبه كما في قوله انما مثل الحيوة الدنيا كماء فانه ليس الغرض تشبيه الحيوة الدنيا بالماء وانما المقصود
تشبيه الهيئة الحاصلة بالهيئة الحاصلة وهو لا يقتضي تقدير مفرد يصح التشبيه به وانما قدر للملايمة المذكورة ثم حذف
ذوي لدلالة يجعلون اصابعهم في اذانهم عليه وحذف مثل لما دل عليه عطفه على قوله كمثل الذي استوقد اذ لا يخفى ان التشبيه

ليس المستوقدين وهو صفتهم العجيبة الشان وبين ذوى الصيب انما التشبيه بين صفة اولئك وبين صفة هولاء ومن فى
قوله من السماء لابتداء الغاية متعلقة بصيب لانه صفة مشبهة بمعنى نازل فكل ما نزل من علو الى سفل صيب والمراد به المطر
فيكون من السماء فى موضع النصب ويحتمل ان يكون فى موضع الجر على انه صفة لصيب فيتعلق بمحذوف ويكون من للتبعيض ولا
بد حينئذ من حذف المضاف تقديره كصيب كائن من امطار السماء وفيه ظلمات صفة لصيب والظلمات مرفوعة بالجار والمجرور
عند الاخفش وغيره اتفاقا لان الجار والمجرور والظرف متى اعتمدا على موصوف او ذى حال او ذى خبر او على نفى او استفهام عملا
عمل الفعل والاخفش يعملهما مطلقا كالوصف ولا يجعل الاعتماد شرطا لعملهما ويجوز ان يكون ظلمات مبتدأ وفيه خبرا مقدما
والجملة الاسمية فى موضع جر على انها صفة لصيب ولا محل لقوله يجعلون اصابعهم لكونه مستانفا لانه لما ذكر الرعد والبرق
على ما يوذن بالشدة والهول فكان قائلا قال فكيف حالهم مع مثل ذلك الرعد فقيل يجعلون اصابعهم فى اذانهم ثم قال
ذلك القائل فكيف حالهم مع مثل ذلك البرق فقيل يكاد البرق يخطف ابصارهم فهو استيناف ثان وقوله كلما اضاء لهم مشوا
فيه الى اخره استيناف ثالث كانه قيل كيف يصنعون فى حالتى ظهور البرق وخفائه وكلما منصوب على الظرفية والعامل فيه
جوابه وهو مشوا كل وقت اضاءة على ان ما مصدرية والمصدر المؤول معتبر بالزمان وقيل ما نكرة موصوفة ومعناها
الوقت والعائد محذوف اى كل وقت اضاء لهم البرق فيه واضاء لازم وقال المبرد هو متعد ومفعوله محذوف اى اضاء لهم
البرق الطريق فالهاء فى فيه تعود على البرق فى قول الجمهور وعلى الطريق المحذوف فى قول المبرد وفى على بابها بناء على انه محيط
بهم وقيل بمعنى الباء ولا بد من الحذف على القولين اى مشوا فى ضوئه او بضوئه قوله واو فى الاصل للتساوى فى الشك
اى لتساوى شيئين فصاعدا فى ان النسبة المتعلقة بكل واحد منها مشكوك فيها وان الشك فى احدهما يساوى الشك فى
الاخرى ضرورة ان الشك فى احدهما كالشك فى الاخرى ولذلك اشتهرت بانها كلمة شك فتكون مخصوصة بالخبر فى اصل وضعها
فاذا اطلقت للتساوى فى غير الشك تكون استعارة ويجوز استعمالها فى غير الخبر حينئذ مثل جالس الحسن او ابن سيرين فانه
يفيد التساوى فى جنس المجالسة اذ نفس جنس المجالسة يستفاد من الامر واما التساوى فى جنسها فانما يستفاد من كلمة او وكذا
قوله تعالى ولا تطع منهم اثما او كفورا فانه يفيد تساوى الاثم والكفور فى وجوب العصيان وانما قال فى وجوب العصيان
بناء على النهى عن الطاعة مآله الامر بالعصيان كانه قيل اعص هذا او ذاك فانهما متساويان فى وجوب العصيان فاستعمالها
فى غير الخبر لا يكون الا بمعناها المجازى وهو التساوى فى غير الشك فظاهر مشهور نحو جاءنى زيد او عمرو واستعمالها بمعناها
المجازى كما فى هذه الاية فانها استعملت فيه لتساوى كل واحد من حالتى المستوقدين واصحاب الصيب بالاخرى فى صحة تشبيه
حال المنافقين بها هذا ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى الا ان التحقيق ان كلمة او لاحد الامرين مطلقا واما الشك فى
المتكلم وتشكيك السامع والتخيير والاباحة فليس منها شىء داخلا فى مفهومها بل يستفاد من مواقعها فى الكلام فان قوله
تعالى لبثنا يوما او بعض يوم او فيه للشك فى قوله افان مات او قتل للتشكيك واخفاء الحال على السامع مع انتفاء الشك
من المتكلم وان وقعت فى الامر ولم يمتنع الجمع افادت الاباحة وان امتنع الجمع افادت التخيير قوله ومن ذلك اى مما اطلق فيه
كلمة او من غير شك قوله وانت مخير فى التمثيل بهما اشارة الى ان المراد بتساوى الحالين فى صحة التشبيه بهما هو التساوى
بحسب الاباحة لا بحسب التخيير حيث جوز التمثيل بهما معا ولا يجوز ذلك التسوية بحسب التخيير فان القوم فرقوا بينهما بان
المراد فى التخيير احد الامرين فقط فلا يصح الجمع بينهما بخلاف الاباحة قوله والصيب فيعل من صاب يصوب اذا نزل فاصله
صيوب فلما اجتمع الياء والواو وسبقت احديهما بالسكون قلبت الواو ياء وادغمت الياء قوله يقال للمطر والسحاب لوجود
معنى النزول فيهما واورد البيت استشهادا به على اطلاق الصيب على السحاب واوله عفا اية نسج الجنوب مع الصبا واسحم
دان صادق الرعد صيب اى درس ومحا والآى جمع اية وهى العلامة وضمير اية راجع الى منزل الحبيبة ونسج الجنوب والصبا
هبوبهما والجنوب ريح تهب من يمين من يتوجه الى المشرق والصبا ريح من جانب المشرق قال الشريف اى محى اثار المنزل هبوبهما
شبه اختلافهما بنسج الحائك فجعل احدهما بمنزلة السدى والاخرى بمنزلة اللحمة واسحم اى وسحاب اسود دان اى
قريب من الارض صادق الرعد اى ليس خداعا بل كان ممطرا متتابع المطر وهذه الاوصاف ظاهرة الثبوت فى السحاب

دون المطر بل الدنو وصدق الرعد كانهما يضادان فيه وانما كان الصيب ابلغ من الصايب لكونه من صيغ صفة المشبهة
فيدل على الثبات والاستمرار بخلاف الصايب فانه يدل على الحدوث قوله وفى الاية يحتملها اى لفظ الصيب ورد فى الاية يحتمل
ان يراد به المطر والسحاب الا ان قوله بعد لانه اريد به نوع من المطر شديد يدل على رجحان حمله على المطر حيث اورده على صورة
القطع بارادة وقوله للدلالة على ان الغمام مطبق لا ينافى حمله على المطر بل يؤيده لان تطبيق الغيم اصابة مطره لجميع الارض
قال الجوهرى رحمه الله تعالى طبق الغيم تطبيقا اذا اصاب مطره جميع الارض يقال سحابة مطبقة انتهى فتطبيق الغيم والغمام لما
كان عبارة عن شمول المطر النازل منه لاقطار الارض كان المناسب ان يحمل الصيب على المطر وان كان قوله مطبق اسم فاعل من
الاطباق وهو التغطية يكون فيه نوع اباء من حمله على المطر ترجيح حمله على السحاب قوله وتعريف السماء يعنى ان قوله من السماء لم يتوسل
بذكره الى تعريفه المفيد للاستغراق والمبالغة فان اللام الكائنة لتعريف الجنس عند انتفاء قرينة البعضية يحمل على الاستغراق فيفيد
ان الصيب لا يختص بسماء دون سماء ولو لم يذكر السماء وذكرت منكرة لم تحصل هذه الفائدة لجواز ان يكون الصيب من بعض
السماء فقط فان قيل اللام الاستغراقية انما تفيد شمول افراد ما دخلت هى عليه لا شمول اجزائه فما وجه قوله عرف السماء ليدل
على الغيم مطبق وان الصيب نازل من الافاق كلها قلنا اشار المصنف رحمه الله تعالى الى جوابه بقوله وان كل افق منها يسمى سماء مجازا
على طريق تسمية كل جزء من الاجزاء المتشابهة باسم الكل استدل عليه بقوله فاوه لذكراها اذا ما ذكرتها ومن بعد ارض بيننا وسماء
والرواية الصحيحة اوه بسكون الواو وكسر الهاء وربما قلبوا الواو الفا وقالوا آه من كذا وربما شددوا الواو وكسروها وسكنوا
الهاء وقالوا اوه من كذا وربما حذفوا الواو مع تشديد الهاء وقالوا اه من كذا وعلى التقادير هى كلمة توجع تستعمل مع اللام ومن
اى توجعت لذكر الحبيبة ومن بعدها بحيث وقع بينى وبينها قطعة ارض وقطعة سماء تقابل تلك القطعة من الارض فالمراد بالارض
بعضها وبالسماء بعضها فلذلك نكرهما ليدل على الفردية ولو عرفهما لدل على ان جميع قطع الارض وآفاق السماء بينه وبينها
وذلك غير متصور ولما صح اطلاق السماء على كل ناحية وافق منها جىء بها فى الاية معرفة باللام ليفيد العموم ويدل على انه صيب
نازل من جميع افاق السماء ولو نكرت لاحتمل نزوله من بعض الافاق دون بعض قوله امد به خبر بعد خبر لقوله وتعريف السماء فالظاهر
ان الامد على بناء المجهول ليطابق المبتدأ فى عدم التعرض بالفاء وان كان على بناء الفاعل يكون فيه ضمير الجلالة يعنى انه زيد
وقوى بتعريف السماء الدال على عموم الافاق ما فى صيب من المبالغة فان فيه مبالغة من ثلاث جهات من جهة الاصل اى المادة
فان للصيب مادتان كل واحدة منهما تدل على المبالغة مادته الاولى هى الحروف التى يتركب هو منه وهى الصاد التى هى من
المستعلية المطبقة والباء المشدودة والياء التى هى من الشديدة وقوة صفة المادة تدل وتنبئ عن المبالغة فى مدلول الكلمة ومادته
الثانية هى ما خلى هذه الصيغة وهو الصوب فانه نزول شديد له وقع وتاثير والجهة الثانية جهة البناء اى الصورة فان فيعلا
صفة مشبهة دالة على الثبوت بخلاف الصايب فان يدل على الحدوث وهاتان الجهتان ذاتيتان ثابتان لذات الكلمة والجهة
والجهة الثالثة ثابتة لها بعارض وهى التنكير العارض فانه للتعظيم والتهويل ولما كان فى صيب مبالغة من هذه الجهات بولغ
فيه ايضا باعتبار ما يجاوره ويضم اليه فقرن بقوله من السماء معرفة دالة على انه مطبق نازل من السماء كلها وهذا على تقدير
ان يراد بالافق وقيل المراد بها السحاب سمى به لكونه من جهة العلو فان السماء اسم من سما يسمو اى ارتفع فالسماء كل ما ارتفع
وعلا حتى يقال السقف البيت سماء فح يتعين ان يراد بالصيب المطر وتكون اللام لتعريف الماهية دون الاستغراق اذ فائدة يعتد
بها فى اعتبار استغراق افراد جنس السحاب لان يفيد بكونه سائر الافاق منطبقا عليها قوله ظلمة تكاثفه بتتابع القطر فان
تقارب القطرات يقتضى قلة الهواء بنور القمر او بنور سائر الكواكب المضيئة بالليل فيكون تكاثف المطر وكذا الغمام سبب
للظلمة ولما كان التكاثف صفة قائمة بالمطر حاصلة فيه كانت الظلمة المسببة منه حاصلة فيه ايضا ونفس الغمام وان لم يكن
حاصلا فى المطر الا ان ظلمته حاصلة فيه فصح ان يقال المطر فيه ظلمات ظلمة تكاثفه وظلمة غمامه واما ظلمة الليل فظاهر انها غير
حاصلة فى المطر بل الامر بالعكس الا ان الظلمتين الاوليين لما كانتا حاصلتين فى المطر جعلت ظلمة الليل ايضا حاصلة فيه تغليبا
لهما عليها فقيل فيه ظلمات او بناء على ان تكون كلمة فى مستعارة لمطلق الملابسة وهو اعم من الظرفية والمظروفية والذى استفيد منه
ظلمة الليل هو قوله تعالى كلما اضاء لهم مشوا فيه الاية قوله وجعله مكانا الى اخره جواب عما يقال كيف جعل الصيب بمعنى مكان الرعد

والبرق حيث قيل فيه ظلمات ورعد وبرق الحال ان مكانهما هو السحاب لا المطر اجاب بانهما وان لم يكونا في المطر نفسه لكنهما في محل
متصل بالمطر وهو اعلاه ومنحدره اى مصبه الذى هو السحاب فكانا ملتبسين بالمطر فجعلا كانهما فيه بناء على استعارة كلمة
في للملابسة الشبيهة بملابسة الظرفية فاستعمل فيها ما وضع للملابسة الظرفية كما يقال فلان في البلد وما هو منه الا في حيز يشغله
جسمه استعملت كلمة في فيه على الاستعارة تشبيها لكونه في بعض اجزاء البلد بالكون في البلد فيه ملتبسين به حال من المنوى في قوله
في اعلاه والمنحدر على صيغة اسم المفعول مكان الانحدار والانصباب وقيل في توجيه كون الرعد والبرق في المطر ان المطر كما ينزل من
السفل السحاب ينزل ايضا من اعلاه فالفضاء الذى يكون فيه السحاب يكون فيه المطر ايضا فكما يجوز ان يقال الرعد والبرق في السحاب
ايضا ان يقال انهما في المطر غاية ما في الباب ان لا يكون في الطرف الاسفل منه قوله وان اريد به اى بالصيب السحاب فظلماته سحمته
اى سواده في نفسه وتطبيقه اى كونه طبقات بان يكون بعضها فوق بعض وقد انضم اليهما يعنى الظلمتين ظلمة ثالثة وهى ظلمة
الليل ولم نقل وظلمة الليل لئلا يتوهم انها كالاولين حاصلة في السحاب فان السحاب وليس كذلك بل المصير بالعكس كما مر قوله وارتفا
عها اى ارتفاع ظلمات بالظرف الذى فيه هو فيه اتفاق ليس المراد انهم اتفقوا على انه لا يجوز ان يكون ارتفاع على انه مبتدأ والظرف
خبره قدم عليه اهتماما ببيان كون الصيب ظرفا للظلمات وما عطف عليها ومصححا للابتداء بالنكرة اذ لا خفاء في جوازه عند
الكل بل المراد الاتفاق على جواز اعمال الظرف ههنا وكون الظلمات فاعلا له لاعتماده على موصوفه الذى هو صيب بخلاف ما اذا لم يعتمد
الظرف فان سيبويه لا يجوز اعمال الظرف فاذا قلت له مال ارتفع مال بالابتداء وله خبره مقدم عنده وعند الاخفش يرتفع بالفاعلية
لانه لا يجعل الاعتماد شرطا لعمل الظرف وانما قال والمشهور ان سببه الى اخره لان فيه روايات كثيرة منها ما روى عن عبد الله بن
عمرو رضى الله عنه ملك وكله الله تعالى بسياقة السحاب فاذا اراد الله ان يسوقه الى بلد امر فساقه فاذا تفرق عليه زجره بصوته حتى
يجتمع كما يرد احدكم ركابه ثم قرأ ويسبح الرعد بحمده والملائكة من خيفته وعن على وابن عباس رضى الرعد اسم ملك يسوق السحاب والبرق
لمعان سوط من نور يزجر به الملك السحاب وقال مجاهد الرعد اسم الملك ويقال لصوته ايضا رعد وروى ان الملك اذا اشتد غضبه على
السحاب طارت من فيه النار وهى الصواعق وروى انه صلى الله عليه وسلم كان اذا سمع الرعد وصواعقه قال اللهم لا تقتلنا بغضبك
ولا تهلكنا بعذابك وعافنا قبل ذلك قوله اذا اخذتها الريح اى ساقتها من الحدو وهو السوق يقال حدوت الابل حدوا وحداء
ويقال للشمال حدوا لانها تحدو السحاب اى تسوقه قوله من الارتعاد قال الشريف المحقق اى الرعد مشتق من الارتعاد فانهم قد
يردون المجرد الى المزيد اعرف بالمعنى الذى اعتبر في الاشتقاق كالوجه من المواجهة وقيل كلمة من هذه اتصالية اى هما من جنس واحد
يجمعهما الاشتقاق من الرعد وكذا الحال في قوله في برق الشىء بريقا انتهى كلامه في الصحاح الارتعاد الاضطراب والاسم الرعدة
قوله ولذلك اى ولكون الرعد والبرق مصدرين في الاصل لم يجمعا يقال رعد يرعد رعدا وبرق يبرق برقا كلاهما من باب نصر
قوله وهو وان حذف لفظه ضمير هو وما بعده من الضماير المجددة كلها راجعة الى اصحاب الصيب الا انها افردت بناء على ان
المراد بالمرجع اليه اللفظ لا الجماعة فهو على هذا المقدر لبقاء معناه كما عول حسان على ما كان معناه باقيا في قوله يسقون من
ورد البريص عليهم بردى يصفق بالرحيق السلسل يمدح ملوك الشام الغسانيين بانهم يسقون من ورد هذا الموضع نازلا
عليهم ما بردى ممزوجا بالرحيق السلسل اى بالخمر الحلو الذى يدخل الحلق بسهولة فقوله من ورد مفعول اول ليسقون و
بردى مفعول ثان له والتقدير ماء بردى لان بردى اسم نهر دمشق والمسقى انما هو الماء لا النهر وعليهم متعلق بمحذوف
منصوب على انه حال من المنوى في ورد ويصفق حال من المضاف المقدر وهو ما بردى وتصفيق الشراب تحويله من اناء الى اخر
لتصفيته والرحيق الشراب الخالص الذى لا غش فيه والسلسل السهل الانحدار قوله حيث ذكر بتشديد الكاف في ذكر بيان لقوله
عول وكان القياس ان يقال تصفق بتاء المؤنث الغايبة لان الف بردى للتانيث الا انه ذكر الضمير في يصفق لرجوعه الى الماء
المحذوف ويجوز ان يكون تعلق السقى ببردى من باب التجوز في التعلق كقوله تعالى واسئل القرية اى اهل القرية ويكون تقدير
المضاف تصوير المعنى لا لان فيه مضافا محذوفا ويؤيد هذا المعنى فحول كلامهم واشارات عباراته قوله والجملة اى الجملة
يجعلون اصابعهم استئناف كما مر بيانه ولذلك لم تعطف على ما قبلها قوله لما ذكر ما يؤذن بالشدة والهول فان الصيب
باعتبار تنكيره يدل على نوع شديد من المطر وكذا يدل عليه باعتبار ما فيه من الحروف ماخذ اشتقاقه وباعتبار خصوصه بنائه

وباعتبار كونه مطبقا نازلا من الافاق كلها وباعتبار ما فيه ظلمات ورعد وبرق من الكثرة والتعظيم والتهويل المفادة من
الجمعية والتنكير فلما ذكر ابتلاء اصحاب الصيب بمثل هذه الشدة والهول توجه ان يقال كيف حال المساكين مع ما ذكر من الذى
يؤذن بالشدة والهول فاجيب بجملة يجعلون اصابعهم في اذانهم من اجل الصواعق التى فيه فان قيل هذه الجواب لا يطابق السؤال
عن حالهم مع ذكر مما يؤذن بالشدة لانه يبين حالهم مع الصواعق ولا يبين حالهم مع ما ذكر مما يؤذن بالشدة لان الصواعق
على ليست مما ذكر قلنا بل هى منه لان الصاعقة قصفة رعد كما صرح اى شدة صوته ينزل منها قطعة نار فكانه قيل يجعلون
اصابعهم في اذانهم من اجل شدة صوت الرعد وانقضاض قطعة من النار معها فبين حالهم مع ما ذكر غايته انه عبر عنه في الجواب
بعبارة اخرى تدل على كمال الشدة ونهاية الهول من حيث دلالتها على كون الرعد قاصفا اى شديد الصوت بكونه بحيث ينزل معه
قطعة نار لا تمر بشىء الا اتت عليه اى غلبت عليه واهلكته فان الاتيان المعدى بعلى يكون كناية عن الاهلاك قوله وانما اطلق
الاصابع يعنى ان التى تجعل في الاذان هى رؤس الاصابع ويقال لها الانملة لا مجموع الاصابع فكان الظاهر ان يقال يجعلون
اناملهم الا انه ذكر لفظ الاصابع مقام لفظ الانامل للمبالغة في الدلالة على قوة الباعث الذى حملهم على الجعل وكمال شدته قوله
اى من اجلها اشارة الى ان لفظ من ههنا للسببية بمعنى لام الاجل كما في قوله تعالى وهب لنا من رحمتنا اى من اجل رحمتنا قال الشريف
المحقق العمية شدة سهولة اللبن ولفظ من في امثال ذلك لابتداية على سبيل التعليل فيكون ما بعدها اما باعثا على الفعل الذى
قبلها فيقال مثلا فعل من الجبن ولا يكون غرضا مطلوبا منه الا انه صرح ما يدل على التعليل كقولك ضربته من التاديب بخلاف
اللام فانها وحدها تستعمل في كل واحد منهما انتهى قوله وقد تطلق اى الصاعقة على كل هائل مسموعا كان او مشاهدا فان
كان المراد بالصواعق في الاية الصواعق بهذا المعنى الاعم خصص بالهائلات المسموعة رعدا كانت او غيره بقرينة الجعل المذكور
اذ لا وجه لجعل الاصابع في الاذان من اجل الهائلات الغير المسموعة قوله ويقال صعقته الصاعقة الى اخره عطف على قوله تطلق
لبيان اطلاق الصاعقة على الهائل المشاهد وهو النار النازلة مع الرعد القاصف كاطلاقها على الهائل المسموع وهو نفس الرعد
الشديد الصوت قوله لاستواء كلا البنائين في التصرف اى تصرفا وبيان في انه يتصرف في كل واحد منهما ويشتق منه الفاظ كثيرة
فلا ينافيه اختلاف عدد تلك الالفاظ المشتقة ولو كانت الصواقع مقلوبا من الصواعق لاكتفى بالتصرف في الصواعق كما هو شان
المقلوب مع الاصل قوله فيقال صقع الديك اى صاح وهو تفريع لاستواء البنائين في التصرف والمصقع بكسر الميم المجهر بكسر الميم
ايضا وهو الذى من عادته ان يجهر بكلامه وصعقته الصاعقة بتقديم القاف في الفعل لغة في صعقته وقدم معناه قوله
وهى في الاصل قيد به لان الصاعقة اسم ليس بصفة يعنى ان الصاعقة في الاصل اما صفة لقصفة الرعد اى لشدة صوته فتكون
التاء التى فيها التانيث لموصوف في الاصل واما صفة لنفس الرعد وهو مذكر فلا تكون التاء للتانيث بل للمبالغة كما في راوية
في مبالغة الراوى يقال رجل راوية اى كثير الرواية فيكون صواعق في الحقيقة جمع صاعق كفوارس في جمع فارس فهو شاذ نادر
لان فواعل انما هو جمع فاعلة لا جمع فاعل والتاء قد تكون للنقل من الوصفية الى الاسمية وتاء صاعقة على تقدير كونه في الاصل
صفة الرعد يجوز ان يكون من هذا القبيل وان الصاعقة مصدر الصعق كالكاذبة والعافية بمعنى الكذب والمعافاة كانت
التاء فيه اصلية نصب على العلة اى على انه مفعول له لقوله يجعلون بعد تعليله بقوله من الصواعق وكل منهما باعث مقدم
على الفعل لا غرض مؤخر عنه ولما كان كون المفعول له معرفة قليلا نادرا استشهد بقول حاتم الطاى واغفر عوراء الكريم ادخاره
واعرض عن شتم اللئيم تكرما قوله اغفر اى استر ولا اعتب بها والعوراء الكلمة القبيحة ويقابلها العيناء وهى الكلمة الحسنة وكلاهما
من قبيل اطلاق الملزوم على اللازم وادخاره مفعول له معرف بالاضافة كحذر الموت اى لو قال رجل كريم في حقى كلمة قبيحة
استرها ولا اكافى عليها ابقاء لصداقته وادخارا اياه ليوم احتياجى اليه وانا اعرض عن اللئيم واسامحه تكرما لانه ليس بكفوء لى
قوله والموت زوال الحيوة اى زوالها عما من شانه ان يكون حيا فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وقيل انه صفة وجودية
كالحياة فيكون بينهما تقابل التضاد فان الضدين امران وجوديان يتعاقبان على موضع واحد بينهما غاية الخلاف فان كان
التضاد حقيقيا فان التضاد المشهورات لا يعتبر في تعريفه ان بينهما غاية الخلاف واستدل على كون الموت امرا وجوديا بقوله
تعالى الموت فان الخلق هو الايجاد والايجاد لا يتعلق بالامر العدمى واجيب بان المراد من الخلق هو التقدير والامور كلها

وجودية كانت او عدمية مقدرة في الازل وبان المراد بخلق الموت احداث اتصاف الحي به بعد ما لم يكن وذلك لا يقتضي كون
الصفة امرا وجوديا كما قالوا ان الماهيات غير مجعولة والوجود من المفعولات الثانية فاثر الفاعل انما هو اتصاف الماهية با
بالوجود وقيل اعدام الملكات مخلوقة لما لها من شائبة التحقيق وقيل التحقيق ان الخلق ان جعل بمعنى الايجاد لا يتصور في
اعدام الملكات ايضا شائبة التحقيق لا يكفي في حقيقة الايجاد وان جعل بمعنى الاحداث يتصور فيها لانه اعم من الايجاد
قوله لا يفوتونه كما يفوت المحاط به المحيط لما استحال كونه تعالى محيطا بالكافرين حقيقة بان يحصرهم من جميع جوانبهم
واطرافهم كما يحصر الحائط البستان جعل لفظ المحيط استعارة تبعية في الصفة سارية اليها من مصدرها بان شبه شمول قدرة
الله تعالى اياهم ونفاذ مشيته بحيث يتصرف فيهم كيف لا يتابون عن مطاوعته قدرته وارادته بوجه ما اصلا باحاطة
المحيط بما احاط به في امتناع الفوات ثم استعمل لفظ الاحاطة في شمول المذكور واشتق منه لفظ محيط وان شبه حاله تعالى
معهم بحال المحيط مع المحاط اي شبهت هيئة منتزعة من عدة امور باخرى مثلها كان هناك استعارة تمثيلية لا تصرف في
شيء من الفاظ مفرداتها الا انه لم يصرح منها الا بلفظ ما هو العمدة في الهيئة المشبه بها اعني الاحاطة والبواقي من الالفاظ منوية
في الارادة قوله والجملة اعتراضية بين كلامين متصلين معنى لان الاستيناف الثاني وهو قوله يكاد البرق يخطف ابصارهم
متصل بالاستيناف الاول كما يدل عليه قول المصنف كانه جواب لمن يقول ما حالهم مع تلك الصواعق فتكون الواو في قوله تعالى
والله محيط اعتراضية لا عاطفة ولا حالية قال الفاضل الطيبي كيف يصح ان كونها معترضة فهي لتاكيد معنى المعترض فيهما
والكلامان اللذان اعترضت هذه فيهما في شان ذوي الصيب وهو الممثل به وهذه بعض احوال المنافقين الممثلين وما وقع
في شان قوم لا يصلح ان تؤكد ما وقع في شان قوم اخرين فهو بمعزل عن التاكيد الذي هو فائدة الجملة الاعتراضية ثم قال و
الاوجه ان يقال ان قوله تعالى بالكافرين من وضع المظهر موضع المضمر اشعارا بان سبب استحقاق ذوي الصيب ذلك
العذاب هو كفرانهم لنعم الله تعالى ومثل هذا التتميم في المشبه به مما يقوي المقصود في التمثيل من المبالغة انتهى كلامه ومحصوله
ان هذه الجملة صالحة لان تقع معترضة بين الكلامين الواردين في شان ذوي الصيب لكونها ايضا في شانهم حيث اريد به
بالكافرين اصحاب الصيب قال الشريف رحمه الله ولكنه هذه الجملة الاعتراضية هي التنبيه على ان الحذر من الموت لا يفيد من حيث
انها تدل على انهم لا يخرجون عن ملكه وعلمه وقدرته فان الاحاطة قد تستعمل في العلم بالشيء من كل وجوهه قال تعالى
احاط بكل شيء علما ولا هلاك الشيء بكليته قال تعالى واحيط بثمره وقال الا ان يحاط بكم اي الا ان تهلكوا جميعا فعلى هذا
معنى الاية يميتهم فلا فائدة في حذرهم وكذا اذا كان المراد بيان كونهم مسخرين لقدرته وارادته وعدم امتناعهم عن تاثيرها
فيهم وفائدة وضع الضمير هي الدلالة ان اصحاب الصيب كفار استحقاقهم شدة الامر عليهم كما في قوله تعالى كمثل ريح
فيها صر اصابت حرث قوم ظلموا انفسهم فاهلكته فان الاهلاك الناشي عن السخط اشد ويرد عليه ايضا ان هذا الجواب
المبين لحالهم مع البرق كيف يطابق السؤال عن حالهم مع الصواعق والجواب الذي يطلبه السائل بقوله ما حالهم مع تلك
الصواعق ليس ببيان حالهم مع نفس الصواعق حذر الموت بل المطلوب بيان حالهم مع ما يصحب الصواعق ويلزمها عادة من
نحو البرق القوي الذي يقهر نور البصر بقوته والقطعة النارية التي تنزل معها فبهذا الوجه يكون الجواب مطابقا للسؤال
قوله وضعت لمقاربة الخبر من الوجود اي وضعت للاخبار بقرب مضمون خبره من الوقوع في الحال اي بان اتصاف اسمه
بخبره قرب من يقع في الحال لعروض سببه فان وجود مجرد السبب يفيد قرب وجود المسبب بخلاف العلة التامة فان وجودها
يستلزم وجود المعلوم قوله وعسى موضوعة لرجاء اي لرجاء حصول مضمون خبره مطلقا سواء رجي حصوله عن قريب
او بعد مدة ولم يقل ان عسى من افعال المقاربة موضوعة لرجاء دنو الخبر كما هو المفهوم من تعبير ابن الحاجب في الكافية وكانه
ذهب الى ما ذهب اليه الرضي الاستراباذي حيث قال ان الذي اري ان عسى ليس من افعال المقاربة اذ هو طمع في حق غيره والطمع
يستدعي ان لا يكون الطامع على وثوق من حصول المطموع فكيف يحكم به من هو على وثوق بحصوله ثم ابطل ان يكون عسى لطمع دنو
مضمون خبره بنا على ان دخول دنو في مفهوم عسى وضعا لم ينقل عن اللغة فاذا قلت عسى زيد ان يخرج فهو بمعنى لعل زيدا يخرج
ولا دنو في لعل اتفاقا انتهى الا ان الجمهور اتفقوا على ان عسى من افعال المقاربة وان القرب فيه مرجو وفي كاد موجود قال الزمخشري

في المفصل والفرق بين معنى عسى ومعنى كاد ان عسى لمقاربة الامر على سبيل الرجاء والطمع تقول عسى الله ان يشفي مريضك تريد
ان قرب شفائه مرجو من عند الله مطموع فيه وكاد لمقاربته على سبيل الوجود والحصول تقول كادت الشمس تغرب تريد ان قربها
من الغروب قد حصل انتهى قوله فهي خبر محض اي اذا كان كاد موضوعة لبيان قرب الخبر من الحصول ثبت انها خبر محض ليس فيها شائبة
بخلاف عسى فانها انشاء قوله ولذلك اي ولكون كاد خبرا محضا جاءت منصرفة تقول كاد يكاد كيدا الى كدن وكدت الى كدتن وكدت
افعل وكدنا نفعل على لغة من يجعله اجوف يائيا نحو باع وهو المشهور وعليه قوله تعالى لقد كدت تركن وبعض العرب يجعله واويا
ويقول كدت تكاد بخلاف عسى فانه لم يتصرف فيه اذ لم يات منه الا الماضي لتضمنه معنى الحرف اعني لعل والحروف لا يتصرف فيها
فكذا بمعناها قال في المفصل وللعرب في عسى ثلاثة مذاهب احدها ان يقول عسيت وعسيتما الى عسيتن وعسى وعسيا الى عسين
وعسيت وعسينا والثاني ان لا يجاوز عسى ان يفعل وعسى ان يفعلا وعسى ان يفعلوا والثالث ان يقول عسى ان تفعل وعسى كما
ان تفعلا الى عسى كن وعساه ان يفعل الى عسى هن وعساي ان افعل وعسانا ان نفعل والوجه في كون خبرية كاد مقتضية لكونها
متصرفا فيها ان الاصل في الكلم المفردة الموضوعة للاخبار ان يتصرف فيها كالفاظ الماضي والمضارع بخلاف ما وضع للانشاء منها
كنعم وبئس فانه لا يتصرف فيه تشبيها له بالحرف في افادة المعنى الانشائي فان الحرف اصل في افادة معنى الانشاء ولا حظ له في
الاخبار اصلا والفعل اصل في الاخبار ونحو بعت واشتريت وطلقت واعتقت مما تستعمل في انشاء العقد بنقل اهل الشرع
فانه في اصل وضعه للاخبار فصح تعليل كونها متصرفا فيها بكونها خبرا محضا قوله وخبرها اي قد اشترط في خبر كاد ان يكون
فعلا مضارعا تنبيها على ان خبرها هو المقصود بالقرب من الحال بنا على ان المضارع المجرد عن علم الاستقبال مثل ان الناصبة و
السين وسوف يتبادر منها الحال وكاد لما كان موضوعا للقرب المفرط الذي كانه لا يفاضل الحال حتى كانه موجود نبه على ذلك
بالتزام ان يكون خبره فعلا مضارعا والفعل الماضي لا نقضائه لا يدل على قرب الحصول والاسم انما يدل على الذات
فلا يدل التجدد وما لا يدل على التجدد لا يدل على قرب الحصول لان قرب الحصول انما يكون في المتجدد قوله من غير ان جرد بعد خبر
لقوله ان يكون او صفة لقوله فعلا وشرط تجرد خبر كاد عن كلمة ان لانها علم الاستقبال وفيها نوع تسويف وتاخير كالسين
وسوف والجمع بينهما وبين كاد كالجمع بين المتنافيين واذا جرد المضارع عن علامة الاستقبال كان ظاهرا في الحال وان احتمل
الاستقبال فيتاكد به ما في كاد من الدلالة على قرب خبره من الوقوع في الحال فان قيل الدلالة على الحال تنافي تاكيد القرب من الحال
قلنا المراد بالدلالة الدلالة في الجملة وهي لا تقتضي الحصول فلا تنافي القرب من الحال قوله وقد يدخل عليه حملا لها على عسى اي وقد
تدخل ان على خبر كاد حملا لكاد على عسى فان عسى لكونها موضوعة لرجاء حصول مضمون خبرها من غير اعتبار معنى المقاربة في مفهومها
على ما اشار اليه المص ومن المعلوم ان ما هو مرجو الحصول لا يكون الا مستقبلا استحسن لذلك ان يكون خبره مصحوبا بعلامة الاستقبال
ثم ان كاد حملت على عسى في قول من قال قد كان من طول البلى ان يمصحا لتحقق المناسبة بينهما من حيث ان الاخبار بقرب الحصول ورجاء
الحصول متقاربان فلذلك حمل كل واحد من الفعلين على الاخر فحمل عسى على كاد حيث حذف ان من خبرها في قوله عسى الكرب الذي
امسيت فيه وراءه فرج قريب قوله وقرئ يخطف وفي الصحاح الخطف الاستلاب وقد خطفه بالكسر يخطفه بالفتح وهو اللغة الجيدة
وفيه لغة اخرى حكاها الاخفش خطف بالفتح يخطف بالكسر وهي قليلة ردية قوله ويخطف بكسر الخاء وكسر الطاء المشددة اصله
يختطف فحذفت حركة التاء لاجل الادغام فادغمت في الطاء فاجتمع ساكنان الخاء والحرف المدغم فكسرت الخاء اما متابعة للطاء
واما لان الكسرة اصل في تحريك الساكن ثم كسر حرف المضارعة تبعا للخاء وقرئ يتخطف على البناء للفاعل وهو ههنا يكون متعديا
فلذلك ينصب ابصارهم كقوله تعالى ويتخطف الناس من حولهم وقرئ يخطف بضم الياء وفتح الخاء وكسر الطاء المشددة من خطف
والتضعيف فيه للتكثير لا للتعدية قوله في تارتي خفوق البرق وحقيقة خفوق البرق لمعانه من خفقت الراية والقلب والسراب
يخفق ويخفق خفقا وخفقانا اذا اضطربت ويقال تارة بعد تارة اي مرة بعد مرة والمقصود من الاستيناف بقوله كلما اضاء لهم
الاية المبالغة في شدة احوال ذوي الصيب وشدة ما هم فيه من الظلمة بحيث لا يقدرون فيها على الحركة الا وقت لمعان البرق من
ذلك شدة احوال المنافقين المشبهة باحوال هؤلاء قوله كلما نور لهم ممشى اي موضع مشي وهو المفعول المحذوف لاضاء بمعنى
نور والمستتر في نور ضمير البرق والضمير المنصوب في اخذوه راجع الى ممشى وقوله اخذوه الى مشوا فيه اشارة الى ان الضمير المجرور

فی قوله تعالی فیه راجع الی المفعول المحذوف بنا علی ان المقدر فی حکم الملفوظ فلذا صح رجوع الضمیر الیه قوله مشوا فی مطرح نوره اشارة
الی ان ضمیر فیه ح راجع الی البرق کضمیر اضاء والی ان هناک مضافین مقدرین والمعنی ان البرق کلما لمع لهم مشوا فی مطرح نوره
خطوات یسیرة مع ان یخطف ابصارهم قوله وکذلک اظلم یعنی انه یجیء لازما ومتعدیا مثل اضاء الا ان المص لم یصرح بمجیئه لازما
علی ظهوره وشهرته واقتصر علی ذکر مجیئه متعدیا ولذلک قال صاحب الکشاف واظلم یحتمل ان یکون غیر متعد وهو الظاهر وقال
الفاضل التفتازانی لان المتعدی لا یوجد فی استعمال من یستشهد بکلامه ولم یثبت الثقات من ائمة اللغة الا القلیل جدا کما نقل عن
الازهری ان اضاء واظلم یکون لازما ومتعدیا ومن اللیث یقال اظلم فلان البیت علینا اذا اسمعک ما تکره انتهی ثم ان المص
جعل اظلم المتعدی منقولا ای ماخوذا من ظلم اللیل بکسر اللام فتکون همزة اظلم للتعدیة وظاهر ان اظلم اللازم ماخوذ منه ایضا
الا ان الهمزة ح تکون للصیرورة قوله ویشهد له ای لمجیء اظلم متعدیا قراءة اظلم لان اللازم لا یبنی للمفعول وقیل هذه القراءة
لا تدل علی کونه متعدیا لجواز ان یکون لازما ویکون علیهم قائما مقام فاعله کقوله غیر المغضوب علیهم اجیب بان علیهم فی اظلم
علیهم یقابل لهم فی اضاء لهم فان جعلا مستقرین لم یصلح علیهم ان تقوم مقام الفاعل اصلا وان جعلا صلتین للفعلین علی
تضمین معنی النفع والضر فلا یصلح لان یقوم مقام فاعل المضمن دون المضمن فیه وعلی تقدیر صلوحه لذلک فعطف اذا اظلم علی
کلما اضاء لهم مع کونهما جوابا للسؤال عما یصنعون فی تارتی خفوق البرق وخیفته یقتضی ان یکون اظلم مسندا الی ضمیر البرق
کاضاء علی معنی کلما نفعهم البرق باضاءته اقتنصوا ای اغتنموا واذا اضرهم البرق باظلامه واختفائه دهشوا وقد یجاب ایضا
بان بناء الفعل للمفعول من المتعدی بنفسه اکثر فالحمل علیه اولی کذا فی الحواشی قوله وقول ابی تمام عطف علی قوله قراءة اظلم
فان قوله ایضا یشهد لمجیء اظلم متعدیا وقبل هذا البیت ۰ حاولت رشادی فعقلی مرشدی ۰ ام استمت تادیبی فدهری مودبی
هما اظلما حالی ثمه اجلیاه ۰ ظلامیهما عن وجه امرد اشیب ۰ والهمزة فی احاولت للانکار والخطاب للعاذلة وام استمت عطف
علی حاولت والاستیام التطلب ای التکلف فی الطلب یخاطب العاذلة وهی المراة اللائمة الجوهری المعاذل الملامة ویقول لها
منکرا علی محاولتها واستیامها ما کان ینبغی لک الاقدام فی الارشاد والتادیب والفا تعلیل المحذوف ای لا تحاولی شیئا منهما
فان فی رشاد العقل وتادیب تصاریف الدهر کفایة فی رشاد کل رشید وتادب کل سعید ولو روی بالواو والحالیة لم یحتج
الی تقدیر المحذوف کذا فی الحواشی الشریفیة والظاهر انه لا حاجة الی ارتکاب التقدیر علی الروایة بالفا ایضا لجواز ان یکون الفا
تعلیلا للانکار المستفاد من الهمزة ای ما کان ینبغی لک الاقدام علی ارشادی وتادیبی فان فی العقل والدهر کفایة عنهما ثم ان
لما ادعی انه استرشد وتادب من العقل والدهر توجه لسائل ان یقول کیف ارشدک عقلک وادبک دهرک فقال مجیبا
له هما ای العقل والدهر اظلما حالی واداد بحالیه ما یتوارد علیه من المتقابلین کالخیر والشر والغنی والفقر والصحة والمرض
والعسر والیسر والمقصود والتعیم یعنی ان العقل والدهر اظلما علی جمیع احوالی وتکدر عیشی وترکت مشتهاتی وکنت سخرا
منقادا لما یقتضیه عقلی ودهری حتی وصلت بذلک اوج الکمال ورفعة حسن الخصال فزال عنی بسببه ما قاسیت قبل ذلک
من کدورات الریاضة والتقید عن الاسترسال فی مقتضیات الطبع والهوی فهو ما دام فی قید الاستکمال والتادیب مظلم
الاحوال وضیق البال یحبس عما تشتهیه نفسه ویمیل الیه طبعه وبعدما استکمل والتادیب وصار العمل بمقتضی العقل
خلقا له وملکة کالامر الجبلی حصل له سعة البال وانکشاف ظلمة الاحوال فلذلک قال هما اظلما حالی ثمة اجلیا ای کشفا ظلامیهما
عنی وثمة حرف عطف لحقتها التاء کما فی قوله فمضیت ثمة قلت لا یعنینی والمعنی اجلیا ظلامیهما عن وجهی وانا شاب فی السن
شیخ اشیب فی تجربة الامور وعرفانها او اشیب فی غیر اوانه لمقاساة الشدائد قوله فانه وان کان من المحدثین قال الشریف
المحقق رحمه الله تعالی الشعراء علی اربع طبقات الجاهلیات کامرئ القیس وزهیر وطرفة ومخضرمون وهم الذین ادرکوا الجاهلیة
والاسلام فاسلموا کحسان ولبید والمتقدمون من اهل الاسلام کالفرزدق وجریر وذی الرمة وکلهم یستشهد بکلامهم
واشعارهم فی اللغة والمحدثون من اهل الاسلام الذین نشاوا بعد صدر الاول من المسلمین کابی تمام وابی الطیب والبحتری
ولا یستشهد بشعرهم الا بان یجعل ما یقولونه بمنزلة ما یروونه ولذلک قال المص فی جواب ابی تمام لکنه من علماء العربیة
فلا یبعد ان یجعل ما یقوله بمنزلة ما یرونه وانما قال لا یبعد اشارة الی ان جعل ضعف الجعل المذکور کما اشار الیه الشریف بقوله

فاعترض

فاعترض علیه بان قبول الروایة مبنی علی الضبط والوثوق وان اعتبار القول لا ستشهاد به مبنی علی معرفة اوضاع اللغة او
الاحاطة بقوانینها ومن البین ان اتقان الروایة لا یستلزم اتقان الدرایة فلا یلزم من تصدیق العلماء ایاه فیما جمعه فی الحماسة
من اشعار من یستشهد باقوالهم ان یکون جمیع ما فی شعره مسموعا منهم او مستنبطا من القوانین الماخوذة من استعمالهم انتهی
کلامه وقیل الحق ان القول یعادل الروایة فان القائل حال التالیف متورع الخاطر مشغول بطلب المعانی وبعد وجدانها ملتفت
الی کیفیة التالیف بینها انما یکثیر اما یعرض له السهو والنسیان واین هذا عن مجرد النقل المصروف فیه الهمة الی تصحیح الوضع
فقط قوله انتهزوها ای اغتنموها یقال انتهز فلان الفرصة ای اغتنمها وفاز بها الفرصة الشرب والنوبة یقال جاءت فرصتک
من البئر ای نوبتک والحاصل ان کلما تدل علی تکرار الفعل عند تکرار الشرط ابدا واذا لا تدل علیه والقوم لما کانوا متحیرین فی
الظلمات مدهوشین بسببها وکانت جل همتهم مصروفة الی الخلاص منها کانوا حراصا علی المشی والهرب رجاء ان یتخلصوا
عن تلک الحیرة والدهشة العظیمة فلذلک قیل مع الاضاءة کلما حتی تدل علی انهم یعدون فرصة مکان المشی وتاتیه غنیمة فلا
یضیعونها بخلاف التوقف فالثبات فانهم لیسوا حراصا علیه وانما یقفون اضطرارا لعدم تاتی المشی فلذلک قیل مع الاظلام
اذا المجردة وبیان انهم یقفون وقت الاظلام من غیر ان یتعرض لکون التوقف مبهما عندهم بحیث یتکرر ذلک منهم کلما تکرر ما
یؤدی الیه قوله ومعنی قاموا وقفوا بقرینة وقوعه فی مقابلة مشوا من هذا القبیل قامت السوق اذا کدرت ای کسدت وسکنت
وقد مر فی یقیمون الصلوة استعماله بمعنی نفقت وراجعت ما جوز من القیام بمعنی الانتصاب فهو من الاضداد کذا فی الحواشی
الشریفیة وفیها ایضا ان الباء فی قوله بتقصیف الرعد ای شدة صوته فی قوله بومیض البرق ای لمعانه اشارة الی ان جملة ولو
شاء الله عطف علی مجموع الجمل الاستینافیة اعنی یجعلون وبیا عده نظر الی محصول معناها فان الاول متعلق بالرعد
شدة صوته والاخیرین متعلقان بالبرق وقوة ضوئه وقیل غرضه من هذا التقدیر بیان ربطها المعنوی بتلک الجمل واما
عطفها فعلی قوله کلما اضاء لهم مشوا فیه وکلمة لو ههنا مستعملة لربط جزائها بشرطها مجردة عن الدلالة علی انتفاء احدهما
لانتفاء الاخر فهو بمنزلة ان وقد یقال انها باقیة علی اصلها وقصد بها التنبیه علی ان مشقتهم بسبب الرعد والبرق وصلت
الی غایتها وقاربت الی ازالة الحواس بحیث لو تعلقت بها المشیة لزالت بلا حاجة الی زیادة فی قصیف الرعد وضوء البرق
کما ذکره اولا انتهی کلامه قال الامام المشهور ان لو تفید انتفاء الشیء لانتفاء غیره ومنهم من انکر ذلک وزعم انها لا تفید
الا الربط واحتج علیه بالایة والخبر اما الایة فقوله فی ولو علم الله فیهم خیرا لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون
فلو افادت کلمة لو انتفاء الشیء لانتفاء غیره لزم التناقض لان قوله ولو علم الله فیهم خیرا لاسمعهم یقتضی انه ما علم فیهم
خیرا وما اسمعهم وقوله لتولوا وهم معرضون یفید انه تعالی ما اسمعهم ولا تولوا ولکن عدم التولی خیر فیلزم ان یکون
قد علم فیهم خیرا وما علم فیهم خیرا واما الخبر فقوله صلی الله علیه وسلم نعم الرجل صهیب لو لم یخف الله لم یعصه فعلی مقتضی
قولهم یلزم انه خاف الله عز وجل وعصاه وذلک متناقض فعلمنا ان لو انما تفید الربط انتهی کلامه قوله کقوله ای کقول
البحتری یرثی ابنه ویصف نفسه بشدة الحزن والصبر علیه قوله ولو شئت ان ابکی دما لبکیته علیه ولکن ساحة الصبر اوسع
فان تعلق فعل المشیة ببکاء الدم غریب فلا بد من ذکر المفعول صریحا وعدم الاکتفاء بذکر الجواب علیه لیتقرر فی ذهن السامع
ویانس به ولو قیل ولو شئت اذا ابکی لبکیت دما لاحتمل ان یکون المراد ولو شئت ابکی الدمع لبکیت الدم بدله کما قال ابو الحسن
ولم یبق منی الشوق غیر تفکری ولو شئت ان ابکی بکیت تفکرا ای یخرج بدل الدمع التفکر واعترض الفاضل التفتازانی علی هذا
الاستدلال بانه غیر مستقیم لان الکلام فی مفعول المشیة دون البکاء فلو قیل لو شئت بکیت دما واکتفی بقرینة الجواب لم یحتمل
سوی لو شئت ان ابکی دما لبکیته واجاب الشریف المحقق عنه انک اذا قلت لو شئت لبکیته دما جاز ان یتوهم قصدک الی تعلق
المشیة ببکاء الدمع علی مجری العادة وان ما ذکرته من بکاء الدم واقع بدله من غیر قصد الیه کانک قلت لو شئت ان ابکی دما
لبکیت دما الا انک اعتمدت فی حذف المفعول بذکر البکاء فی الجواب واعتمدت فی تعیین متعلقه بالمعتاد فهذا وان کان مرجوحا
بناء علی ان تقیید البکاء فی الجواب بالدم یدل علی دلالة ظاهرة علی انه المراد لکنه یحتمل فاذا ابرزت المفعول زال الاحتمال
وصار الکلام نصا فیما قصد به ثم قال ان قولک لو شئت لبکیت دما یحتمل سوی لو شئت ان ابکی دما لبکیته فقد کابر هذا

كلامهما وقيل فيه بحث لان المذكور فى جواب لو هو البكاء المتعلق بالدم فاخذ البكاء من المذكور فيه وترك متعلقه والاعتماد فى تعيينه بالمعتاد خروج عن الانصاف ومخالفة للحق الظاهر بل الصواب فى الجواب ان يقال لا نزاع فى ان الكلام فى مفعول المشية لكنه قد يكون مطلقا عن القيد كما فى بيت ابى الحسن فينبا درمنه المعتاد وقد يكون مقيدا بقيد هو منشأ الغرابة فاذا حذف اعتمادا على ذكره فى الجواب لم يكن المفعول الذى تعلق فعل المشية به غريب مذكورا لانتفاء المقيد بانتفاء قيده فيلتبس المفعول المقيد بما يفيد الغرابة مطلقا عنه ومرادا به المعتاد قوله وظاهرها الدلالة على انتفاء الاول لانتفاء الثانى يعنى انهم اختلفوا فى ان كلمة لو لانتفاء الثانى لانتفاء الاول او انها لانتفاء الاول لانتفاء الثانى فذهب جمهور النحاة الى الاول وقال ابن الحاجب بل هى لانتفاء الاول لانتفاء الثانى واختاره المص ما قاله ابن الحاجب وتوضيح المقام ان كلمتى ان ولو مشتركان فى كونهما حرفى شرط وحرف الشرط كل حرف دخل على الجملتين فعليتين فجعل تحقق مضمون الجملة الاولى سببا لتحقق مضمون الثانية والفرق بينهما ان كلمة ان تفيد ارتباط الجزاء بالشرط فى الاستقبال وان دخلت على الماضى وكلمة لو تفيد ارتباطها به فى الماضى على سبيل التقدير وان دخلت على المستقبل فمعنى قولك ان اكرمتنى اكرمتك تعليق تحقق مضمون الثانية فى الاستقبال بتحقق مضمون الاولى فيه وقولك لو اكرمتنى اكرمتك تعليق تحقق مضمون الثانية فى الماضى بتحقق مضمون الاولى فيه على سبيل التقدير فيجب ان يكون كل واحد من مضمونى الجملتين منتفيا غير متحقق اما عدم تحقق مضمون الاولى فظاهر لانه مقدر التحقق بكلمة لو واما عدم تحقق مضمون الثانية فلانتفاء شرط تحققه وهو تحقق مضمون الاولى فى الواقع وقد تقرر انه غير متحقق فيه بل هو مقدر التحقق واذا تبين انتفاء كل واحد من مضمونها فلنبين ان انتفاء ايهما سبب لانتفاء الاخر فنقول من ذهب الى انها لانتفاء الثانى لانتفاء الاول نظر الى ان تحقق مضمون الاولى لما كان سببا لتحقق مضمون الثانية كان انتفاء مضمون الاولى فى الخارج سبب لانتفاء مضمون فيه ضرورة ان انتفاء العلة فى الخارج علة لانتفاء المعلول فيه فاذا قيل لو جئتنى لاكرمتك معلقا الاكرام بالمجئ مع القطع بانتفاء المجئ فى الخارج وتقدير وقوعه فيه كان اللازم انتفاء الاكرام فى الخارج ايضا وان لم يكن العلم بانتفاء الاول سببا للعلم بانتفاء الثانى بناء على ان العلم بانتفاء السبب الخاص لا يستلزم العلم بانتفاء الحكم مطلقا لجواز ان يتحقق بسبب اخر ومن ذهب الى انها لانتفاء الاول لانتفاء الثانى نظر الى ان العلم بانتفاء الثانى يستلزم العلم بانتفاء الاول ضرورة ان العلم بانتفاء المسبب يدل على انتفاء الاسباب كلها فان قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا انما سيق ليستدل بامتناع الفساد على انتفاء تعدد الالهة دون العكس اذ لا يلزم من انتفاء التعدد انتفاء الفساد فعلى هذا يكون قوله تعالى ولو شاء الله لذهب بسمعهم استدلالا على انتفاء الملزوم وهو المشية بانتفاء اللازم الذى هو عدم الاذهاب فهو فى حكم القياس الاستثنائى الذى رفع فيه نقيض التالى لينتج نقيض المقدم وهو انه تعالى لم يشأ ذهاب بسمعهم وابصارهم وان تحقق سببه وهو بلوغ القصيف والوميض الى اقصى الغاية فكان عدم مشيته تعالى اياه مانعا من تحققه فظهر بهذا التقدير حسن ما نقل عن الشريف المحقق سابقا من ان قوله تعالى ولو شاء الله الاية معطوف على مجموع الجمل الاستينافية وتتمة لها ومن تأمل حق التأمل ظهر له ان كلمة لو فى الاية لو جعلت لانتفاء الثانى لانتفاء الاول كان له وجه وجيه بل هو اوجه مما اختاره المص واوفق لما ذكره فى فائدة الشرطية وذلك لان حملها على ما اختاره يستلزم ان يكون من ايراد الشرطية بيان انتفاء لازمها وليس كذلك بل المقصود بيان ان اسباب ذهاب السمع والبصر قد تكاملت وتمت الا انه انتفى لانتفاء المشية الذى هو مانع منه ففيه بيان لتناهى القصيف والوميض الى غاية الاشتداد والقوة بحيث ينبغى ان يؤثر الرعد القاصف فى ذهاب السمع والبرق الخاطف فى ذهاب البصر لكن انما تخلف عنهما مسببهما لفقد شرط تأثير السبب وهو مشية الله تعالى قوله وفائدة هذه الشرطية وهى قوله ولو شاء الله الاية يعنى ان فائدتها امران الاول اظهار المانع وهو عدم المشية مع قيام السبب المقتضى وهو الرعد القاصف والبرق الخاطف والثانى التنبيه على امرين الاول تأثير الاسباب فى مسبباتها مشروطة بمشية الله تعالى ووجه التنبيه عليه ان الاية دلت على تحقق اسباب ذهاب بسمعهم وابصارهم ومع ذلك تخلف عنها الذهاب لفقدان شرط تأثيرها وهو تعلق المشية واذا تحقق ان تأثير الاسباب فى هذه المادة مشروط بمشية الله تعالى مع تحقق ان الامر كذلك فى سائر المواد للاشتراك فى العلة والثانى ان وجود السيآت حال كون ذلك الوجود مرتبطا باسبابها العادة

واقع بقدرته تعالى ووجه كون هذه الشرطية نبهة على هذا المعنى انه قد ثبت كونها منبهة على ان وجود السيآت واقع بمشية تعالى فيكون واقعا بقدرته تعالى ايضا وذلك لان المشية مرادفة للارادة وهى صفة شانها ترجيح احد طرفى المقدور من الفعل والترك على الاخر ويفرق بينها وبين القدرة بان نسبة القدرة الى الطرفين على السواء بخلاف نسبة المشية اليهما وان المشية مسبوقة بالقدرة واذ قد تبين ان وجود السيآت واقع بالمسبوق واقع ما هو عليه قوله كالتصريح به اى بما نبه عليه بالشرطية من ان وجود السيآت واقع بقدرته يعنى ان قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير كالتأكيد لما قبله فلذلك لم يعطف عليه وانما قال كالتصريح ولم يقل تصريح بناء على ان ما نبه عليه بما قبله اخص مما يدل عليه بهذه الاية وذلك لان ما قبله انما يدل على ذهاب بسمعهم وابصارهم لكونه مشروطا بمشية الله تعالى واقع بقدرته وهذه الاية تدل على شمول قدرته بجميع الاشياء فلا تكون تصريحا مما نبه عليه مما قبلها بل كالتصريح به من حيث ان ذهاب السمع والابصار داخل فى جملة الاشياء التى حكم شمول القدرة اياها قوله والشئ يختص بالموجود يعنى ان لفظ الشئ عند الاشاعرة يطلق على الموجود فقط فكل شئ عندهم موجود وكل موجود شئ فالشيئية عندهم تساوق الوجود وتساويه واما كونهما مترادفين بان يتحد مفهوماهما فهم مترددون فى ذلك بل ربما يدعون نفيه بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فائدة يعتد بها بخلاف قولنا السواد شئ فلذلك قال انه يختص بالموجود ولم يقل يرادف الموجود ومن فسر الشئ بما يصح ان يعلم ويخبر عنه من المعتزلة يجوز اطلاقه على الموجود القديم والحادث وعلى المعدوم الممكن والمستحيل لان الكل انما يصدق عليه تعريف الشئ وبعضهم يطلقه على الموجود والمعدوم الممكن بناء على انه يفسر الشئ بالثابت المتقرر فى الخارج ويجعل الثبوت اعم من الوجود حيث يصف به المعدوم الممكن حال عدمه او بما يصح ان يوجد وعلى التقديرين لا يصح اطلاقه على الممتنع فان قيل كيف يصح القول بان الشئ يعم المستحيل فى الخارج عند المعتزلة مع ان الكتب الكلامية مشحونة بان الممتنع فى الخارج منفى لا تقرر له فى الخارج اصلا بالاتفاق والخلاف بيننا وبين المعتزلة ليس الا فى المعدوم الممكن فانه شئ عندهم لا عندنا واما المستحيل فليس شئ اتفاقا قلنا ذلك الخلاف ليس نزاعا لفظيا متعلقا بلفظ الشئ هل يصح اطلاقه على المعدوم الممكن ام لا بل هو نزاع معنوى متعلق بالشيئية بمعنى التقرر والثبوت فى الخارج على معنى ان المعدوم الممكن هل يصح ان يوصف بالشيئية بالمعنى المذكور ام لا فذهبت المعتزلة الى جوازه والاشاعرة والحكماء الى عدم جوازه بخلاف المذكور ههنا فانه بحث لغوى متعلق باطلاق اللفظ ومرجعه الى النقل والسماع عن اهل اللغة ولا منافاة بين القول بصحة اطلاق لفظ الشئ على المستحيلات بحسب الوضع اللغوى وبين القول باختصاص الشيئية بمعنى التقرر والتميز فى الخارج بالمعدوم الممكن والموجود الخارجى واستدل على اختصاص لفظ الشئ بالموجود بانه فى الاصل مصدر شاء الا انه ندر استعماله فى المعنى المصدرى النسبى بان غلب استعماله فى الذوات القائمة اما لكونها شائية او مشيئة فعلى الاول يكون المصدر بمعنى الفاعل وعلى الثانى بمعنى المفعول وعلى التقديرين يكون ما اطلق عليه لفظ الشئ موجودا اما على الاول فلان ما قامت به المشية يجب ان يكون موجودا واما على الثانى فلان ما شئ وان كان اعم مما شئ عدمه ووجوده بناء على ان طرف العدم من الممكن قد تتعلق به المشية كما فى اعدام الموجود فلا يلزم من كون الشئ بمعنى المشئ كونه موجودا المراد بالشئ المشئ وجوده وقرينة التقييد كون مشية الموجود اكمل بالنسبة الى مشية العدم واللفظ اذا اطلق ينصرف الى اكمل محمولاته وهو الذى يتبادر الذهن اليه كما ان نفس المشية اذا اطلقت تنصرف الى المشية الكاملة وهى مشية الله تعالى فلذلك جعل المصنف مشئ وجوده بمعنى ما شاء الله وجوده حيث قال وما شاء الله وجوده فهو موجود فى الجملة اى فى زمان من الازمنة واراد به دفع ما يقال كون الشئ مشئ وجوده لا يقتضى كونه موجودا بالفعل فالشئ حينئذ يتناول المعدوم وهو عين مذهب المعتزلة فلما حمل المشية على مشية الله تعالى سقط ذلك لامتناع تخلف مراده تعالى عن مشيته ما شاء الله كان فى الوقت الذى تعلقت المشية بكونه فيه فثبت ان الشئ بمعنى ما شاء الله وجوده موجود فى الجملة قيل عليه ان قوله فى الجملة يشير الى جواز اطلاق الشئ على المعدوم الذى سيوجد فلا يكون الشئ مساويا للموجود بل اعم منه وهو عين ما ذهب اليه المعتزلة فاللازم غير مطلوب والمطلوب غير لازم واجيب بان مراد المص بيان لفظ الشئ منقول من المعنى المصدرى الى كل واحد من الموجود الممكن الذى شاء الله وجوده والموجود الذى من شانه ان يشاء واجبا كان او ممكنا بالاشتراك اللفظى بدلالة الاستعمال كما فى القرء المشترك بين الحيض والطهر فان اللفظ اذا استعمل فى معنيين معا على البدل من غير ترجيح يحكم بكونه

مشتركا بينهما وقوله اطلق بمعنى شاء تارة وبمعنى مشيء اخرى اراد به بيان المناسبة بين المنقول عنه وبين المنقول اليه لا بيان المنقول
اليه وبيان ما يصح اطلاق لفظ الشيء عليه حتى يرد ان يقال اللازم صحة اطلاق لفظ الشيء على المعدوم الذي سيوجد وهو غير
مطلوب به قوله وعليه اي وعلى الطلاق لفظ الشيء بمعنى مشيء وجوده قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير وقوله ان الله خالق كل شيء فلا تكر
يبقى قوله كل شيء في الايتين على عمومه استغراقه ولا يحتاج الى اخراج الواجب الممتنع منه لان كل واحد من الواجب والممتنع الى استغراقه
ليس بداخل في معنى المشيء وجوده فلم يحتج الى استثنائه من ذلك اللفظ المستغرق لافراد مفهومه وهو الموجود الممكن والمثنوية الا انه
يقال هذه هيئة ليس فيها مثنوية ولا ثنيا اي استثناء بخلاف المعتزلة فان المعتزلة فان الشيء عندهم لما كان بحيث يعم الواجب والممكن
فقط وكان بحيث يعم الممتنع ايضا اقتضت الايتان المذكورتان بظاهرهما ان يكون ذات الواجب تعالى شانه قادرا على نفسه بل
على الممتنعات وخالقا لهما واحتاجوا الى تخصيصهما بدليل العقل بالممكن فان تخصيص العام جائز في الجملة وكذا تخصيصه بدليل
العقل وايضا لما قالوا ان افعال العباد ليست بخلق الله تعالى وقدرته بل بخلق العبد وقدرته فان جمهور المعتزلة منعوا ان تتعلق
قدرتان بمقدور واحد بناء على امتناع قدرة غير مؤثرة واجتماع قدرتين على مقدور واحد يستلزم اجتماع مؤثرين على اثر
واحد وذلك مستحيل احتاجوا الى تخصيص في الايتين بالممكن لاخراج مقدور العبد والمخلوق بقدرته فانه لما لم يكن ان تتعلق به
قدرة الله تعالى عندهم كان ذلك في حكم المستحيل بالنسبة اليه تعالى لعدم امكان تعلق قدرته به قال الشريف المحقق رحمه الله
تعالى قوله واما الفعل بين قادرين فمختلف فيه اي هل يمكن ان تتعلق قدرتان معا بمقدور واحد اولا فان امكن كان مقدور
غيره تعالى مقدورا له ايضا ودخلا في حكم الاية وان لم يمكن كان في حكم المستحيل خارجا عن شمول قدرته اياه والمسئلة مستقصاة
في موضعها وقال الامام احتج اصحابنا على ان مقدور الله تعالى بهذه الاية فيلزم ان يكون مقدور العبد مقدورا لله تعالى
انتهى كلامه وذلك مبني على انه لا تاثير لقدرة العبد ايجادا عند الاشاعرة وان جميع الممكنات مستندة الى قدرة الله تعالى ايجادا
الا ان الافعال الاختيارية للعبد قد تعلقت به قدرة الله تعالى ايجادا وقدرة العبد كسبا ولا امتناع فيه وانما الممتنع تعلق
القدرتين ايجادا بمقدور واحد لانه توارد مؤثرين على واحد قوله والقدرة هي التمكن من ايجاد الشيء قيل هذا التفسير لا يتناول
التمكن من اعدامه بعد الوجود وهو معتبر فيه قطعا وكذلك فسرها المتكلمون بالتمكن من ايجاد الشيء واعدامه ولا يتناول ايضا
التمكن من الابقاء لانه غير الايجاد وسيأتي ان الممكن حال بقائه مقدور اللهم الا ان يقال التمكن من الايجاد يستلزم التمكن منهما
استلزاما ظاهرا فلذلك اقتصر على ذكر الايجاد ولزيادة شرفه بالنسبة اليهما وقوله وقيل صفة تقتضي التمكن من ايجاد الشيء يجب
ان يحمل شيء ايضا على التمكن من الايجاد والاعدام قوله وقيل يعني ان القدرة بمعنى الصفة التي يحصل بها التمكن هي قدرة الانسان
وينبغي ان يعم الفعل في قوله بها يتمكن من الفعل للايجاد والاعدام واما قدرة الله تعالى فهي عبارة عن نفي العجز عنه تعالى ولعل
الباعث على جعلها عبارة عنه تعليل الصفات الزائدة او نفيها راسا قوله والقادر هو الذي ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل
هذا التعبير احسن مما قيل وان يشاء ترك لان ظاهره يقتضي ان يكون العدم الاصلي متعلق المشيئة وليس كذلك كما تقرر في موضعه
ثم ان كل واحد من الفعل وعدمه اعم من الايجاد والاعدام ومعنى العبارة ان شاء الايجاد او الاعدام فعله وان لم يشأ الايجاد
والاعدام لم يفعله فمعنى كونه قادرا على الموجود حال وجوده انه ان شاء عدمه اعدمه وان لم يشأ عدمه لم يعدمه ومعنى
كونه قادرا على المعدوم حال عدمه انه ان شاء وجوده اوجده وان لم يشأ وجوده لم يوجده قوله والقدير الفعال لما يشاء اي
على الوجه الذي يشاؤه على ما يشاؤه عليه من الوجوه المختلفة وهذا التفسير مبني على ما مر من ان صيغة الفعيل للمبالغة كالرحيم
والعليم فيكون قديرا ابلغ من قادر كما نقل عن الزجاج وعن الهروي انهما بمعنى قوله ولذلك اي ولاعتبار المبالغة والعموم
بالنسبة الى كل ما يشاؤه من مفهوم القدير قلما يوصف به غير الباري تعالى فانه لا احد غير الله تعالى يوصف بالقدرة من
وجه الاول ويصح ان يوصف بالعجز من جهة اخر ونقل الفاضل الطيبي عن الراغب اذا وصف بها الانسان فاسم لهيئة له بها
يتمكن من فعل شيء ما واذا وصف الله تعالى بها فنفي للعجز عنه راسا ومحال ان يوصف غير الله تعالى بالقدرة المطلقة وان
اطلق عليه بل حقه ان يقال قادر على كذا ومتى قيل هو قادر فعلى سبيل معنى التقييد والقدير هو الفاعل لما يشاء على قدر
ما تقتضيه الحكمة لا زائدا عليه ولا ناقصا عنه ولهذا لا يوصف به الا الله انتهى كلامه قوله واشتقاق القدرة من القدر يعني

ان القدرة بمعنى التمكن من التاثير والقوة عليه ماخوذ من القدر لان الاثر المقدور يكون على مقدار تمكن القادر وقوته او على
مقدار ما تقتضيه مشيئته وارادته او على مقدار ما تقتضيه الحكمة كما مر انفا وهو مراد صاحب الكشاف بقوله انه مشتق من التقدير
يعني ان بينهما تناسبا في المعنى فان القدرة بمعنى ايقاع الفعل على مقدار او على مقدار ما تقتضيه مشيئته او حكمته مستلزم لتقديره
قوله وفيه دليل اي وفي قوله تعالى ان الله على كل شيء قدير دليل على المطالب الثلاثة فان قوله لانه شيء وكل شيء مقدور بيان
لوجه دلالته على كل واحد منها على سبيل البدل فان كل واحد من المحدث حال حدوثه والممكن حال بقائه ومقدور العبد شيء وكل شيء (اي قال في البيضاوي)
مقدور لله تعالى بهذه الاية فينتج ان كلا منها مقدور لله تعالى وما يقال من الحادث حال حدوثه موجود لا محالة وكذلك الممكن
حال بقائه فكيف يكونان مقدورين وتعلق القدرة للموجود وتحصيل الحاصل وهو محال فان القدرة هي الصفة المؤثرة على وفق
الارادة وتاثيرها الايجاد وايجاد الموجود محال فجوابه ما مر من ان المحال ايجاد الموجود بوجود سابق وهو غير لازم لان وجود
المحدث حال حدوثه هو الوجود الحاصل له بهذا الايجاد لا وجود سابق عليه وكذا وجود الباقي في حال بقائه فكما ان اصل وجود
الحاصل له في اول زمان حدوثه فائض عليه من المؤثر الحقيقي فكذا دوام وجوده وبقاؤه فيما بعده من الازمنة حاصل له بايجاد
الفاعل ايضا في اي حين انقطع استفادته الوجود منه يصير معدوما فالممكن في كل زمان من ازمنة وجوده موجود بوجود
فائض عليه في ذلك الزمان من الموجود فاللازم من كون الممكن حال بقائه مقدورا كونه تعالى موجدا له بوجود هو اثر ذلك
الايجاد قيل الظاهر ان اقحام لفظ الممكن وعدم الاكتفاء بان يقول وفيه دليل على ان الحادث حال حدوثه وبقائه مقدور لان
ذلك اشارة الى ان صفاته تعالى فان بقاءها ممكنات مقدورة له تعالى بمعنى ان شاء اوجدها وان شاء لم يوجدها وان
اكتفى بذلك لم يفهم كونها مقدورة حال بقائها لانها ليست بمحدثات بل قديمات فاورد لفظ الممكن لانه اعم من الحادث ثم
قيل لكن كونها مقدورات في غاية الاشكال لما تقرر ان اثر المختار لا يكون الا حادثا ولذا اضطروا الى القول بكونه تعالى موجبا
بالذات في حق الصفات انتهى كلامه كون الصفات مقدورة بمعنى ان الذات ان شاء اوجدها وان لم يشأ لم يوجدها لا
ينافي كون الذات موجبا بالذات في حق صفاتها وانما ينافيه ان لو كانت مقدورة بالمعنى المستلزم لكون موجدها فاعلا مختارا
وهو ان تكون القدرة عن كون الفاعل بحيث يصح منه ايجاد المقدور وتركه ان لا يكون شيء منهما لازما لذاته فان القادر بهذا
المعنى هو القابل للموجب بالذات لا القادر بالمعنى الذي فسره المص به انفا وهو قوله القادر هو الذي ان شاء فعل وان لم
يشأ لم يفعل وفي شرح المقاصد وما ثبت من كون الواجب مختارا لا موجبا انما هو في غير صفاته واما اسناد الصفات عند
من يثبتها فليس الا بطريق الايجاب وكذا قولهم علة الاحتياج الى المؤثر هو الحدوث دون الامكان ينبغي ان يخص بغير صفاته انتهى
وقول المعتزلة ان مقدور العبد وهو فعله الاختياري لو كان مقدورا لله تعالى لزم الاجتماع مؤثرين مستقلين على
اثر واحد وقد ثبت استحالته فجوابه انا نقول لا تاثير لقدرة العبد في وجوده بل في مباشرته حصول اسبابه والمؤثر
في وجوده انما هو قدرة الله تعالى وقدرة العبد انما تتعلق به كسبا لا ايجادا ولا استحالة في اجتماع قدرتي الايجاد والكسب
وانما الممتنع ان تتعلق به قدرتان ايجادا قوله والظاهر ان التمثيلين وهما قوله تعالى مثلهم كمثل الذي استوقد نارا وقوله
او كصيب الى اخره واختار كونهما من جملة التمثيلات المركبة دون المفرقة التي يتكلف فيها لواحد واحد من الاشياء المشبهة شيء
يقدر شبهه به كما قال صاحب الكشاف انه الصحيح الذي عليه علماء البيان وانه القول الفحل والمذهب الجزل وقد ذكرنا ما
يتعلق بهذا الموضع في قول المص والاية مثل ضربه الله لمن اتاه ضربا من الهدى فاضاعه وقال الفاضل التفتازاني فان قلت
لم كان هذا هو القول الفحل والمذهب الجزل قلت لانه يحصل في النفس من هيئة المركبات ما لا يحصل من تصور المفردات وان
شئت فتامل حال من اخذتهم السماء بانتاج المطر المتتابع مع تكاثف ظلمة الليل وتواعد الرعد القاصف والبرق الخاطف و
الصاعقة المحرقة وهم في اثناء ذلك اضطراب خوف الهلاك اين ذلك من تشبيه الدين بالمطر والشبهة بالظلمة والوعيد بالرعد
والبرق ومن يضمن الافادة هذا التشبيه المفرق اما افادة تشبيه الهيئة المذكورة قوله فان تشبيه حال اليهود في جهلهم بما معهم
من التورية بحال الحمار في جهله بما يحمل من اسفار الحكمة فقد روعي في جانب المشبه به حمل الحمار وهو المحمول هو الاسفار التي هي
اوعية العلوم والحكم وكون الحمار جاهلا بما في الاسفار التي يحملها وكذا روعي في جانب المشبه حملهم التورية وكون المحمول

السفر الالهى الذى فيه تفصيل كل شئ وكونهم جاهلين بما فيه من حيث انهم لم يعملوا بما فيه وقد تقرر ان من يعلم بعلمه هو و
الجاهل سواء وجه الشبه بين هاتين الهيئتين هو حرمان الانتفاع بابلغ نافع مع تحمل التعب فى استصحابه قوله والغرض منهما
الحكمة والمصلحة المترتبة عليهما لان افعاله تعالى ليست معللة بالاغراض عند اهل السنة والغرض من التشبيه قد يعود الى المشبه
به وهو ايهام ان المشبه به اتم من المشبه فى وجه الشبه كما فى قوله وبدى الصباح كان غرته وجه الخليفة حين يمتدح فانه قصد
ايهام ان وجه الخليفة اتم من الصباح فى الوضوح والضيا او بيان الاهتمام بالمشبه به كتشبيه الجايع وجها كالبدر فى استدارة
والاشراق بالرغيف الا ان الغالب انه يعود الى المشبه به كبيان ان المشبه امر ممكن غير مستبعد بحث يدعى امتناعه كما فى قوله
وان افق الانام وانت منهم فان المسك بعض دم الغزال تشبه حال الممدوح فى تفوقه على بنى نوعه بحيث خرج من عدادهم بحال
المسك بيانا لامكانه وكبيان حال المشبه بانه على اى وصف من الاوصاف كما فى تشبيه ثوب باخر فى السواد وكبيان مقدار
حاله فى القوة والضعف كتشبيه الثوب الاسود فى الغراب فى شدته وكتقرير حال المشبه فى نفس السامع كما فى تشبيه من لا يحصل
من سعيه طايل بمن يرقم على الماء فان تشبيه المعقول الذى هو عدم ترتب الفائدة على سعيه بالمحسوس الذى هو الرقم على الماء يقرر
المعقول فى نفس السامع ويقوى شانه فبين المص ان الغرض من التمثيلين عايد الى المشبه وهو حال المنافقين من وقوعهم فى
حيرة ظلمة النفاق والتذبذب بين الفريقين وشدة سخط الله تعالى وعقابه السرمدى بعد ما انتفعوا قليلا بالكلمة الجارية
على السنتهم واظهارا للايمان وهذه الحال امر معقول فقررت فى نفس السامع تشبيهها بحال يكابدها من طفيت ناره بعد
ايقادها فى ظلمة الليل وبحال من اخذه المطر فى ليلة مظلمة والمكابدة مقاساة الشدة والتعب بحيث يحصل المها الى الكبد يقال
كابدت الامر اى قاسيت شدته قيل قوله من الحيرة للحال المشبه للمنافقين فى التمثيل الاول وقوله وشدة حالهم المشبه فى التمثيل
الثانى ولا حاجة الى هذا التخصيص فان مجموع الحيرة والشدة هو الحالة المشبهة لهم فى كل واحد من التمثيلين قوله بما يكابد متعلق
بقوله تمثيل ومن انطفات مفعول يكابد يعنى ان الغرض تمثيل حالهم بالحال التى يكابدها ويقاسى من انطفات ناره وقوله او
بحال عطف على قوله بما يكابد واما وجه الشبه فى التمثيلين فهو الهيئة المنتزعة من الحيرة والشدايد الحاصلة لقوم المستمرة
فهم بحيث لا يرجعون انكشافها وحصول الروح بعدها بعد ظهور ما هو نافع عندهم مدة قليلة وانتفاعهم به زمانا
يسيرا قوله من اخذته السماء احاط به السحاب وغلب عليه المطر قوله من قبيل التمثيل المفرد وهو الذى سماه اهل البيان التشبيه
الفرق اى تشبيه المفردات المقابل للتشبيه ومثل تشبيه المفرق بقوله تعالى فى سورة الملائكة وما يستوى الاعمى والبصير ولا الظلمات
ولا النور ولا الظل ولا الحرور وما يستوى الاحياء ولا الاموات فانه من قبيل تشبيه المفردات بالمفردات حيث شبه الجاهل
المسمى بالاعمى والعالم الذى يعمل الصالحات بالبصير وكما شبه الجاهل والعالم بالاعمى والبصير عقبه بتشبيه الباطل الذى
عليه الجاهل بالظلمات وتشبيه الحق الذى عليه المومن المطيع بالنور وتشبيه ما يودى اليه الحق من الثواب وتشبيه ما يودى
اليه الباطل من العقاب بالحرور وهو شدة حر الشمس وبتشبيه من اعتقد الحق ودخل فى دين الاسلام بالاحياء ومن اصر
على الكفر ولم يدخل فيه بالاموات والواو العاطفة التى بين الضدين لجمع الوتر بالوتر والدلالة على نفى المساواة بينهما والتى
هى بين مجموع الضدين المذكورين ومجموع الضدين المذكورين بعدهما لضم الشفع الى الشفع وجمعهما فى حكم عدم الاستواء قال
المحقق ان الشريف والتفتازانى كلمة فى قوله تعالى ولا الظلمات ولا الظل مذكرة للنفى موكدة كما فى قولك ما جاءنى زيد ولا عمرو
اما كلمة لا فى قوله ولا النور ولا الحرور ولا الاموات فليس كذلك اذ لا يصح ان يقدر بعدها ذلك الفعل المنفى اعنى يستوى فلا يقال
ولا يستوى النور لان فاعله مجموع هذين المتقابلين لا كل واحد منهما فهى زائدة محضة وقد يقال نفى الاستواء من كل منهما مقيسا
الى الاخر كانه قيل ولا يستوى الظلمات مع النور ولا النور مع الظلمات رطبا ويابسا حال من قلوب الطير والعامل فيها ما فى كان
من معنى المشابهة كانه قيل شابهت هى العناب والحشف البالى رطبا بعضها ويابسا بعضها وكذا قوله لدى وكرها فانه حال ايضا
اى كائنة عند موضع فرخها وهو ايضا من قبيل التشبيه المفرق شبه الرطب بالعناب واليابس بالحشف البالى وهو اردى التمر
اليابس يصف العقاب بكثرة اصطيادها الطيور مع انها لا تاكل قلوبها فان من خواص العقاب ان لا تاكل قلب الطير قوله بان تشبه
فى الاول متعلق بالجعل المذكور فى قوله ويمكن جعلهما من قبيل التمثيل المفرد وقوله فى الاول اى فى التمثيل الاول قوله واظهارهم

عطف

عطف على قوله ذوات المنافقين وقوله باستيقاد النار عطف على قوله بالمستوقدين والباء فى قوله باهلاكهم وبافشاء حالهم
سببية متعلقة بقوله وزوال ذلك وقوله باطفاء نارهم متعلق بتشبيه المقدر قال الشيرازى للمستوقد ثلاث حالات الاستيقاد
ثم اضاءة النار ما حوله ثم انطفاؤها وبقاؤه فى الظلمة والحيرة ابدا فكذا للمنافقين ثلاث حالات بازاء الاستيقاد اظهار
الايمان وبازاء الاضاءة الانتفاع باظهار الايمان وبازاء الانطفاء انقطاع الانتفاع بما اظهره وبقاؤه فى الحيرة والحسرة
ابدا فكما ان المستوقد للنار يستضئ ما حوله ثم تخمد كذلك المنافق يظهر الايمان وينتفع به ثم ينقطع عنه الانتفاع انتهى و
زاد المص فى التمثيل الاول ذوات المنافقين وشبهها بذوات المستوقدين كما تعرض فى التمثيل الثانى لانفس المنافقين وتشبيهها
باصحاب الصيب عملا بمقتضى التشبيه على المفرق فان حقه ان يتكلف بازاء كل فرد من المفردات المذكور فى احد الطرفين مفرد فى
الطرف الاخر شبه احدهما بالاخر فتحققت فى كل واحد من الطرفين اربع مفردات اعتبرت المشابهة بينها وبين المفردات الاربع
المتحققة فى الطرف الاخر ووجه الشبه بين كل مفرد وما بازائه فى الطرف الاخر ظاهر للتامل قوله وفى الثانى عطف على قوله فى
الاول اى وبانه تشبه فى التمثيل الثانى انفسهم باصحاب الصيب وقوله وايمانهم عطف على انفسهم وقوله بصيب عطف على قوله
باصحاب الصيب وتشبيه الايمان المخالط بالكفر والخداع بالصيب المذكور يتضمن تشبيه الكفر والخداع بما فى الصيب من الظلمات
والرعد والبرق وقوله ونفاقهم عطف ايضا على انفسهم وحذرا مفعول له لنفاقهم والنكاية فى الاعداء اصابتهم بعقوبة من
نحو القتل والجرح والمولم قولوا وما يطرقون عطف على نكايات والطروق فى الاصل الاتيان ليلا ويستعمل فى مطلق الاتيان و
بالبلاء والمعنى وحذرا عما ياتى فيه المومنون من سوى المنافقين من الكفرة الماحضين من مصايب الاذلال والاهلاك وقوله
بجعل الاصابع عطف على قوله باصحاب الصيب اى وبان تشبه نفاقهم المعلل بما ذكر بجعل الاصابع فى الاذان وقوله من حيث انه
الى اخره اشارة الى وجه الشبه المشترك بين الطرفين فانه كما لا يرد جعل الاصابع فى الاذان المحذور منه وهو الموت المقدر
بالصاعقة فلذلك لا يرد نفاقهم حذرا عن النكاية ما خافوا منه من نكاية المومنين فكان كل واحد منهما حيلة لا تقع فى
رد ما قدره الله تعالى قوله وتحيرهم وجهلهم معطوفان ايضا على انفسهم والضمير المجرور فيهما للمنافقين وقوله بانهم كلما
صادفوا الاتجيان عطف على اصحاب الصيب والضمير المنصوب فى بانهم والمرفوع فى صادفوا لاصحاب الصيب والحقة اللمعان
والانتهاز الاغتنام وهو متعد الى واحد فقوله فرصة حال من المفعول والحراك الحركة قوله وقيل شبه الايمان قيل القائل
الراغب الاصفهانى وهذا ايضا مبنى على جعل التمثيل الثانى من قبيل التمثيل المفرد فيجب ان يعتبر ههنا ايضا تشبيه انفسهم
باصحاب الصيب الذى شبه به الايمان ونحوه ولما اعتبر فى جانب المشبه الصيب الحقيقى الذى هو المطر والسحاب الحاصل لاصحابه
لابد ان يعتبر بازائه فى جانب المشبه شئ يشبه بذلك ويكون حاصلا للمنافقين حتى يكونوا بذلك كاصحاب الصيب الحقيقى
كما اعتبر ذلك فى الوجه الاول وهو ايمانهم المخالط بالكفر والخداع وشبه بصيب فيه ظلمات ورعد وبرق بعد ما اعتبر حصوله
لهم واختصاصه بهم والشئ المشبه بالصيب الحقيقى فى هذا الوجه هو مجرد الايمان والقران وسائر المعارف مع قطع النظر
عن حصوله لهم كما يدل عليه قوله شبه الايمان الى اخره من غير اضافة شئ منها اليهم ثم انهم مع ذلك شبهوا باصحاب الصيب
وذلك يستلزم اضافة الاشياء المذكورة اليهم والوجه فى ذلك انه نظر اولا الى حصول تلك الاشياء لهم فى نفس الامر وثانيا
نظر الى ما بينهم من ادنى الملابسة وهو كونهم فى زمان ظهورها واشراق انوارها فاعتبر اضافتها اليهم ذلك قوله وما ارتبكت
وما ارتبكت وشبه ما اختلطت بالمذكورات من الايمان وغيره عطف على قوله الايمان يقال ركبت الشئ فارتبك اى
خلطته فاختلط وهو من باب نصر قوله من شبه الطايفة المبطلة بيان ما دونها اى عندها قوله وشبه ما فيها من الوعد
والوعيد بالرعد اما مشابهة فلكونه مبشرا بالغيث الذى هو من اثار الرحمة ومشابهة الوعيد به لكونه منذرا بالصاعقة التى
هى من اثار القهر والنقمة قوله وتصامهم اى عدم اصغائهم وهو بيان ما فى جانب المنافقين بازاء جعل اصحاب الصيب
اصابعهم فى اذانهم قيل لم يتعرض المص ولا الراغب لما يشبه من احوال المنافقين بما يستفاد من قوله يكاد البرق يخطف ابصارهم
ويمكن ان يقال شبه فرب صرف الايات الباهرة انظارهم عما كانوا يبصرونها اليه من حطام الدنيا وسائر الاباطيل بخطف
البرق اللامع ابصارهم قوله وهو اى عدم خلاصهم من الصواعق معنى قوله والله محيط بالكافرين والاهتزاز حركة النشاة

والرعد والرشد خلاف الغي والغي الضلال والخيبة والمراد به ههنا ما هو خلاف الخيبة وهو عدم النيل بما يطلبه اي وشبه
ارتباحهم وخفتهم من الظفر بما يطلبونه في انفسهم او من العطاء والصلة التي ترتفع اليها ابصارهم فان مطمح نظرهم من
النفاق مراعاة الحظوظ العاجلة قوله بالحالة التي اخره متعلق بمحذوف وهو مفعول ثان لجعل اي ولو شاء الله لجعلهم ملتبسين
بالحالة التي يجعلونها لانفسهم فانهم جعلوا انفسهم فاقدي الحواس بان عطلوها ولم ينتفعوا بها وصرفوها الى غير ما خلقت
لاجله فناسب بمقتضى عدل الله تعالى ان يذهب حواسهم حقيقة حيث لم يعرفوا قدرها ولم يشكروا عليها لكنه تعالى لم يذهب بها
لعدم تعلق مشيته باذهابها لحكمة لا يعلمها الا هو كما ان المناسب لقوة قصيف الرعد ووميض البرق ذهاب اسماع اصحاب
الصيب وابصارهم لكنهما لم يذهبا لعدم تعلق مشية الله تعالى بذلك والحاصل انه كما تحقق في جانب المشبه به اسباب ذهاب
السمع والابصار ومع ذلك لم يذهبا لعدم تعلق المشية به فكذلك في جانب المشبه فذكر قوله ولو شاء الله لذهب الى اخره
في جانب المشبه به يكون تنبيها على ان الامر كذلك في جانب المشبه قوله لما عدد فرق المكلفين وهي فرقة المؤمنين المخلصين في
ايمانهم وفرقة الكافرين المجاهرين في كفرهم وفرقة المنافقين المداهنين في نفاقهم عددها الله تعالى من لدن قوله للمتقين
الذين يؤمنون بالغيب الى هنا وخواص فرقة المؤمنين الايمان بالغيب والتقوى والكون على الهدى وخواص فرقة الكافرين
الكفر والاصرار عليه والختم وغشاوة التعامي وخواص فرقة المنافقين اظهار الايمان والخداع ومرض القلب واختلاف المقالة
عند لقاء المحقين والمبطلين ونحو ذلك وذكر مصارف امور المؤمنين اي مرجعها ومنقلبها وهي سعادة الدارين بقوله اولئك
على هدى من ربهم واولئك هم المفلحون ومرجع امور الكافرين والمنافقين شقاوة الدارين وذكر مرجع امور الكافرين بقوله
ختم الله على قلوبهم الى قوله ولهم عذاب عظيم وذكر مرجع امور المنافقين بقوله ولهم عذاب اليم بما كانوا يكذبون وقوله اولئك
الذين اشتروا الضلالة بالهدى الاية قوله هزا للسامع وتنشيطا له اي تحريكا وجعله ذات نشاط الاصغاء ما يلقى اليه من الكلام
وقوله فانه لا شك ان العدول الى خلاف مقتضى الظاهر ونقل كلام من اسلوب الى اسلوب اخر تحدث نشاطا جديدا للسامع
ويوقظه ايقاظا تاما للاصغاء ذلك الكلام وهذه النكتة فائدة عامة توجد في كل التفات لا سيما اذا كان الالتفات من
الغيبة الى الخطاب كما اذا قلت لصاحبك حاكيا عن ثالث لكما حاضر عندكما ان فلانا من قصته كيت وكيت وقصصت عليه ما فرط
منه ثم خاطبت ذلك الثالث فقلت يا فلان من حقك ان تلزم الطريقة الحميدة في مجاري امورك فهذا الالتفات من الغيبة الى الخطاب
يوجب مزيد تحريك لذلك الثالث وفضل تنبيه واستدعاء منه الى اصغائه الى ارشادك قوله واهتماما بامر العبادة وتفخيما
لشانها بيان للنكتة المختصة بالالتفات الذي في هذا المقام فانها مختصة بامر العبادة ووجه دلالة الالتفات على الاهتمام
والتفخيم المذكورين ان الامور المهمة حقها ان يؤمر بها مواجهة لا بواسطة الرسول قوله وجبر الكلفة العبادة بلذة المخاطبة
يعني ان مضمون هذه الاية وهو التكليف بالعبادة فيه كلفة ومشقة فرفع ملك الملوك تعالى شانه الواسطة من البين وخاطبهم
بذاته ذي الجلال والاكرام لتكون لذة المخاطبة وتعرف المكالمة جبرا للمشقة المتفرعة على التكليف وتحقيقا لها فان المولى اذا اراد
ان يكلف عبده تكليفا شاقا فخاطبه في ذلك من غير واسطة بان قال اريد منك ان تفعل كذا كان اخف عليه واهون من ان
يامره بالواسطة وهو ايضا بيان للنكتة الخاصة للالتفات قوله ويا حرف وضع لنداء البعيد في المفصل يا وايا وهيا النداء
البعيد او من هو بمنزلته من نائم او ساه وقول الداعي يا الله ويا رب مع كونه تعالى اقرب الى كل شخص من حبل وريده فلاستقصاره
لنفسه واستبعاده لها عن مرتبة المدعو تعالى واستبعاد دعائه عن مظان القبول والاستماع لاظهار مزيد الحرص والرغبة
في الاستجابة بالجؤار والتضرع وفي الكافية يا اعم حروف النداء اي ينادى بها القريب والبعيد وقال الرضي الاستراباذي ما ذكره
ابن الحاجب اولى لانها تستعمل في القريب والبعيد على سواء ودعوى المجاز في احدهما خلاف الاصل فهي لطلب الاقبال مطلقا
قوله وقد ينادى بها القريب العظيم الشان تنزيلا لعلو شانه وبعد مرتبة الداعي منزلة بعد المسافة فيكون من قبيل اخراج الكلام
على مقتضى الظاهر وقد ينادى به الغافل السيء الفهم وان كان قريبا تنزيلا لدناءة حاله بسبب غفلته وسوء فهمه منزلة بعد
المسافة ونداء الله تعالى عباده بكلمة يا من هذا القبيل والحاصل انه تعالى منزه عن ان يقرب الى احد من خلقه او تقرب احد اليه
قرب المسافة والمكان ويبعد منه بحسبهما بل قربه تعالى اليهم عبارة عن احاطة علمه اياهم وكونهم مسخرين في قبضة قدرته

مستغرقين في كل لحظة في بحار لطفه وكرمه فاذا استبعد الداعي بقوله يا الله لا يريد بعد المسافة بل بعدا حاصلا من خفضا تجوده
واجابة دعائه اعترافا منه بتقصيره في رعاية ما كلف به واذا استبعد الله تعالى عباده بنحو قوله يا ايها الناس يكون ذلك
لبعد حالهم عن استماع خطابه وفهم معناه والوريد عرقان في جانب العنق مما يلي مقدمه والاضافة في حبل الوريد كالاضافة
في لجين الماء قوله وللاعتناء بالمدعو له علة ثالثة لتنزيل القريب منزلة البعيد والحاصل ان كلمة يا موضوعة لنداء البعيد
وحقيقة فيه ومجاز في نداء القريب تشبيها له بالبعيد اما لكونه عظيم القدر والشان وبعيد المنزلة والمرتبة كقول الداعي
يا رب يا الله هضما لنفسه فانه لما اراد كسر نفسه بعد نفسه عن قرب الله وانما كسر نفسه لحرصه على استجابة دعوته
فانه تعالى يستجيب دعاء من يهضم نفسه ويخضع له وقد تكون العظمة والمرفعة المنزلة في جانب المتكلم كما في نداء الله تعالى
الارض بقوله يا ارض ابلعي ماءك ويا سماء اقلعي اظهارا للعظمة وكبريائه وابداء الشان عزته وتهاونا بالمنادى وتبعيدا
له واما للغفلة وبلادته وكونه بعيدا عن التنبه لما يلقى اليه كفا رمكة على قول من يقول انهم المخاطبون بقوله تعالى يا ايها
الناس اعبدوا ربكم لانه مع كونه قريبا حاضر القلب منقطعا لما يلقى اليه متهالكا على امتثاله ينزل منزلة العبد ويقام
مقام الغافل عنه غير الملاحظة له تنبيها على ان المدعو له امر مطلوب جدا وانه من عظم القدر وعلو الشان الى حيث يستبعد
من المخاطب ان يقوم مقام بما هو حقه من السعي فيه وان بذل وسعه واستفرغ جهده فصار المخاطب بسبب ذلك كانه
غافل عنه غير ملاحظ له فكلمة يا بالنسبة الى القرب المتفطن مجاز في المرتبة الثانية كما في ما نحن بصدده فان الناس وان كانوا
عقلاء متفطنين بما يرد بعد النداء من وجوب العبادة لخالقهم لكنهم نودوا بيا ابرازا لهم في معرض الغافلين من حيث ان
العبادة امر معتنى بشانه ومهتم في نفسه وكان الواجب عليهم ان يقوموا على وظائفها بلا امر وتهديد بحيث لم يأتوا بها
جعلوا كالغافلين فنودوا بذلك تنبيها على ذلك واستعمال يا في القرب الغافل مجاز في الدرجة الاولى وفي القرب الغافل
المتفطن مجاز في الدرجة الثانية قوله وهو اي لفظ يا مع الاسم الذي بعده وهو المنادى جملة مفيدة وكان القياس ان لا يكون
كذلك لما تقرر ان الكلام لا يتاتى من اسم وحرف الا ان حرف النداء لما ناب مناب كاف الخطاب كان مثل يا زيد في معنى ادعوا
زيدا فكان جملة مفيدة لذلك قوله فانهما كمثلين فلا يجوز اجتماعهما وانما قال كمثلين لان يا ليس موضوعا للتعريف حقيقة
ولذا لم تعرف المنادى في قول الاعمى يا رجلا خذ بيدي لانه انما يكون للتعريف اذا قصد به المعين والاعمى لا يقصد
والضمير المستتر في اعطي راجع الى لفظ اي وحكم المنادى منصوب على انه مفعول ثان لاعطي وكذا ضمير عليه وله فانهما
راجعان الى اي وقوله وصفا موضحا حالان من المقصود بالنداء يعني ان كلمة اي وان كانت في الحقيقة وصلة الى نداء المعرف
باللام الا انها لما وليها حرف النداء اعطي لها حكم المنادى حيث بنيت على الضم ثم انها لما قطعت عن الاضافة عادت اسما
مبهما مفتقرا الى ما يوضحها ويزيل ابهامها فلذلك اجرى عليها المقصود بالنداء حال كونه وصفا موضحا لها فانسحب عليه
النداء وبهذا الطريق اتضح المقصود بالنداء فكان قولنا يا ايها الرجل بمنزلة يا رجل ولما ورد ان يقال ان كلمة اي لما اعطي
لها حكم المنادى كان ينبغي ان يعطى لتابعها المفرد وهو المقصود بالنداء حكم تابع المنادى المضموم وهو جواز الرفع
والنصب فيه حملا على لفظ المنادى ومحله فلم التزم رفع المقصود بالنداء اجاب عنه بقوله والتزم رفعه اشعارا بانه المقصود
بالنداء فانه لما التزم فيه ما هو حقه مثل هذا المنادى مع الظاهر جواز الامرين اشهر ذلك بانه هو المقصود بالنداء
واختلاف حركة هذا التابع لحركة المنادى يكون احدهما اعرابية والاخرى بنائية ولا ينافي الاشعار المذكور اتحادهما صورة
ولفظا شيء في شيء بشدة وعنف وذلك اشارة الى ان ما بين الصفة والموصوف ليس موضع تخلل شيء اجنبي وتخصيص
هاء التنبيه بذلك للمناسبة بينها وبين النداء لان النداء ايضا تنبيه وايقاظ للمنادى فصحت مؤكدة للنداء واي اسم حقه
ان يضاف الى متعدد لفظا نحو ايهما وايهم ومعنى نحو اي رجل يأتيني قوله وانما كثر النداء على هذه الطريقة وهي ان يجعل
حرف النداء لفظ يا الموضوعة لنداء البعيد وان يجعل المنادى مبهما موصوفا باسم جنس كشفا وبيانا له وان يقحم هاء
التنبيه زيادة ايقاظ للمنادى لاستقلال النداء على هذه الطريقة باوجه من التاكيد وهي ان اختيار لفظ البعيد في نداء
القريب تؤكد الحث على المدعو له وتقويه وكذلك حرف التنبيه تؤكد معنى حرف النداء وهو تنبيه المنادى وايقاظه وان المجيء

بأي ثم بصفته الموضحة يتضمن امرين كل واحد منهما يفيد تاكيد المنادى وتقريره الاول تكرير ذكر المنادى حيث اولا
مبهما وثانيا مفصلا والثاني تدرج الكلام من الابهام الى التوضيح ومن الاجمال الى التفصيل فانه اكثر تقريرا للمراد واثبت له
في الذهن قوله وكل ما نادى الله له عباده مبتدا وحقيق خبره وقوله من حيث متعلق بقوله حقيق بان ينادى له اى لاجل
ما نادى الله به والضمير المجرور راجع الى كلمة ما وكذا الضمير في قوله انها الا انه انث هذا الضمير لكونه عبارة عن امور
عظام وقوله واكثرهم منصوب عطفا على اسم ان اى ومن حيث ان اكثرهم غافلون عنها وهذه الجملة الكبرى استينافا لبيان
وجه كون الاستقلال با وجه من التاكيد علة موجبة لكثرة الندا على هذه الطريقة في القران العظيم كانه قيل لم كان الاستقلال
المذكور موجبا لكثرة الندا فاجيب بان كل ما نادى الله الى اخره قوله والمجموع واسماؤها الى اخره اراد بالمجموع المحلاة باللام
نحو الرجال والنسا وباسماء المجموع نحو القوم والرهط والناس وذكر في التلويح ان الاصل الراجح في المعرف باللام هو العهد
الخارجي لان حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا وان
العهد الذهني موقوف على وجود قرينة البعضية والاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد في الخارج خصوصا
في الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هي هذا ما عليه المحققون انتهى كلامه واستدل المص
على كونها للعموم بثلاثة اوجه حاصل الاولين الاستعمال وحاصل الثالث الاجماع الوجه الاول صحة الاستثناء منها وقد
تقرر ان الاستثناء منها لا يكون الا من العام لانه يخرج ما لولاه لدخل فلو قلت رأيت الناس كلمة القوم لصح استثناء كل
واحد من الناس والقوم عنهما قال تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك استثنى من الجمع المضاف الى المعرفة
فعلم انه للعموم كالجمع المحلى باللام واعترض في التلويح على هذا الدليل اولا بان صحة الاستثناء موقوفة على العموم فاثبات
العموم بها دور وثانيا بان المستثنى منه قد يكون خاصا اسم عدد مثل عندي عشرة الا واحدا واسم علم مثل كسوت زيدا
الا راسه او غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوما فلا يكون الاستثناء دليل العموم واجيب عن الاول بان العلم بالعموم
ثبت بوقوع الاستثناء في الكلام من غير نكير فيكون الاستدلال بالاستعمال والاجماع وعن الثاني بان المستثنى منه في هذه
الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهي جمع مضاف الى المعرفة اى جميع اجزاء
العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر انتهى كلام التلويح والوجه الثاني انه يصح تاكيدها بما يفيد العموم كقوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون تقريرا ما يفيده المتبوع فلو لم يكن لفظ الملائكة للعموم لما كان قوله كلهم تاكيدا بل تاسيسا والوجه
الثالث استدلال الصحابة بعمومها من غير نكير وفي التوضيح لما وقع الاختلاف بين الصحابة بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم
في امر الخلافة فقال الانصار منا امير ومنكم امير تمسك ابو بكر رض بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم الائمة من قريش ولم
ينكره احد انتهى كلامه يعني ان جمهور الصحابة رض سلموا ان الجمع المعرف باللام وهو لفظ الائمة الواقع في الحديث يفيد
العموم وانعقد عليه اجماعهم قوله فالناس يعم الموجودين الى اخره يعني اذا ثبت بالوجوه المذكورة ان الجموع واسماءها
المحلاة باللام للعموم ثبت عموم لفظ الناس لكونه اسم جمع معرفا باللام للموجودين وقت النزول عموما مستفادا من النظر
الى جانب اللفظ ووضعه للعموم مع قطع النظر عن القراين الخارجية وهي ما تواتر من دينه عليه السلام الى اخره قال الامام
لما ثبت ان قوله يا ايها الناس يتناول جمع الناس الموجودين في ذلك العصر فهل يتناول الذين سيوجدون بعد ذلك ام لا
والاقرب انه لا يتناولهم لان قوله يا ايها الناس مشافهة وخطاب المشافهة مع المعدوم لا يجوز وايضا الذين سيوجدون
بعد ذلك ما كانوا موجودين في تلك الحالة وما لا يكون موجودا لا يكون انسانا وما لا يكون انسانا لا يدخل تحت قوله
يا ايها الناس فان قيل وجب ان لا يتناول شيء من هذه الخطابات الذين وجدوا بعد ذلك الزمان وانه باطل قطعا قلنا
لو لم يوجد دليل منفصل لكان الامر كذلك الا انا اذا عرفنا بالتواتر من دين محمد صلى الله عليه وسلم ان تلك الخطابات ثابتة
في حق من سيوجد بعد ذلك الى قيام الساعة فلهذه الدلالة المنفصلة حكمنا بالعموم انتهى كلامه قوله الا ما خصه الدليل
استثناء من الموجودين ومن سيوجد والمراد بمن خصه الدليل من لا يفهم الخطاب كالصبي والمجنون والمغمى عليه والناسي
ومن لا يقدر على اتيان المامور به او ترك المنهي عنه فحاصل كلامه من قوله لما عدد الله تعالى الفرق الثلاث يسمع منهم

مخاطبا

مخاطبا غيرهم اقبل عليهم بالخطاب على سبيل الالتفات الى هنا ان المخاطبين بقوله تعالى يا ايها الناس يعم جميع الفرق الثلاث
فكانه قيل يا ايها المؤمنون الذين نور قلوبهم بالايمان بالغيب وسائر الاخلاق المرضية فظواهرهم بالعبادات البدنية
والمالية واهتدوا بهدى الكتاب الكامل عاجلا ففازوا بالفلاح اجلا دوموا عليه ما انتم عليه ولا تتوانوا وزيدوا في الشكر
والتقوى لازيدكم في التكريم والافضال ويا ايها الكافرون امتنعوا عن عبادة غير الله تعالى الذي لا يملك نفعا ولا ضرا واشتغلوا
بعبادة ربكم الذي خلقكم واباكم وجعل لكم الارض فراشا والسماء بناء ورزقكم واسبغ نعمه ظاهرة وباطنة بحيث لا تعد
اجناسها فضلا عن افرادها واشخاصها ويا ايها المنافقون اخلصوا العبادة لخالقكم الذي رباكم انعم عليكم وعلى اسلافكم
فاني عالم بما في ضمايركم واسراركم من النفاق والاخلاق وروى عن ابي حنيفة رح انه قال الناس ثلاثة اصناف المؤمن المخلص
في ايمانه والكافر المجاهر في كفره والمنافق المداهن في نفاقه والله تعالى فرض على المؤمن العمل وعلى الكافر الايمان وعلى المنافق
الاخلاص فان صيغة اعبدوا موضوعة لطلب العبادة في المستقبل فان كانت موضوعة لطلب ازديادها والمداومة عليها
والاخلاص فيها ايضا كان استعمالها في هذه المعاني استعمالا للمشترك في معانيه المتعددة جميعا وان كانت مجازا فيما سوى المعنى
الاول يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يصح شيء منهما عند الجمهور واجيب بان اعبدوا مستعمل في طلب العبادة في المستقبل
لكن تلك العبادة من المؤمنين زيادة في عبادتهم ومن الكفار ابتداء عبادة بعد تحصيل ما هو شرط فيها من المعرفة والاقرار لما تقرر
ان الامر بالشيء كالصلوة مثلا امر بما لا بد منه كالوضوء ومن المنافقين الاخلاص فيها بعد الايقان والعرفان وليس شيء من مفهوم
الزيادة وابتداء الاحداث وتحصيل الشرائط والاخلاص داخلا في مفهوم اعبدوا بل خارج عنه يفهم من القراين فلا جمع بين
المعنيين او اكثر بل استعمال اللفظ في القدر المشترك بينهما فان المطلوب من اصناف الناس انما هو حقيقة العبادة المشترك بين
احداثها والاخلاص فيها والمداومة عليها وهي افراد لتلك الحقيقة واستعمال في افراد معناه لا يكون استعمالا له في معنييه فليس
هناك اشتراك ولا مجاز كما اذا قلت للساكن والمتحرك تحرك طالبا للحركة منهما يكون المطلوب من الساكن ابتداء الحركة ومن المتحرك
ازديادها والمداومة عليها الا ان الحركة بعد السكون احداث وبعد الحركة دوام قوله وما روى عن علقمة والحسن جواب عما يقال
من ان ما ذكرت من الدليل الدال على ان الناس يعم الفرق الثلاث من الموجودين وقت النزول وممن سيوجد معارض بقول
التابعين علقمة والحسن البصري رح ان كل شيء اى كل خطاب وحكم نزل فيه يا ايها الناس مكي فانه يدل على تخصيص
الناس بالكفار لكنا نمنع علته واشار الى الجواب بقوله ان صح رفعه اى لا نسلم اولا انه مرفوع الى النبي صلى الله عليه وسلم بل
هو موقوف على التابعين المذكورين ولو سلم رفعه اليه صلى الله عليه وسلم ولا نسلم انه يوجب تخصيص الناس بالكفار فان كونه
مكيا لا يوجب كون الخطاب متوجها الى من في مكة من الكفار فقط لان اهل مكة ليسوا بمشركين جميعا بل منهم من هو مؤمن خالص
واعترض على ما روى ايضا بان سورة البقرة مدنية فكيف تكون هذه الاية مكية واجيب بان ذلك انما يرد ان لو قيل ان هذه
الاية مكية ولم يقل كذلك بل قيل ان كل شيء اى كل حكم وخطاب نزل فيه يا ايها الناس فذلك الشيء مكي وهو لا يستلزم ان يكون
الاية مكية لكن المشهور ان المكية والمدنية من صفات الاي لا من صفات ما نزل فيه الاي قوله ولا امرهم بالعبادة جواب عما
عسى يقال من ان ما روى يدل على ان الكفار مكلفون بفروع الايمان من الصوم والصلوة وسائر انواع العبادة حال كفرهم
وليس كذلك بالاتفاق بين الشافعية والحنفية كما اتفقوا على ان لا قضاء عليهم بعد الايمان وعلى انهم يؤاخذون بترك اعتقاد
الوجوب في العبادات وانما الخلاف في انهم هل يعذبون بترك العبادات كما يعذبون بترك الاصول ام لا فاختار الشافعية الاول
والحنفية الثاني كذا في حواشي الفاضل خسرو رح والوجه في دلالة ما روى على كون الكفار مكلفين بالعبادة حال كفرهم انه
يدل على ان الخطاب في هذه الاية لكونه مصدرا بيا ايها الناس متوجه الى مشركي مكة فيكون المراد بالناس المامورين بالعبادة
هؤلاء المشركين فيلزم كونهم مكلفين بها حال شركهم ويرد هذا القول على تقدير ان يكون الخطاب عاما للفرق المكلفين ايضا
والجواب واحد وهو ان المطلوب من الكفار ليس احداث العبادة حال كفرهم حتى يقال احداثها مع فقد شرطها الذي هو الايمان
ممتنع فلا يدخل في وسع العبد ولا يكلف الله نفسا الا وسعها بل المطلوب منهم احداثها بعد تحصيل شرطها كانه قيل لهم حصلوا
اولا شرطها ثم ايتوا بها فان الامر بالشيء يتضمن الامر بالاتيان بما يتوقف عليه ايضا كما اذا امر المحدث بالصلوة كان

فى ضمنه امر بالتوضى ايضا ضرورة ان وجوب الشئ يوجب وجوب ما لايتم الا به ولا استحالة فى ذلك وانما المستحيل ان يومر
بايقاع العبادة حال انتفاء شرائطها فان قيل التصديق اصل العبادات كلها فلو وجب لوجوبها لانقلب الاصل تبعا اجيب
عنه بالاصالة بحسب الصحة لا ينافى التبعية فى الوجوب على انه قد اوجب اشياء استقلالا بدلائل اخر والجمع بينهما اكد فى ايجابه
وادرج المصنف فى ضمن الوجوب عن القول المذكور جواب سؤالين اخرين السؤال الاول ان قوله ولا امرهم بالعبادة يفهم منه
ان الكفار لا يؤمرون بها والمفهوم من قوله فلا يوجب تخصيصه بالكفار انهم يؤمرون بها كالمؤمنين وبينهما تناف وجوابه
انهم غير مامورين بها حال انتفاء شرط صحتها بل هم مامورون فى الحال بالشروع فى العبادة لا فى الحال بل بعد الايمان بما يجب
تقديمه فلا تنافى بين العبادتين والسؤال الثانى ما مر تقريره من ان خطاب اعبدوا على تقدير عمومه لفرق المكلفين يلزم اما
عموم المشترك وعموم المجاز لان العبادة التى امرها كل فريق غير العبادة التى امرها الفرق الباقية وقد استعمل لفظ اعبدوا فى المعانى
المختلفة للفظ العبادة وظاهر ان احداث العبادة فى المستقبل معنى حقيقى له وان كانت المعانى الاخر ايضا كذلك يلزم الامر الاول
والا يلزم الامر الثانى وجوابه ان المامور به هو القدر المشترك بين تلك المعانى وليس له معان متعددة حتى يلزم احد المحذورين
بل معنى واحد هو القدر المشترك بين افراده قوله وانما قال ربكم تنبيها على ان الموجب للعبادة هى الربية اى الربوبية وفى بعض
النسخ هى التربية ووجه التنبيه على ما ذكر ما اشتهر من ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعلية له قيل كون موجب العبادة هى
التربية والانعام انما هو بالنسبة الى من يكون نظره اولا وبالذات الى النعمة ومنها الى المنعم واما من ترقى امره حتى يكون نظره
اولا وبالذات الى المنعم ومنه الى النعم فالموجب للعبادة بالنسبة ولهذا السر ذكر مع الناس الرب ومع المؤمنين الله قال الله تعالى
يا ايها الناس اتقوا ربكم ويا ايها الذين امنوا اتقوا الله ونعم القول ما قال الامام قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا امر للكل بالعبادة
الا ان الحق انه لا يفيد امر الكل بكل عبادة وعلله بما محصوله ان الامر بالشئ لا يقتضى عموم المامور به لجميع انواعه وافراده
فمن اتى باى فرد منه فقد امتثل الامر وخرج عن العهدة ثم قال فان اردنا ان نجعله دالا على العموم نقول الامر بالعبادة لابد
وان يكون لاجل كونها عبادة لان ترتب الحكم على الوصف مشعر بعلية الوصف لاسيما اذا كان الوصف مناسبا للحكم وههنا
كون العبادة لكونها عبادة عن تعظيم الله تعالى واظهار الخضوع له مناسب للعقول لان يؤمر بها واذا ثبت ان كونها عبادة
علة للامر بها فيجب فى كل عبادة ان تكون مامورا بها لانه اينما حصلت فى العلة وجب حصول الحكم لا محالة انتهى كلامه فظهر
منه ان نفس العبادة من حيث هى عبادة مع قطع النظر عن تربية المعبود وانعامه يكون سببا باعثا للعباد على الاتيان قوله
صفة جرت عليه اسم الموصول ههنا وان جاز ان يكون منصوب المحل على انه صفة ربكم القطع ايضا الا انه المصنف اختار كونه
منصوب المحل على انه صفة لربكم ثم انه لما اختار كون الخطاب عاما لجميع فرق الناس الا ما خصه الدليل جعله هذه الصفة للمدح
والتعظيم لا للتقييد والتخصيص لان حملها على التقييد انما يصح اذا كان الموصوف محتملا لغير ذلك القيد ولفظ الرب لا يحتمل له غير
الرب الحقيقى بالنسبة الى جميع الفرق فان من يعتقد الجميع ربوبية ويتفقون عليه هو الله تعالى وحده قال المولى التفتازانى
لا خفاء فى ان قولنا للعبيد عظموا سيدكم امر لهم بتعظيم من يعتقدون ان سيدهم فقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم ان كان
خطابا لجميع الفرق فالمراد بربكم هو الله تعالى لانه المتفق على الربوبية فيما بينهم فيكون الذى خلقكم صفة مادحة وان كان خطابا
للمشركين فيحتمل ان يكون المراد هو الله تعالى ويكون الصفة مادحة لانهم يعتقدون انه رب الارباب وان الهتهم شفعاء عند الله
تعالى وان يكون المراد ما الكم وسيدكم والهكم ونحو ذلك مما يصدق على الاله الحق وعلى الهتهم الباطلة فتكون الصفة مخصصة
الا ان اطلاق الرب على غير الله تعالى كان شايعا متعارفا فيما بينهم وذلك يوجب الاحتمال حتى ان السحرة لما قالوا امنا برب العالمين
دفعوا الاحتمال بقولهم رب موسى وهرون وان التخصيص والتوضيح هو الاصل فى الصفة ولا يعدل عنه ما امكن فلهذا كان
الوجه اوضح واصح انتهى كلامه والظاهر انه اراد بتوضيح الصفة للموصوف كونها رافعة لاحتماله لغير المراد وتخصيصها اياه بما
اريد منه الا انه كاشفة له كما فى قولهم الجسم الطويل العريض العميق يحتاج الى فراغ يشغله لان الصفة الموضحة بهذا المعنى يجب
ان يكون مساويا للموصوف بمنزلة المعرف له والصفة ههنا اخص منه على تقدير ان يراد به ما هو اعم من الرب بحسب الواقع والرب
بحسب اعتقاده فان مشركى العرب كانوا يعتقدون بتعدد الارباب والالهة وباشتراك الجمع فى استحقاق العبادة مع اعتقادهم

بان الخالق من بينها انما هو الله وحده قال الله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله فهو عندهم رب الارباب
وان الهتهم شفعاء عند الله فامروا بان يخصوا العبادة بالرب الذى هو الخالق ويمتنعوا عن عبادة غيره تعالى فظهر ان الصفة
ههنا اخص من الموصوف غير كاشفة اياه وفى المفصل الذى تساق له الصفة هو التفرقة بين المشتركين فى الاسم ويقال انها للتخصيص
فى النكرات وللتوضيح فى المعارف انتهى يعنى ان الغرض من سوق الصفة واجرائها على متبوعها المنكر التخصيص ومن سوقها واجرائها
على المتبوع المعرف التوضيح ومعنى التوضيح فى اصطلاح النحاة دفع الاشتراك الحاصل فى المعارف اعلاما كانت او لا نحو زيد العالم و
الرجل الفاضل فان المعرفة وان كانت موضوعة تستعمل فى شئ بعينه الا انه يجئ بالصفة بعدها لزيادة الايضاح ولدفع احتمال ان يكون
هناك شخص اخر مسمى بزيد او معهود يصح ان يعبر عنه بلفظ الرجل فيلتبس على السامع ما قصد بلفظ المتبوع فلما جئ بالصفة حصل
التوضيح وارتفع الالتباس ومعنى التخصيص فى اصطلاحهم تقليل الاشتراك الحاصل فى النكرات كما فى قولك جاءنى رجل صالح فان لفظ
الرجل كان بوضع الواضع محتملا لكل فرد من افراد هذا النوع فلما قلت صالح قللت الاشتراك والاحتمال وهو ظاهر قوله والتعليل
اى واجريت عليه لبيان علة كونه ربا لكم ما لكا اياهم قال فى الصحاح رب كل شئ مالكه فكانه قيل انما وصف الله تعالى بكونه ربا
لكم لانه هو الذى خلقكم من قبلكم فيكون مالكم وسيدكم بلا شبهة فان قيل فما الفائدة فى قوله والذين من قبلكم وخلق الله من
قبلكم وكيف يكون علة لكونه ربا لهم قلنا هو لبيان عموم ربيته لا بانهم الاقدمين كانه قيل اعبدوا ربكم ورب ابائكم الاولين
من حيث انه هو الذى خلقكم واصولكم والذى يفهم من كتب التفاسير انه تعليل للامر بعبادة الرب نقل الامام الرازى الفائدة فى
قوله الذى خلقكم بيان ان العبادة لا تستحق الا بذلك فلما الزم العبادة بين ماله ولاجله تلزم العبادة ثم قال وفائدة قوله
تعالى والذين من قبلكم مع ان خلق الله تعالى من قبلهم لا يقتضى وجوب العبادة عليهم ان من قبلهم كالاصول لهم وخلق الاصول
لهم وخلق الاصول يجرى مجرى الانعام على الفروع فكانه تعالى يذكرهم عظيم انعامه عليهم كانه تعالى يقول لا تظن انى انما
انعمت عليك حين وجدت فقط بل كنت منعما عليك قبل ان وجدت بالوف سنين بسبب انى كنت خالقا لاصولك واباءك
انتهى وفى الكواشى ثم نعته بما يوجب عبادته فقال الذى خلقكم اى اخترعهم على غير مثال سبق وفى الوسيط ومعنى اعبدوا ربكم
اى اخضعوا له بالطاعة ولا يجوز ذلك الا لمالك الاعيان وهو الله تعالى والخلق ابداع لشئ لم يسبق اليه وكل شئ خلقه الله
تعالى وهو مبدعه اولا على غير مثال سبق اليه ومعنى الاية ان الله تعالى احتج على العرب بانه خالقهم وخالق من قبلهم
لانهم كانوا مقرين بذلك لقوله تعالى ولئن سالتهم من خلقهم ليقولن الله فقيل لهم ان كنتم معترفين بانه خالقكم فاعبدوه
فان عبادة الخالق اولى من عبادة المخلوقين من الاصنام انتهى قوله ويحتمل التقييد والتوضيح لفظ الاحتمال يوهم بظاهره
ان يكون الاحتمال المذكور موجودا ضعيفا بالنسبة الى غير المذكور وهو احتمال كون الصفة للتعظيم على تقدير ان يخص الخطاب
بالمشركين وليس كذلك بل الاحتمال الاصح والاوضح كما مر هو الاحتمال المذكور بناء على ان اطلاق لفظ الرب على غير الله تعالى كان
شايعا عند المشركين فانهم كانوا يعتقدون ان الله تعالى هو رب الارباب وان الهتهم شفعاء عنده وان الاصل فى الصفة
ان تكون للتقييد فلا يعدل عنه من غير ضرورة ههنا لجواز ان يراد بالرب الذى اضيف اليهم ما هو اعم ممن هو رب فى الواقع
او بحسب اعتقادهم وتسميتهم فتكون الصفة للتقييد وازالة الالتباس الذى يعتبرهم بحسب زعمهم الباطل كما لا يجوز ان يراد به
من هو رب حقيقة وفى نفس الامر وهو الله تعالى الذى هو رب كل شئ فانهم جعلوه اصلا فى الربوبية والاصل فى المطلق ان
ينصرف الى فرده الكامل فعلى هذا تكون الصفة للمدح والتعظيم لكن الظاهر هو الاول قوله اعم من الرب الحقيقى اى اعم ممن هو
رب فى الواقع ونفس الامر ومن هو رب بحسب اعتقادهم وتسميتهم وليس المعنى ان لفظ الرب حقيقة فى الواجب تعالى ومجاز
فى ما عداه من الاصنام فانه حقيقة فيها ايضا عندهم قيل انه تعالى لما امر المكلفين بعبادته عرف نفسه بالربوبية والتخليق ليعرفوه
باثاره فانه لا ماهية له ليعرف بها الا ترى الى قصة موسى عليه السلام حيث ساله فرعون عن الماهية وقال وما رب العالمين
قال رب السموات والارض عرف الله تعالى بكونه رب السموات والارض لما قلنا فكذا هذا قوله والخلق ايجاد الشئ على التقدير
والاستواء هذا معنى الخلق فى العرف العام بدليل قوله واصله التقدير اى معناه الاصلى اللغوى هو التقدير والتسوية كما حكى
عن الانبارى وفى الصحاح الخلق هو التقدير يقال خلقت الاديم اذا قدرته قبل القطع ومنه قول زهير ولانت تفرى ما خلقت

وبعض القوم يخلق ثم لا يفري وفي الصحاح ما خلقت الا فريت ولا وعدت الا وفيت انتهى ومنه قوله تعالى احسن الخالقين اى المقدرين وتخلقون افكا اى تقدرون كذبا واذ تخلق من الطين اى تقدر قال الامام بعد ايراد هذه النظاير ومنه الصخرة الخلقاء والملساء لان في الملاسة الاستواء وفي الخشونة اختلافا ومنه اخلق الثوب لانه اذا بلى صار املس واستوى تنوه واعوجاجه فثبت ان الخلق عبارة عن التقدير والاستواء قال القاضي عبد الجبار الخالق فعل على معنى التقدير واللفظة لا تقتضي ان لا يكون ذلك الا من الله تعالى بل الكتاب نطق بخلاف في قوله تعالى فتبارك الله احسن الخالقين واذ تخلق من الطين كهيئة الطير لكنه تعالى لما كان يفعل الافعال لعلمه بالعواقب وكيفية المصلحة ولا فعل له الا كذلك لاجرم اختص بهذا الاسم وقال استاذه ابو عبد الله البصري اطلاق اسم الخالق على الله محال لان التقدير والتسوية عبارة عن التفكر والظن والحسبان وذلك في خلق الله تعالى محال وقال جمهور اهل السنة والجماعة الخلق عبارة عن الايجاد والانشاء واحتجوا عليه بقول المسلمين لا خالق الا الله ولو كان الخلق عبارة عن التقدير لما صح ذلك انتهى كلام الامام فظهر به وجه تفسيره بالايجاد والاختراع و اعتبار كونه على تقدير وتسوية لما تقتضيه الحكمة والمصلحة قوله يتناول كلما يتقدم الانسان بالذات وبالزمان اراد بالانسان الناس الموجودين وقت النزول ومن سيوجد بعده لما مر من ان النداء باسم الجمع كالناس مثل خطاب مشافهة باللفظ الموضوع للعموم فيستغرق اشخاص المكلفين الموجودين وقت الخطاب نظرا الى عموم اللفظ لهم وخطاب المشافهة وان لم يكن خطابا لمن بعدهم لامتناع خطاب المشافهة مع المعدوم الا انه ثبت الحكم لما بعدهم ايضا بدليل اخر فكان الناس متناولا لهم ايضا بذلك الدليل والظاهر من لفظ الذين ان يكون المراد بمن قبلهم الافراد الانسانية الذين تقدموا عليهم زمانا لا ايتناول جميع ما يتقدمهم من اولى العلم وغيرهم كالسموات والارض والعناصر وما يتولد منها من الحيوان والنبات والمعدن الا ان المص عممه للجمع على تغليب العقلاء على غيرهم كما في قولك اشتر من في الدار غلاما كان اوجارية او فرسا وقوله تعالى ومنهم من يمشي على اربع فان ضمير منهم راجع كل دابة فعبر عنها بضمير العقلاء تغليبا لهم على غيرهم ثم على هذا التغليب قيل من يمشي على اربع بكلمة من المختصة بذوي العلم ولعل النكتة في ذلك التعميم ملاحظة اى من جملة فوايد اجراء هذه الصفة على موصوفها الاشارة الى ما يدل على وجود الصانع من حدوث الذات والاعراض فان كل حادث لا بد له من محدث وذلك المحدث لا يجوز ان يكون نفس ذات الحادث والا لما اتصف بالعدم اصلا ولا شيا من الممكنات والا لدار وتسلسل فتعين الانتهاء الى واجب الوجود لذاته كما اشار اليه بقوله سبحانه من قائل والله الغنى وانتم الفقراء وبقوله بذكر الله تطمئن القلوب فلذلك لم يحمل قوله والذين من قبلكم على الاباء والامهات فقط بل عممه لجميع ما يتقدم الانسان بالذات او بالزمان من الحوادث فان الشخص الانسان عبارة عن مجموع البدن والروح والروح متقدم على هذا المجموع بالذات على قول من يقول بخلقه عند استكمال البدن اطوار خلقته لا قبله وكذا المزاج والذي يتقدمه بالزمان كثير كاصوله من الاباء والامهات كالسموات والارض والعناصر وما يتولد منها والتقدم الزماني هو الذي لا يجامع المتقدم فيه المتاخر والتقدم الذاتي عبارة عن تقدم المحتاج اليه على المحتاج فيطلق على كل واحد من التقدم بالطبع والفرق بينهما ان ارتفاع كل واحد من المتقدم والمتاخر بالعلية يستلزم ارتفاع الاخر بخلاف المتقدم والمتاخر بالطبع فان ارتفاع المتقدم يستلزم ارتفاع المتاخر من غير عكس كالحيوة مع العلم والواحد مع الاثنين ويشتركان في اسم التقدم بالذات والمراد به ههنا التقدم بالطبع قوله تعالى والذين في محل النصب بالعطف على المنصوب في خلقكم اى وخلق الذين من قبلكم ومن قبلكم صلة الذين فيتعلق بمحذوف والتقدير والله اعلم وخلق الذين خلقوا من قبل خلقكم قوله والجملة اخرجت مخرج المقرر عندهم الى اخره لما حكم بان قوله الذي خلقكم صفة لما قبله وقد تقرر ان الحكم الذي تتضمنه الصفة يجب ان يكون معلوم الحصول للموصوف عند المخاطب مقررا عنده ولهذا قالوا الاخبار بعد العلم بها اوصاف والاوصاف قبل العلم بها اخبار وكون المخاطب الذي هو فرق المكلفين عالما بالحكم المذكور محل تامل لدخول المشركين في الخطاب علمهم بانه تعالى هو الذي خلقهم ومن قبلهم غير ظاهر بين وجه اخراجها مخرج المعلوم المقرر بان المسلمين لا شك انهم كانوا يعلمون ذلك وكذا الكفار من العرب فانهم يعترفون بوحدة الخالق وانما قالوا بالاشتراك في استحقاق العبادة كما قال تعالى ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله والاعتراف بانه تعالى هو الذي خلقهم يستلزم الاعتراف بانه خالق من قبلهم ايضا

من قبلكم صح

لان طريق العلم بذلك واحد فيهما فيكون اخراجها مخرج المعلوم اخراجا للكلام على مقتضى الظاهر وان كان من الكفرة من لا يعلم ان الله تعالى خالقه وخالق من قبله فلا شك انه متمكن من العلم به بادنى نظر وقادر فنزل تمكنه منه وقدرته عليه منزلة حصوله فلذلك اخرجت الجملة المذكورة مخرج المعلوم اخراجا للكلام على خلاف مقتضى الظاهر فان العالم كما ينزل منزلة الجاهل لعدم جريه على مقتضى العلم فيلقى اليه الكلام كما يلقى الى الجاهل كذلك ينزل غير العالم منزلة العالم لوضوح الدليل القايم فيلقى اليه الكلام كما يلقى الى العالم قوله وقرئ من قبلكم اى وقرئ والذين من قبلكم بفتح الميم في من على انها موصولة ولما كان فيها نوع اشكال لاستلزامها اجتماع موصولين على صلة واحدة والموصولة الثاني مع صلته مفرد فلا يصلح ان يكون صلة للاول وان كانت الصلة المذكورة صلة للاول لا يبقى للموصول الثاني صلة وقد تقرر ان الموصول لا يتم جزا من الكلام الا بصلة وعايد اشار المص الى توجيهها بان جعل الصلة المذكورة صلة للموصول الاول والصلة للثاني لانه تاكيد للاول لكن يرد عليه ان التاكيد ان حمل على المصطلح فان كان لفظيا وجب كونه باعادة اللفظ الاول كما في قول جرير وان كان معنويا كان بالفاظ مخصوصة مع ان النحاة قد نصوا على امتناع تاكيد الموصول قبل تمامه بصلته وان حمل على غير المصطلح احتيج الى بيان وجه اجتماع الموصولين وغاية ما يحتمل فيه انه تاكيد لفظي الا انه عدل من اللفظ الاول الى ما هو بمعناه احترازا عن شناعة التكرار كما هو مذهب الاخفش في ما ان زيد قايم ويحتمل ذلك في قولك شئ قصير وامثل كعصف ماكول وان كان المشهور في مثل ذلك الحكم بالزيادة دون التاكيد ومن ثمة قيل الاولى ان يجعل كلمة من زايدة على ما هو مذهب الكسائي او موصوفة بالظرف خبر المبتدا المحذوف اى والذين هم اشخاص واناس كاينون قبلكم وفيه تفخيم لشانهم بالابهام وايذان بان خلقهم ادخل في القدرة او موصولة بالظرف كذلك اى والذين هم الذين قبلكم كذا في الحواشي الشريفة ونقل الطيبي عن صاحب الكشاف انه قال فان قيل يا تيم كلام مفيد بنفسه فجاز وقوع يتيم الثاني تاكيدا له بخلاف والذين في الاية فانه غير مفيد بدون الصلة فكيف يجوز تاكيده بمن فالجواب ان الذين بدون الصلة يفيد ايضا فايدة الاشارة وان كان المشار اليه مبهما ولهذا رجع الضمير اليه والضمير انما يرجع الى المفيد فانك تقول الذي فعلته واورد عليه انه الاحسن في هذا السؤال ولا في جوابه اما في السؤال فلان الموصول الثاني بمنزلة التاكيد اللفظي فانه قد يكون باعادة عين اللفظ الاول وقد يكون بذكر مرادفه والتاكيد اللفظي يجري في الحروف ففي الاسماء الموصولة اولى واما في الجواب فلانه يدل على صحة تاكيد الموصول قبل تمامه بصلته وليس كذلك لان الموصولات ادنى حالا في الافادة والاستقلال من الحروف من حيث ان الموصول لا يتم جزا الا بصلة وعايد فهو وحده بمنزلة الجزء من الاسم كالجزاء من زيد ولا كذلك الحرف فانه وان توقف في افادة المعنى على ذكر شئ فلا يصير معه بمنزلة كلمة واحدة فلا يلزم من جريان التاكيد اللفظي في الحروف جريانه في الموصولات وانت خبير بان جعل الموصولات ادنى من الحروف في الافادة والاستقلال لخروج عن الانصاف قوله كما اقحم جرير الاقحام ادخال الشئ في اخر بشدة وعنف يعني انه اقحم الموصول الثاني بين الاول وصلته مع شدة الاتصال بينهما كما اقحم تيم الثاني بين الاول وما اضيف هو اليه وهو عدي المذكور فان تيم الاول مضاف الى عدي وتيم الثاني مقحم بينهما وانما جاز حذف التنوين من الثاني وان لم يكن مضافا لان التاكيد اللفظي في الاغلب حكمه حكم الاول وحركته اعرابية كانت او بنائية فكما حذف التنوين من الاول حذف من الثاني وجاز الفصل بين المضاف واليه في حال السعة بتيم الثاني وهو ليس بظرف مع انه لا يجوز الفصل بينهما الا في حال الضرورة وبالظرف خاصة لانه لما كرر الاول بلفظه وحركته بلا تغير صار كان الثاني هو الاول بعينه فلم يعد فاصلا الا يرى الى جواز ان يقال ان زيدا قايم مع امتناع الفصل بين ان واسمه بغير الظرف ومعنى تيم الله عبد الله من قولهم تيمه الحب عبده وذلله فهو متيم ويقال ايضا تامته فلانة والمراد به ههنا قبيلة من ولد تيم ابن عبد مناة بن اد بن طابخة وهم قوم عمر ابن لجاء وعدي اخوتهم ولا ابالكم كلمة مدح وتمام البيت لا يلقينكم في سوءة عمر اى لا يوقعنكم عمر في مكروه لتعرضه لهجوي وهو في الظاهر نهي لعمر والمراد نهيهم عن ان يخلوا بينهم وبين هجو جرير فانه روي ان عمر بن لجاء اراد ان يهجو جريرا فخاطب جرير قبيلة تيم وقال لهم لا تتركوا عمر ان يقول شعرا في هجوي فانه لو قال ذلك لاصابكم شري وضري بسببه واعلم ان كلمة لعل موضوعة لانشاء توقع امر فان كان ذلك الامر نافعا فتوقعه يسمى الترجي وان كان ضارا فتوقعه يسمى اشفاقا ثم ان كل واحد من الترجي والاشفاق قد يكون من المتكلم كما في قولك لعل زيدا يكرمني ولعله يهينني وقد يكون خوفا من المخاطب كقوله تعالى وقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى اى راجين

ان يتذكروا ويخشى فان توقع التذكر انما هو حال موسى وهرون عليهما السلام لا حال المتكلم لاستحالة الترجي ممن هو علام الغيوب
وقوله تعالى وما يدريك لعل الساعة قريب فانه للاشفاق الواقع من المخاطب بقوله تعالى والذين امنوا مشفقون منها وقد يكون
من غيرهما ممن له تعلق بالكلام بوجه ما كانها جردت لمطلق التوقف كما في قوله تعالى فلعلك تارك بعض ما يوحى اليك وضايق على
احد الوجهين وهو انك قد بلغت من التهالك على ايمانهم مبلغا يرجون ان تترك بعض ما يوحى اليك مخافة ردهم وتهاونهم به وقد
يجئ للاطماع ايضا في مواضع من القران ومعنى الاطماع الايقاع في الطمع فهو انما يكون من المتكلم بالنسبة الى غيره ووجه تجنيبها له ان
الطمع قريب من الرجا فصار كان الاطماع هو الترجيه وليس المراد انها في تلك المواضع تستعمل في حقيقة الاطماع كما في قولك تعالى
لعلى اكرمك بل المراد انها هناك للتحقيق الا انه ابرز في صورة الاطماع اما لاظهار انه فرق بين اطماعه في شئ وبين جزمه باعطائه
من حيث انه كلام الكريم الذي عناية كرمه تقتضي ذلك واما لسلوك طريقة الملوك والعظماء في اظهار الكبرياء وقلة الاعتداد بالاشياء
فانهم يقتصرون في المواعيد المقطوع بانجازها على التكلم بكلمة لعل وعسى واما للتنبيه على ان حق العباد ان لا يتكلوا على حسن
العبادة والاجتهاد بل يكونوا على حذر بين خوف ورجاء ثم ان صاحب الكشاف جعل كلمة لعل في الاية متعلقة بخلقكم دون اعبدوا
لقرب الاول ومنع كونها مستعملة في شئ من تلك المعاني المذكورة لا يتصور ههنا الرجا من المتكلم لاستلزامه عدم العلم بعواقب
الامور ولا من المخاطبين لانهم لا شعور لهم حال خلقهم بالتقوى حتى يرجونها ولا مجال للاشفاق قطعا ولا للاطماع اصلا لانه
انما يكون فيما يتوقعه المخاطب من المتكلم ويرغب فيه وفي ان يفعله المتكلم لاجله وليست التقوى كذلك فانها من افعالهم وشاقة
عليهم فلا يرغبون فيها وقد مران الاطماع انما يكون من المتكلم في فعل من افعاله وليست التقوى فعل الله تعالى بل فعل العبد
واعترض عليه بان انتفا شعورهم بالتقوى حال خلقهم انما ينافي كون لعل للترجي من المخاطبين على ان يكون حالا محققة مقارنة
لعاملها في الحصول والا يلزم ان تكون للترجي ويكون حالا مقدرة واجيب بانهم في حال الخلق كما انهم ليسوا براجين للتقوى ليسوا
بمقدرين الرجا ايضا ثم عاد المعترض فتال هب انه لا يجوز ان يكونوا مقدرين للرجا وكسر الدال فلم لا يجوز ان يكونوا مقدرين
الرجا بالفتح اي مقدرا رجاؤهم التقوى فيكون التقدير حال الخلق من الله تعالى والرجا من العباد ولو بعد حين كما في قوله
تعالى وبشرناه باسحق نبيا اي مقدرا نبوته بفتح الدال واجيب بانه لا وجه لحمله على هذا المعنى ايضا بناء على ان المقدر حال الخلق هو
نفس التقوى لا رجاؤها وذهب صاحب الكشاف الى انها في هذه الاية استعارة من معنى الترجي للحالة الشبيهة به وهي ارادته تعالى كما
صرح به في الم السجدة حيث قال ولعل من الله تعالى ارادته فانه تعالى يريد الطاعة والتقوى من جميع المكلفين عند اهل الاعتزال
القايلين بان الامر بالشئ يستلزم الارادة ويجوزون تخلف الامر عن الارادة ثم ان ارادة الفعل من المكلف عبارة عند بعض المعتزلة
عن العلم بما فيه من المصلحة من حيث انه يدعو الى ان يوجد الفعل بنفسه او الى ان يطلبه من غيره ويسميه البعض داعية وعند بعضهم
عبارة عن الامر به وعندنا وعند جمهور المعتزلة هي صفة مغايرة للعلم والقدرة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع
واياما كان ينافي علام الغيوب دون الترجي الذي هو توقع حصول الخير فهما متغايران الا انها شبهت بالترجي من حيث ان متعلق
كل واحد منهما متردد امرضا بين ان يفعل وان لا يفعل مع رجحان ما جانب الفعل فانه تعالى لما وضع في ايديهم زمام الاختيار
واراد منهم الطاعة والتقوى ونصب لهم ادلة عقلية ونقلية داعية اليهما والطف بما يحملهم عليهما واوعد على تركهما والمساهلة
في حقهما بحيث لم يبق للمكلف عذر في عدم الاهتمام بشانهما والتقصير في حقهما صار ماله في رجحان اختياره للطاعة مع
تمكنه من المعصية كحال المرتجى منه في رجحان اختياره لما يرتجى منه مع تمكنه من خلافه فصار ارادة الطاعة والتقوى منه تعالى
بمنزلة الترجي الواقع ممن لا يعلم العواقب فيما ذكرنا فاستعمل فيها كلمة لعل الموضوعة للترجي على طريق استعمال اللفظ المشبه به
في المشبه فهي استعارة تبعية حرفية فان استعمال الاستعارة الاصلية لا تتصور في الحروف من حيث انها تدل على معان مخصوصة
لا تستعمل بالمفهومية بل ملحوظة من حيث انها آلة لتعرف حال الغير الذي هو متعلق المعنى الحرفي كمدلول كلمة من في قولك سرت
من البصرة فانها موضوعة وضعا تاما للابتداء المخصوص الملحوظ من حيث انه حالة قائمة بالشيئين متعلقة بهما وهما فيما نحن
فيه السير من البصرة فلا يتصور جعله مشبها به وموصوفا بوجه من هذه الحيثية لان كل واحد من ذلك انما يتصور فيما هو ملحوظ
قصدا وبالذات وانما يتصور التشبيه فيما يتعلق به معنى الحرف والمراد بمتعلقات معاني الحروف ما يعبر به عن تلك المعاني عند

تفسيرها

تفسيرها كما في قولنا من معناها ابتدا الغاية وفي معناها الظرف ولعل معناها الترجي وتلك المتعلقات ليست معاني الحروف
لكونها معاني مستقلة بالمفهومية فلا تصلح لان تكون معاني الحروف بل هي معان مطلقة اذا افادت الحروف معانيها المخصوصة
تفهم تلك المعاني في ضمنها انفهام المطلق عند ملاحظة القيد والتشبيه انما يتصور فيها ثم يسري الى المعاني الحرفية تبعا لاشتمالها
عليها فلذلك قلنا ان الارادة شبهت بالترجي المطلق ثم استعمل فيها لعل استعارة تبعية ثم ان تشبيه ارادة الله تعالى بالترجي
متضمن تشبيه ذاته تعالى بالراجي وتشبيه المكلفين بالمرجو منهم واما المص فقد جوز ان تكون كلمة لعل مستعملة في معنى
الترجي وجعلها اولا متعلقة باعبدوا حالا من الضمير فيه واعترض عليه المحقق التفتازاني حيث قال فان قيل لم لا يجوز ان
يكون لعل على اصل الترجي متعلقا باعبدوا اي اعبدوه راجين ان تصلوا الى اقصا غايات العبادة قلنا لانه لا وجه لتعليقه
عن الاقرب بالابعد وتوسط بين العصا ولحائها فان الذي جعل لكم الارض فراشا موصول بربكم صفة او مدحا منصوبا او مرفوعا
فيكون بمنزلة ان تقول اعبد ربك الخالق راجيا منه التقوى الرزاق بتوسط الحال من فاعل اعبد بين وصفي المفعول على ان تقييد
العبادة بترجي التقوى ليس له كبير معنى وانما المناسب تقييدها بالتقوى واقترانها او برجا ثواب التقوى وفيه من البعد ما
لا يخفى انتهى كلامه فانه ذكره المص ثم رده وانت خبير بان هذا الاعتراض انما يرد على تقدير ان يجعل قوله الذي جعل الارض
موصولا بربكم كما ذكره ولا يجب ذلك بل جاز ان يكون مبتدا ويكون قوله فلا تجعلوا خبرا له كما سياتي وان يكون تتقون واما
قوله على تقييد ان العبادة برجاء التقوى ليس له كثير معنى فهو مندفع بقوله المص الفايزين بالهدى والفلاح الى اخره لان انتفاء
كثير المعنى انما هو على تقدير ان يراد بالتقوى مطلق التقوى وهو التوقي عما يضره في الاخرة شركا كان او معصية وليس كذلك
بل حمله على ما هو اقصى مراتب التقوى وهو المرتبة الثالثة التي ذكرها المص فيما سبق بقوله والثالثة ان يتنزه عما يشغل سره
عن الحق ويتبتل بشراشره الى اخره فيكون المامور به هو العبادة المقترنة برجاء التقوى الذي هو منتهى درجات السالكين ومتمم
للفوز بالهدى في الدنيا بالفلاح في العقبى اللذين يفيدان الاستحقاق واللياقة لجوار الله تعالى اي للقرب منه والقبول
عنده فان كل مرتبة من مراتب التقوى وان كانت مثمرة للفوز والهدى والفلاح الا ان المرتبة التي تثمر الفوز بالهدى والفلاح
الموصوفين بكونهما مفيدين ومستتبعين لاعلى المطالب وهو شرف التقرب منه تعالى والقبول عنده فانما هي المرتبة الثالثة
وما قبلها من المراتب والتحلي بالعبادة وسيلة اليها فكانه قيل اعبدوه راجين ان تتقوا وتتبرءوا عما سواه مايلين بشراشركم
اليه وظاهر ان له معنى كثيرا منه انه تعالى نبه به على ان التقوى منتهى درجات السالكين ونبه به ايضا على ان العابد ينبغي ان
لا يغتر بعبادته ولا يقطع بنيله الى مرتبة التقوى المفيدة للقرب والقبول عنده تعالى وذلك انه تعالى جعل المفروض بحال
العبادة رجاء حصول تلك المرتبة لا نفس حصولها وذلك كما ينبه على ان حصولها منتهى مراتب العابدين نبه ايضا على ان حصولها
امر متوقع غير مقطوع به قوله او عن مفعول خلقكم عطف على قوله على الضمير في اعبدوا اي او انه حال عن مفعول خلقكم وعن الذي
عطف هو عليه وهو قوله والذين من قبلكم وقوله في صورة من يرجى حال من مفعول خلقكم مع ما عطف عليه اي خلقكم ومن
قبلكم والحال انكم واياهم كاينون في صورة من يرجى منه التقوى وقوله لترجح امر التقوى علة لكونهم في صورة من يرجى منه
التقوى واراد باسبابه النعم الظاهرة والباطنة وما نصب من الادلة العقلية والنقلية الموجبين له واراد بالدواعي ما
وعد من الرغبات على الطاعات والزواجر عن المعاصي والمخالفات وكلمة لعل هذا ايضا حقيقة في معناها الذي هو الترجي وليست
باستعارة تبعية كما ذهب اليه الزمخشري الا ان الترجي ليس من المتكلم ولا من المخاطب بل من غيرهما كما في قوله تعالى فلعلك تارك
بعض ما يوحى اليك والمعنى انه تعالى خلقكم ومن قبلكم والحال ان من شانكم وشانهم ان يرجو منكم ومنهم التقوى كل من يتاتى
منه الرجا والتوقع وهذا المعنى لا يستلزم تشبيهه تعالى بالمرتجي ولا تعيين ان الراجي من هو وهذا معنى ما قيل ويتجه تعلقها
بخلقكم لان كل مولود يولد على الفطرة كان بحيث ان تامله متامل يرجوه ويتوقع ان يكون متقيا قوله وغلب المخاطبين
على الغايبين اشارة الى جواب سؤال يرد على الاحتمال الثاني وهو ان يكون لعل متعلقا بخلقكم بان يكون حالا من مفعوله
وما عطف عليه وتقريره انه تعالى كما خلق المخاطبين حال كونهم في صورة من يرجى منه التقوى فكذا خلق الذين من قبلهم
ومن سيوجد بعدهم الى قيام الساعة في حال كونهم في الصورة فلم قصر الكون في تلك الصورة على المخاطبين قال لعلكم تتقون

ولم يقل لعلكم وامثالكم كاينون من التقوى وتقرير الجواب ان مبنى الكلام على التغليب حيث اطلق اللفظ الموضوع للمخاطبين
عليهم وعلى الغائبين والمعنى على ارادتهم جميعا لا على الارادة المخاطبين فقط قيل فيه اشكال وهو ان المص عمم اولا قوله تعالى
والذين من قبلكم لغير ذوى العقول ثم اعتبر تغليب المخاطبين على الغائبين فلزم منه ان يكون ما سوى الانسان من الجماد
والحيوان مخلوقا فى صورة من يرجى منه التقوى ايضا انتهى كلامه ويمكن ان يقال ان كلامه مبنى على ان يخص الغائبون بالعقلاء
الغائبين ويخرج غير العقلاء عن العموم اللازم من اعتبار التغليب فى قوله لعلكم بدلالة العقل مع دخولها فى قوله والذين من
قبلكم على ما ذكره المص قوله وقيل تعليل للخلق عطف على قوله حال من الضمير او من مفعول خلقكم حتى ان ابن الانبارى وجماعة
من ائمة العربية قالوا ان لعل قد تكون بمعنى كى حتى حملوا عليه كل صورة امتنع فيها الترجى سواء كانت اطماعا مثل لعلكم تفلحون
او لا مثل لعلكم تشكرون ولعلكم تتقون وهو ضعيف لانهم ان ارادوا انه حقيقة فى معنى كى فلا بد من النقل عن ائمة اللغة
ولم ينقل فان جمهور ائمة اللغة اقتصروا فى بيان معناه الحقيقى على الترجى والاشفاق واذا ارادوا انه مجاز فيه فلا بد من
بيان العلاقة بين معناه الحقيقى وبين ذلك المعنى المجازى اذ لم يثبت عند اهل اللسان استعمال اللفظ فى غير ما وضع له بلا
علاقة بينه وبين ما وضع له وايضا قد سبق ان حمله على معناه الحقيقى الذى هو معنى الترجى ممكن صحيح فى نفسه ولا ضرورة
فى صرفه عن ذلك المعنى فيجب حمله ويكون صرفه عنه بلا ضرورة باطلا الآن ثبت ان المعنى المعروف اليه مما وضع اللفظ
بازائه ايضا وهو محل بحث فيكون حمله عليه من غير دليل قوى ضعيفا وفى الحواشى الشريفية ولما لم يصلح عند الاشاعرة استعمال
لعل الارادة الله تعالى لاستلزامها وقوع المراد ولا للتعليل افعاله تعالى بالاغراض مطلقا وجب ان يجعل مجازا عن الطلب
الذى مغاير الارادة ولا يستلزم حصول المطلوب ان يجعل مجازا عن ترتب الغاية على ما هى ثمرة له فان افعال الله تعالى
تتفرع عليها حكم ومصالح متقنة هى ثمراتها وان لم تكن عللا غائية لها بحيث لولاها لم يقدم الفاعل عليها كما حقق
فى موضعه ومن اهل السنة من وافق المعتزلة فى التعليل بالغرض الراجع منفعة الى العباد وادعى انه مذهب الفقهاء والتحقيق
ما سبق انتهى كلامه قوله والاية تدل على ان الطريق الى معرفة الله تعالى اى التصديق بوجوده الذى هو الهيئة البسيطة له
والى التصديق بوحدانيته واستحقاقه للعبادة الذى هو الهيئة المركبة للوحدانية والاستحقاق واعلم انه تعالى لما امر بعبادة الرب
الموصوف بالصفات الموضحة لداى الرافعة لاحتمال الاشتراك فيه فهو بحسب زعم المبطلين من المخاطبين وبالصفات الكاينة
للمدح والتعظيم بناء تعيين المراد بالرب الموصوف قبل اجزاء تلك الصفات عليه ثبت وجوب عبادته والعلم بوجوبها يتوقف
على التصديق بوجوده لاستحالة العبادة وعلى التصديق بوحدانيته لان العلم بوجوب عبادة الرب المخصوص المتعين
فى ذاته لا يتصور بدون التصديق بوحدانيته وعلى التصديق باستحقاقه للعبادة وهو ظاهر وايجاب الشئ والامر بايجاب
لما يتوقف ذلك الشئ عليه كالامر بالصلوة فانه امر بتقديم الطهارة فيكون كل واحدة من التصديقات الثلاثة المذكورة
واجبا ولما لم تكن تلك التصديقات ضرورية حاصلة بدون النظر والاستدلال اردف الله تعالى الامر بالعبادة بما يدل
على وجود الصانع ووحدته واستحقاقه العبادة وذكر ههنا خمسة انواع من الدلائل اثنان من الانفس وثلاثة من الافاق
فبدأ اولا بقوله خلقكم وقال ثانيا والذين من قبلكم وثالثا جعل لكم الارض فراشا ورابعا والسماء بناء وخامسا وانزل
من السماء ماء واخرج به من الثمرات رزقا لكم وهو استدلال بالامور الحاصلة من مجموع السماء والارض وهذه الدلائل كما
تدل على وجود الصانع تدل ايضا على وحدته لان شيئا من ذلك لا يقدر عليه احد سوى الله تعالى وعلى استحقاقه العبادة
ايضا لان من اخرج من ظلمة العدم الى صحراء الوجود واسكنه فى هذا العالم الذى هو كالبيت المهيأ فيه جميع ما يحتاج هو اليه
فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط والكواكب مضيئة كالمصابيح والارتباط الحاصل بين السماء والارض
الشبيه بعقد النكاح من حيث انه نزل الماء من السماء الى الارض فخرج به من بطنها ما يشبه النسل الحاصل من الحيوان بسبب
ازدواج الذكور بالاناث من الوان الثمار رزقا لبنى ادم فالانسان كالبيت المتصرف فيه وضروب النبات مهياه لمنافعه
وضروب الحيوان مصروفة فى مصالحه فهو سبحانه وتعالى رباهم بمثل هذه التربية العجيبة وكرمهم بمثل هذه التكرمة البالغة
وجعل الارض لهم اشفق من الام لان الام تسقى اولادها نوعا واحدا من الغذاء وهو اللبن والارض تطعمهم الوانا من الاطعمة

كيف

كيف لا يستحق نهاية التعظيم والاجلال وغاية الخضوع والابتذال والوجه فى ترتيب هذه الدلائل على الوجه المذكور ان المقصود
من الاستدلال افادة العلم فكل ما كان اظهر من علمه باحوال غيره فذلك قدم دلائل الانفس على دلائل الافاق وقدم من دلائل
الانفس نفس الانسان ثم ذكر اباءه وامهاته ثم ثلث بالارض لانها اقرب الى الانسان من السماء ومعرفته بحالها اكثر من معرفته
بحال السماء وانما قدم ذكر السماء على نزول الماء منها وخروج الثمرات بسببه لان ذلك كالاثر المتولد من السماء والارض و
الاثر متاخر عن الموثر وروى ان بعض الزنادقة انكر الصانع عند جعفر الصادق فقال جعفر رض هل ركبت البحر قال نعم قال هل
رايت احواله قال نعم هاجت يوما رياح هائلة فكسرت السفن وغرق الملاحين فتعلقت ببعض الواحها ثم ذهب عنى ذلك
اللوح فاذا انا مدفوع فى تلاطم الامواج حتى دفعت الى الساحل فقال جعفر قد كان اعتمادك من قبل على السفينة والملاح واللوح
بانه ينجيك فلما ذهبت هذه الاشياء عنك هل سلمت نفسك للهلاك ام كنت ترجو السلامة بعد قال بل رجيت السلامة قال
ممن ترجوها فسكت الرجل فقال جعفر ان الصانع هو الذى ترجوه ذلك الوقت وهو الذى انجاك من الغرق فاسلم الرجل على
يده وروى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لعمران بن الحصين كم لك من اله قال عشرة قال فمن لغمك وكربك ودفع الامر العظيم
الذى نزل بك من جملتهم قال الله تعالى فقال عليه السلام ما لك من اله الا الله تعالى وكان ابو حنيفة رح كان سيفا على الدهرية
وكانوا ينتهزون الفرصة ليقتلوه وبينا هو قاعد فى مسجده اذ هجم عليه جماعة بسيوف مسلولة وهموا بقتله فقال لهم اجيبونى
عن مسئلة ثم افعلوا ما شئتم فقالوا له هات فقال ما تقولون فى رجل يقول لكم انى رايت سفينة مشحونة بالاحمال مملوة
من الاثقال قد احتوشها فى لجة البحر امواج متلاطمة ورياح مختلفة وهى من بينها تجرى مستوية ليس لها ملاح يجريها
ولا مدبر يدبر امرها هل يجوز ذلك فى العقل قالوا هذا شئ لا يقبله العقل فقال ابو حنيفة رح يا سبحان الله اذا لم يجز
فى العقل سفينة تجرى مستوية من غير ملاح يدبر جريانها فكيف يجوز قيام هذه الدنيا على اختلاف احوالها وتغير اعمالها
وسعة اطرافها وتباين اكنافها من غير صانع وحافظ فبكوا جميعا وقالوا صدقت فاغمدوا سيوفهم وتابوا وروى ان بعض
الدهرية سئل الشافعى رض ما الدليل على الصانع فقال ورقة الفرصاد طعمها ولونها وريحها واحد عندكم فقالوا نعم قال فتاكلها
دودة القز فيخرج منها الابريسم وياكلها النحل فيخرج منها العسل وياكلها الشاة ويخرج منها البعر وياكلها الظباء فيعقد
فى نوافجها المسك فمن الذى جعلها كذلك مع ان الطبع واحد فاستحسنوا ذلك وامنوا على يديه وكانوا سبعة عشر وسئل ابو
حنيفة رح مرة اخرى عما يدل على وجود الصانع فقال ان الوالد يريد الذكر فيكون انثى وبالعكس فذلك يدل على وجود الصانع
الحكيم وتمسك احمد بن حنبل بقلعة حصينة ملساء لا فرجة فيها ظاهرها كالفضة المذابة وباطنها كالذهب الابريز ثم انشقت
الجدران وخرج من القلعة حيوان سميع بصير فلا بد من الفاعل عنى بالقلعة البيضة وبالحيوان الفرخ وسئل اعرابى عن الدليل
فقال البعرة تدل على البعير والروث يدل على الحمير واثار الاقدام على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج وبحار ذات
امواج اما تدل على الصانع القدير وقيل لطبيب بم عرفت ربك قال بالهليلج مجففا اطلق ولعاب ملين امسك وقال اخر
عرفته بنحلة باحد طرفيها عسل وبالاخر لسع والعسل مقلوب اللسع هكذا اورد الامام فى تفسيره ليبين ان طريق معرفة الله
تعالى هو النظر والاستدلال اذ لو كان لها طريق سوى النظر لسلك السلف الصالحون الذين هم اعلام الدين فقول المص والاستدلال
بافعاله الظاهر انه عطف تفسيرى لقوله النظر فى صنعه وطعن قوم من الحشوية هذه الطريقة وقالوا الاشتغال بعلم الكلام
بدعة انه علم لم يتكلم فيه الصحابة ولم ينقل عن احد منهم انه نصب لنفسه الاستدلال على شئ من المطالب المذكورة فى علم الكلام
فيكون بدعة وكل بدعة حرام وقالوا ايضا ان النظر لا يفيد العلم اى لا سبيل لنا الى العلم بكونه مفيدا للعلم وذلك لان العلم
لكونه مفيدا للعلم اما ان يكون ضروريا او نظريا فان كان ضروريا وجب اشتراك العقلاء فيه وليس كذلك وان كان نظريا
لزمه اثبات جنس الشئ بفرد من افراده وذلك محال لان النزاع لما وقع فى الماهية كان واقعا فى الفرد ايضا فيلزم اثبات
الشئ بنفسه وهو محال لانه من حيث انه وسيلة الى الاثبات يجب ان يكون معلوما قبل ومن حيث انه مطلوب يجب ان لا يكون
معلوما قبل فيلزم اجتماع النفى والاثبات وهو محال والجواب عن الاول انكم ان عنيتم ان الصحابة لم يستعملوا الفاظ المتكلمين
فمسلم لكنه لا يلزم منه القدح فى الكلام كما انهم لم يستعملوا الفاظ الفقهاء ولا يلزم منه القدح فى الفقه وان عنيتم انهم

ما عرفوا الله ورسوله بالدليل فبئس ما قلتم وعن الثاني ان الشبهة التي تمسكوا بها في ان النظر لا يفيد العلم فاسدة لانها
ابطال لافادة جنس النظر ببعض افراده وهو تناقض ومنهم من يسلم ان النظر في الجملة يفيد العلم لكنه منع كونه مفيدا في الالهيات
ولما رفضوا طريق التفكر والاستدلال في باب العقايد الدينية والمطالب الالهية لم يبق لهم متمسك فيها سوى التقليد فاما ان
يقلد والكل فيلزمهم تقليد الكفار ايضا واما ان يوجبوا تقليد البعض دون البعض فلا بد من مرجح يرجح تقليد البعض الاول
على تقليد البعض الاخر وذلك المرجح ان كان هو النظر فقد ناقضوا مذهبهم وان كان تقليدا اخر يلزم التسلسل وان الله تعالى
قد ذم التقليد في مواضع كثيرة منها قوله تعالى حكاية عن الكفار انا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مقتدون وقوله تعالى
بل نتبع ما وجدنا عليه اباءنا واذ قد بطل طريق التقليد لم يبق الا طريق النظر والاستدلال وهو طريق الانبياء والمرسلين قوله وان
العبد لا يستحق بعبادته عليه ثوابا عطف على ان الطريق وضمير عليه راجع الى الله تعالى ثوابا بعبادته والوجه في دلالة الاية على ان
الطريق الى معرفة الله تعالى هو النظر دون التقليد ظاهر ووجه دلالتها على الثاني فهو ما اشار اليه بقوله فان العبادة لما وجبت
على العبد شكرا للنعم السابقة كان كاجير اخذ الاجر قبل العمل فلا يستحق على المستاجر شيئا اخر بعد الفراغ عن العمل فاذا لم يقتض
ما وجب عليه من العمل بمقابلة ما اخذه من الاجر كيف يستحق على المستاجر شيئا زايدا فالثواب الذي يحصل له في الاخرة انما
هو محض فضل وكرم منه تعالى ووعد بها ووعده بقوله ولئن شكرتم لازيدنكم وليس باجر للعمل الواقع منه في الدنيا واطلاق
الاجر عليه مجاز وانما قال ان العبادة تجب عليه شكرا للنعم السابقة من حيث انه تعالى رتب الامر بالعبادة على اتصافه بتلك
الصفات التي تذكر جلايل نعمه السابقة وترتيب الحكم على الوصف المناسب مشعر بالعلية فيفهم انها انما تجب لاجل النعم السابقة شكرا
لها وان ما يترتب عليها في الاخرة انما هو بمقتضى وعده بالمزيد لمن شكر من العبيد قال الامام واعلم ان اصحابنا يحتجون بهذه
الاية على ان العبد لا يستحق بفعله الثواب لانه لما كان خلقه ايانا وانعامه علينا سببا لوجوب العبادة فح يكون اشتغالنا
بالعبادة اداء للواجب والانسان لا يستحق باداء الواجب سببا فوجب ان لا يستحق العبد على العبادة ثوابا على الله تعالى انتهى
كلامه قوله صفة ثانية اي لقوله تعالى ربكم جيء بها للمدح والتعظيم او للتقييد والتوضيح او مدح منصوب على انه مفعول فعل
محذوف كانه قيل اعني الذي او امدح الذي جعل لكم الارض فراشا اي مستقرا او مدح مرفوع على انه خبر مبتدا محذوف اي هو الذي
الى اخره او مبتدا خبره فلا تجعلوا فح يكون قوله تعالى لله من وضع المظهر موضع المضمر تعليلا للنهي وتقبيحا لحال من اشرك بمن
ليس كمثله شيء في ذاته وصفاته وافعاله شيئا مما يحتاج اليه في جميع ذلك فان مقتضى الظاهر ان يقال فلا تجعلوا له اندادا
فلذلك استغنى في الخبر الجملة عما يعود منه الى المبتدا كما ذهب اليه الاخفش من ان الربط قد يكون بالاسم الظاهر اذا كان عبارة
عن المبتدا مثل ان يقال زيد قام ابو عبد الله اذا كان عبد الله عبارة عن زيد كنية له قيل لا يجوز ان يكون الموصول الثاني
مبتدا لان صلته ماضية فلم يشبه الشرط فلا يزاد في خبره الفا وهذا النظر غير وارد لما في شرح الرضي من ان الاغلب في الموصول
الذي يدخل في خبره الفا ان يكون عاما وصلته مستقلة الا انه قد يكون خاصا وصلتها ماضية كقوله تعالى ان الذين فتنوا
المؤمنين والمؤمنات ثم لم يتوبوا فلهم عذاب جهنم فان الاسم الموصول فيه عبارة عن جماعة مخصوصة حصل منهم الفتن اي
الاحراق وكذا قوله تعالى وما افاء الله على رسوله منهم فما اوجفتم ويحتمل ان يكون الذي جعل لكم مفعول تتقون وبه بدا ابو البقا
وكان المص لم يلتفت اليه لانه يفوت التفخيم والمبالغة المستفادين من حذف مفعول تتقون على معنى لعلكم تتقون وتبرؤن
عن كل شيء سواه وتتوجهون بشراشركم الى جناب قدسه والاتقاء على هذا الوجه هو منتهى درجات السالكين كما مر قوله جعل
من الافعال العامة يعني ان جعل سواء كان من افعال المقاربة او بمعنى وجد او صير من الافعال العامة الى المتناولة لجميع الافعال
المخصوصة مثل فعل وحصل وكان التامة فان معانيها يتحقق في ضمن جميع الافعال الخاصة كالضرب والذهاب والقيام ونحوها
ويجيء على ثلاثة اوجه احدها ان يكون من افعال المقاربة يقال جعل زيد يخرج بمعنى صار وطفق يخرج وانما ضم صار الى طفق مع
ان صار من افعال المقاربة بناء على ان ما اصطلح النحاة على عده من افعال المقاربة ثلاثة اقسام القسم الاول ما وضع لطمع حصول
مضمون الخبر ورجائه مطلقا اي سواء يرجى حصوله عن قريب او بعيد مدة مديدة وهو عسى الله ان يدخلني الجنة وعسى ان يشفي
مريضي والقسم الثاني ما وضع لدنو حصول الخبر وهو كاد واوشك وكرب وهلهل يقال كرب ان يفعل كذا اي كاد يفعل و

وهلهلت ادركه اي كدت ادركه والقسم الثالث ما يفيد شروع فاعله في مضمون الخبر مثل جعل وطفق واخذ وقيل وانشا وان
افعال المقاربة الموضوعة لدنو الخبر حقيقة من هذه الاقسام ليس الا القسم الثاني واما القسم الاول وهو احوال الرجا والحصول
فليس فيه دلالة على دنو الخبر لان خبره لكونه مطموع الحصول لا يوثق بحصوله وما لا يوثق بحصوله كيف يتصور ان يحكم بدنو
حصوله وكذا القسم الثالث وهو افعال الشروع لا تدل على دنو الخبر ايضا من حيث انها موضوعة لشروع فاعله في مضمون الخبر وما
شرع فيه لا يقال له انه قريب التمام والفراغ منه فانك اذا قلت طفق زيد يخرج كان معناه انه شرع في الخروج وتلبس باول
اجزائه ولا يقال ان الخروج قريب ودني من زيد الا قبل شروعه فيه نعم يصح ان يقال فيمن شرع في الشيء قرب تمام ذلك الشيء على
يده وفراغه منه فظهر بهذا ان افعال المقاربة انما هي في الحقيقة وهي الافعال الموضوعة لدنو الخبر ليس الا كاد ومرادفاته وان تسمية
ما عدا افعال المقاربة انما هي مجرد اصطلاح فلذلك الحق المص جعل وطفق بصار وجعل الجميع من واد واحد والقلوص الشابة من
النوق والاكوار جمع كور بالفتح وهي الجماعة الكثيرة من الابل وقوله من الاكوار حال من قلوص وقوله مرتعها مبتدا خبر قريب جملة
اسمية خبر جعلت والمعنى شرعت قلوصهم ان تكون قريب المرتع والاكثر ان يكون خبرها فعلا مضارعا مع ان ومجردا عنها والمرتع
موضع الاكل والتنعم قال تعالى حكاية عن اخوة يوسف عليه السلام نرتع ونلعب اي نتنعم ونلهو قوله والتصيير يكون بالفعل
تارة كما في قولك صيرت الثوب قميصا وجعلت الفضة خاتما ومنه قوله تعالى جعل لكم الارض فراشا وقوله الم نجعل لكم الارض مهادا
والجبال اوتادا ويكون بالقول ايضا كما اذا قال احد ان الشيء الفلاني على صفة كذا قولا غير مستند الى دليل يقال انه جعله موصوفا
بها وبالعقد اخرى اي باعتقاد كونه على صفة اعتقادا غير مطابق للواقع وقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا
يحتمل ان يكون بمعنى التصيير بالقول على معنى انهم سموا الملائكة اناثا وقالوا انهم اناث وان يكون بمعنى التصيير بالاعتقاد على معنى
انهم اعتقدوا ان الملائكة اناث وكذا قوله تعالى حكاية عن الكفرة اجعل الالهة الها واحدا يحتملهما اي صير محمد الالهة الها واحدا بان
قال بوحدة الاله او بان اعتقد ذلك وكذا قوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا يحتملهما كما سيشير اليه وفي التيسير ان جعل يجيء
في القران للانزال كما في قوله تعالى انا جعلناه قرانا عربيا وللجنس قال الله تعالى الم نخلقكم من ماء مهين فجعلناه في قرار مكين اي
حبسناه الى وقت الولادة والوضع وقال تعالى وقال لفتيانه اجعلوا بضاعتهم في رحالهم اي ضعوا دراهمهم في جوالقهم
وللجمع قال تعالى فهل نجعل لك خرجا وللبناء قال تعالى على ان تجعل بيننا وبينهم سدا وغير ذلك ولعل المص يدعي رجوعهما
الى احد المعاني التي ذكرها قوله ومعنى جعلها فراشا اي بساطا يبسط ويستقر عليه الفرش البسط والفراش لما يفرش اي يبسط
وهذا كقوله تعالى والارض فرشناها فنعم الماهدون وقوله والله جعل لكم الارض بساطا وقوله والارض بعد ذلك دحاها
اي بسطها فان الدحو البسط قوله مع ما في طبعه من الاحاطة بها لما تقرر ان الارض بحسب طبعها تقتضي السفل وان تكون
في وسط الكل بحيث يكون مركز حجمها منطبقا على مركز العالم وتقرر ايضا ان الجسم البسيط وهو ما لا يتركب من اجسام مختلفة الطبايع
اذا خلي وطبعه بان يفرض بعد وجوده ان يكون خاليا عن جميع ما يمكن خلوه عنه من التاثيرات الخارجية للابدان يحيط به حد
واحد فيكون كرة لان طبيعته واحدة كمادته والطبيعة الواحدة لا تفعل في الارادة الواحدة افعالا مختلفة بالنوع وما سوى
الكرة من الاشكال فيه افعال مختلفة بالنوع فان الشكل المضلع يكون جانب منه خطا واخر زاوية وسطحا ونقطة وهي امور
متخالفة الحقايق فيلزم التحكم والترجيح بلا مرجح بناء على ان الفاعل والقابل متحدان في الكل واذا تقرر هذان الامران ثبت ان
طبيعة الارض تقتضي ان تكون غايصة في الماء وطبيعة الماء تقتضي ان تحيط بالارض الا ان الحكمة الالهية لما اقتضت انه تخلق
انواع الحيوانات التي لا يمكن ان تعيش الا باستنشاق الهوا واكل ما ينبت من الارض والاستقرار على ما ظهرها اخرج الارض عن
مقتضى طبيعتها واخرج بعض جوانبها من المياه وبسطه مسكنا للحيوانات ومحلا لحصول ارزاقها من انواع النباتات والثمرات
رحمة للعباد قال الامام ومن شرايط كون الارض فراشا لنا ان لا يكون بارزا من الماء لان طبع الارض ان يكون غايصا في الماء
فكان يجب ان تكون البحار محيطة بالارض ولو كان كذلك لما كانت فراشا لنا فقلب الله تعالى طبيعة الارض واخرج بعض جوانبه
من المياه كالجزيرة البارزة التي صلحت لان تكون فراشا لنا ومن زعم ان الشرط في كون الارض فراشا ان لا تكون كرة فاستدل
بهذه الاية على ان الارض ليست كرة وهذا بعيد جدا لان الكرة اذا عظمت جدا كانت القطعة منها كالسطح في امكان الاستقرار

عليها والذي يويده ان الجبال اوتاد الارض ثم يمكن الاستقرار عليها فههنا اولى ومن شرايط كونها فراشا ان لا تكون في غاية الصلابة كالحجر فان النوم عليه وكذا المشي عليه مما يولم البدن وايضا لو كانت الارض من الذهب مثلا لتعذرت الزراعة عليه ولا يمكن اتخاذ الابنية منه لتعذر حفرها وتركيبها كما يراد وان لا يكون في غاية اللين كالماء الذي يغوص فيه الرجل ومن شرايطه ان لا يكون في غاية اللطافة والشفافة الذي لا يستقر النور عليه وما كان كذلك فانه لا يسخن من الكواكب والشمس فكان يبرد جدا فجعل كيفية لونها غبرا يستقر النور عليه فيسخن فيصلح ان يكون فراشا للحيوانات هذا كله من كلمات الامام والحاصل ان الارض لو كانت في لين الماء لغاص من عليها فيها ولو كانت في صلابة الحجر لتعذر القعود والنوم عليها ولو كانت في لطافة الهواء الشفاف في الغاية لما استقر عليها النور فلا تسخن من الكواكب فكان يستولي عليها البرودة جدا قوله قبة مضروبة عليكم اشارة الى ان قوله بنا بمعنى مبنية ومضروبة وانه صفة لمحذوف وهو قبة والقبة هي المستديرة من الخيام شبهت السما بها تشبيها بليغا والخبا والاخبية ويكون من وبر او صوف ولا يكون من شعر ويكون عمودين او ثلاثة وما يكون على اكثر من ذلك فهو بيت وقيل البيت اعم من الكل قوله والسماء اسم جنس يقع على الواحد كقوله تعالى ولقد زينا السماء الدنيا وعلى المتعدد كما في قوله تعالى ثم استوى الى السماء فسويهن سبع سموات والمراد السموات السبع وكذا في هذه الاية لان المصير بنا هو الكل لا البعض منها واطلق اسم السماء على الكل لانه اسم جنس وقيل لانه جمع سماة مثل عباة وعباء قوله والبنا مصدر سمي المبني به فان الفعال بمعنى المفعول كثير منها الكتاب بمعنى المكتوب والفراش بمعنى المفروش والبساط بمعنى المبسوط والمهاد بمعنى الممهود اي المبسوط المسوى والبناء في اللغة يجيء لثلاثة معان للتركيب كما في قوله حكاية عن فرعون يا هامان ابن لي صرحا وللرفع كما في قوله تعالى ءانتم اشد خلقا ام السماء بناها وللوصل كما في قوله صلى الله عليه وسلم فلينصرف وليتوضا وليبني على صلاته وقول المص وجعل لكم السماء قبة مضروبة عليكم يدل على انه حمل البنا على الرفع قوله ومنه بنى على امراته يعني ان قولهم بنى فلان على امراته كناية عن دخوله بها ماخوذ من البنا بمعنى ضرب ما يصلح للسكنى وتركيبه اطلق على الدخول والوصول على طريق الكناية واطلاق لفظ الملزوم لينتقل منه الى اللازم فان دخول الزوج بها يستلزم نصب الخيمة ونحوها عليها قوله تعالى فاخرج به من الثمرات الخروج حقيقة انتقال الشي الكاين في داخل ما يحيطه الى خارجه وقد جاء في القران لوجوه اخر للنزول قال تعالى فترى الودق يخرج من خلاله وللصعود قال تعالى يعلم ما يلج في الارض وما يخرج منها وللظهور قال تعالى والله مخرج ما كنتم تكتمون وللخلق والايجاد كما في هذه الاية فان اخراج الثمرات بسبب الماء معناه ايجادها في خلقها لا نقلها من داخل الاشجار الى خارجها لان الثمار باعيانها ليست بموجودة في داخل الاشجار ليصح اخراجها منها حقيقة والثمر في الاصل حمل الشجر ثم اتسع فيها فجعلت اسما لكل ما ينتفع به متفرعا على اصل زايد عليه يقال ثمر الله مالك اي نماه وزاده وعقل مثمر اذا كان يهدي صاحبه الى رشد وصلاح فلذلك قال المفسرون اراد بالثمرات جميع ما ينتفع به مما يخرج من الارض قوله وخروج الثمار بقدرة الله تعالى جملة اسمية اوردها جوابا عما يقال ان السبب في خروج الثمار هو قدرته تعالى ومشيته لا الماء فما وجه دخول البا السببية على الماء ومحصول الجواب نعم ان السبب الفاعل هو الله تعالى بقدرته ومشيته الا انه تعالى جعل الماء الممتزج بالتراب سببا ماديا لقبول صور الثمار وكيفياتها واجرى عادته على افاضة تلك الصور والاوصاف على تلك العلة المادية مع كونه قادرا على ابداعها وايجادها بلا اعادة كما ابدع نعيم اهل الجنة وثمارهم كذلك وكما ابدع اعيان المواد ذواتها كما قيل كر تكوين بودى در حوالت چه الت بود در تكوين الت وقوله بان اجرى متعلق بجعل وضمير منهما راجع الى الماء والتراب قوله وابدع عطف على جعل وضمير اجتماعهما راجع الى القوتين المذكورتين وقد وقع في بعض النسخ عبارة وتولد هكذا وهو قادر على ان يوجد الاشيا كلها بلا اسباب ومواد وتولد وهو ناظر الى قوله ابدع قوله نفوس الاسباب اي اعيانها وذواتها قوله له خبر لقوله صنايع قدم عليه ولكن بالتخفيف يكون ملغى عن العمل وقوله مدرجا ان كان على صيغة اسم الفاعل يكون حالا من فاعل انشايها وهو الله تعالى وان لم يكن مذكورا لفظا لكنه مراد معنى وان كان على لفظ اسم المفعول يكون حالا من الضمير البارز المجرور في انشايها بتاويل كل واحد منها او مفعول ثان للانشا على تضمينه معنى التصيير المتعدي الى مفعولين كما مر والمنوي في قوله تجدد راجع الى الله تعالى وضمير فيها للاحوال المدرج منها وعن مفعول يجدد والجملة استيناف لبيان الحكمة في انشايها على التدريج وقوله وليس في انشايها دفعة صفة لقوله عبر

قوله

قوله وسكونا الى عظيم قدرته اي استينا سا به يقال سكنت الى فلان اي استانست به ومال اليه سكن اي من اسكن اليه من امراة او حميم قال الامام وههنا سؤالات السؤال الاول هل تقولون ان الله هو الخالق هذه الثمرات عقيب وصول الماء اليها بمجرد العادة او تقولون ان الله تعالى خلق في الماء طبيعة موثرة وفي الارض طبيعة قابلة فاذا اجتمعا حصل الاثر من تلك القوى التي خلقها الله تعالى والجواب لا شك على كلا القولين في انه لا بد من الصانع الحكيم واما التفصيل لا شك انه تعالى قادر على خلق هذه الثمار ابتدا من غير هذه الوسايط لان الثمرة لا معنى لها الا جسم قام به طعم ولون ورايحة ورطوبة والجسم قابل لهذه الصفات وهذه الصفات مقدورة الله تعالى ابدا لان المصحح للمقدورية اما الحدوث او الامكان واما هما وعلى التقادير يلزم ان يكون الله تعالى قادر على خلق هذه الاعراض في الجسم ابتدا بدون هذه الوسايط ومما يوكد هذا الدليل العقلي من الدلايل النقلية ما ورد في الخبر من انه تعالى يخترع نعيم اهل الجنة للمثابين من غير هذه الوسايط الا انا نقول قدرته على خلقها ابتدا لا تنافي قدرته عليها بواسطة خلق هذه القوى الموثرة والقابلة في الاجسام وظاهر قول المتاخرين من المتكلمين انكار ذلك ولا بد فيه من دليل والسؤال انه تعالى لما كان قادرا على خلق هذه الثمار بدون هذه الوسايط في الحكمة في خلقها بهذه الوسايط في هذه المدة الطويلة والجواب يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ثم ذكروا من الحكم المفصلة وجوها احدها انه تعالى اجرى العادة بان لا يفعل ذلك الا على ترتيب وتدريج لان المكلفين اذا تحملوا المشقة في الحرث والغرس طلبا للثمرات وكذا وانفسهم في ذلك حالا بعد حال علموا انهم لما احتاجوا الى تحمل هذه المشاق الدنيوية لطلب هذه المنافع الدنياوية فلان يتحملوا مشاق اقل من المشاق الدنياوية لطلب المنافع الاخروية التي هي اعظم من المنافع الدنياوية كان اولى وصار هذا كما قلنا انه تعالى قادر على خلق الشفا من غير تناول الدوا لكنه اجرى عادته بتوقيفه عليه لانه اذا تحمل مرارة الادوية دفعا لضرر المرض فلان يتحمل مشاق التكليف دفعا لضرر العقاب كان اولى وثانيها انه تعالى لو خلقها دفعة واحدة من غير هذه الوسايط لحصل العلم الضروري باسنادها الى القادر الحكيم وذلك كالمنافي في التكليف والابتلاء اما لو خلقها بهذه الوسايط فح يفتقر المكلف في اسنادها الى القادر الى نظر دقيق وفكر غامض فيستوجب الثواب ولهذا قيل لولا الاسباب لما ارتاب مرتاب وثالثها انه ربما كان للملائكة ولاهل الاستبصار عبر في ذلك وافكار صايبة قوله سواء اريد بالسماء السحاب والفلك يعني ان السماء في اللغة اسم لكل ما علاك فالفلك اي التي عليك تظله منه وقيل لسقف البيت سما وخص في العرف بالفلك لكونه في غاية العلو والارتفاع ويصح ان يراد به في الاية كل واحد من المعنيين وان يحكم بان كل واحد منهما مبدا النزول المطر فان قوله تعالى الم تر ان الله يزجي سحابا ثم يولف بينه ثم يجعله ركاما فترى الودق يخرج من خلاله اي ينزل يدل على ان السحاب مبدا النزول فظاهر النصوص يدل على ان مبدا نزوله هو الفلك ومن تلك الظواهر قوله تعالى نزل من السماء ماء فان الظاهر ان يحمل اللفظ على معناه العرفي وروي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال تحت العرش بحر ينزل منه ارزاق الحيوانات يوحي الله تعالى فيمطر ما شاء الله من سماء الى سماء حتى ينتهي الى سماء الدنيا ويوحي الريح فتحمله فتجنه في السحاب والسحاب بمنزلة الغربال ثم يوحي الى السحاب ان غربله فليس من قطرة الا ومعها ملك يضعها في موضع بارادة الله تعالى ولا ينزل من السماء قطرة الا بكيل معلوم ووزن معلوم الا ما كان في يوم الطوفان فانه كان ماء منهمرا قد ينزل بغير كيل ولا وزن فظهر منه ان كون احدهما مبدا النزول المطر لا ينافي نزوله من الاخر لان نزوله الى الارض يبدا من السحاب بالذات ومن الفلك بواسطة ابتدا هذه الحركة وهي الحركة المنتهية الى الارض من الحركة الاولى المبتداة من الفلك المنتهية الى السحاب فان هذه الحركة الاولى لما كانت متقدمة على الثانية ومبتدية من الفلك كانت الحركة الثانية ايضا مبتداة من الفلك بواسطتها قوله ومن اسباب سماوية عطف على قوله من السماء قوله تثير الاجزاء الرطبة اي ترفعها يقال ثار الغبار اي سطع وارتفع واثاره غيره رفعه والمراد بالاجزاء الرطبة البخار فانها عبارة عن الاجزاء الهوائية والمائية المختلطين كما ان الدخان هو الاجزاء النارية والارضية والمراد بجو الهواء الطبقة الزمهريرية وهي الطبقة العليا من كرة الهواء وهي طبقة باردة بردت بمجاورة الارض والماء وعدم وصول اثر انعكاس الاشعة فان حر الشمس ونحوها الذي هو المراد بالاسباب السماوية يصعد الابخرة الى الطبقة الباردة من الهواء فيجمعها ويعقد بردها فتتكاثف فتصير سحابا فتتقاطر الاجزاء المائية بلا جمود اذا لم يكن البرد شديدا وهو المطر او مع الجمود اذا كان البرد شديدا فان كان الجمود قبل الاجتماع والتقاطر وصير ورته حبات كبا

فهو الثلج وان كان الجمود بعده فهو البرد كما هو مسطور فى الكتب الكلامية وعلى هذا الوجه تكون المطر ونزوله الى الارض وان كان مبتدأ
من السحاب ومن الطبقة البارزة من الهواء من نفس الفلك الا ان اسباب تكونه ونزوله وهو حر الشمس ونحوها لما كانت سماوية
اى نازلة من السماء جعل المطر نازلا من السماء ايضا مع انه انما نزل من الطبقة الباردة من الهواء والحاصل ان السماء وان اريد
بها السحاب ونفس الفلك يكون تعليق الانزال بجعلها مبدأ له حقيقة وان اريد بها الاسباب السماوية على طريقة التشبيه المنسوب
الى السماء سما مجازا مرسلا يكون مجازا بان يجعل ما هو سبب تكون الشئ ونزوله مبدأ النزول كما فى الوجه الثالث فكلمة من
فى الاوجه الثلاثة للابتداء على ما اختاره المص ويحتمل ان يكون فى الوجه الاخير للسببية كما فى قوله تعالى مما خطيئاتهم اغرقوا
وقول امرئ القيس تطاول ليلك بالاثمد ونام الخلى ولم ترقد الى قوله وذلك من نبأ جانى قوله ومن الثانية للتبعيض بدليل
قوله تعالى واخرجنا به ثمرات وجه دلالته على التبعيض تنكير ثمرات فانه يدل على البعضية لتبادرها منه لا سيما فى جموع القلة
قوله واكتنفا فالمنكرين له اى بدليل احاطة لفظين منكرين اللفظ من فان ما قبله اعنى ماء وما بعده اعنى رزقا محمولان على
البعض بحكم التنكير فالمناسب ان يحمل لفظ من ايضا على التبعيض ليوافق ما قبله وما بعده قوله فاخرجنا به بعض الثمرات يوهم
ان تكون من التبعيضية نفسها مفعولا به لاخرج وليس كذلك لانها حرف لا اسم بل هو بيان لحاصل المعنى لانها فى المعنى قائمة
مقام المفعول فيه المحذوف والتقدير فاخرج شيئا من الثمرات وبعضا منها قوله ليكون بعض رزقكم اشارة الى ان رزقا على تقدير
ان تكون للتبعيض مستعمل فى معناه المصدرى واوقع موقع المفعول له ومنصوب بنصبه وان قولكم مفعول رزقا اى اخرج
بعض الثمرات لاجل ان يرزقكم قوله وهكذا الواقع دليل ثالث على كون من للتبعيض تقريره ان المطابق لما فى الواقع حملها على
التبعيض لان الله تعالى لم ينزل من السماء كل الماء بل بعضه اذ رب ما هو بعد فى السماء ولم يخرج بالماء المنزل من السماء كل الثمرات
بل بعضها فكم من ثمرة هى بعد غير مخرجة ولم يخرج يجعل المخرج من الثمرات كل الرزق بل بعضه لان بعض رزقنا لم يخرج بعد
ومنهم من زعم ان قوله ولا اخرج بالمطر كل الثمرات اراد به انه تعالى لم يخرج كل الثمرات بما انزل من السماء وهو المطر بل اخرج
بعضها بماء الابار والعيون والانهار قال صاحب الكشاف فى قوله تعالى الم تر ان الله انزل من السماء ماء فى تلك السورة المراد
بالماء هو المطر وقيل كل ما فى الارض فهو من السماء ينزل منها الى الصخرة ثم يقسمه الله عز وجل وليس المراد ما زعمه ذلك البعض
حتى بنا فى ما ذكره فى الزمر قوله او للتبيين ولما ورد ان يقال ان التبيين يستدعى ذكر ما يحتاج الى البيان وما هو ههنا
دفعه بان رزقا منصوب على انه مفعول به لاخرج وانه لكونه بمعنى المرزوق يحتاج الى بيان انه هو من اى جنس هو قدم عليه
ما بينه ومثله بقولك انفقت من الدراهم الفا وهو انما يكون اذا كان المعنى الفا هو الدراهم ويحتمل ان يحمل على التبعيض ايضا
وعلى هذا يكون قوله لكم صفة لرزقا وقوله من الثمرات حالا مبينة اى اخرج مرزوقا كائنا لكم هو الثمرات فلما قدم على المبين
انتصب حالا قوله وانما ساغ الثمرات جواب عما يقال لفظ الثمرات لكونه جمع السلامة من صيغ جمع القلة كافعل وافعال وافعلة
وفعلة والحال ان الموضع موضع جمع الكثرة مثل الثمار والثمر لكثرة الثمار المخرجة بماء السماء وجمع القلة موضوع لان يطلق
على العشرة وما دونها وجمع الكثرة لا يطابق بالحقيقة الا على ما فوق العشرة واجاب عنه بوجوه الاول ان الثمرات وان كان جمع
ثمرة التى هى بناء الوحدة الا ان الوحدة قد تكون حقيقة شخصية وقد تكون اعتبارية عرضية فان كل شئ وان كان كثيرا فى
نفسه فله وحدة بوجه ما وواحد لفظ الثمرات هنا ليس لفظ ثمرة الذى يراد به الواحد الشخصى من جنس الثمر بل ما يطلق على
الثمار المستكثرة التى عرضت لها الوحدة باعتبار ما كوحدة المالك والبستان الذى تنبت هى فيه والحائط الذى احاط باشجارها
والهيئة الاجتماعية التى عرضت لها ولاشجارها كما يطلق لفظ الكلمة على القصيدة التى نظمها شاعر واحد من كلمات منتظمة على
بحر واحد وقافية وهيئة مخصوصة ويقال الكلمة الحويدرة مثلا للقصيدة التى نظمها حادرة الدنيا فى تصغيرة الحادرة للتعظيم
والتهويل وقصيدته سميت كلمة لشدة ارتباط كلماتها بعضها ببعض وصيرورتها كاجزاء الكلمة الواحدة ولما كان الثمرات
جمعها للثمرة التى يراد بها الجماعة من الثمرة كانت الثمرات مشتملة على افراد كل فرد منها ثمار فكانت الثمرات وان كانت جمع قلة
اكثر وابلغ فى الدلالة على الكثرة من نحو الثمر والثمار ولا اقل من المساواة الوجه الثانى من الجواب ان الثمرات جمع قلة وقعت موقع
جمع الكثرة كجنات فى قوله تعالى كم تركوا من جنات وعيون فانه جمع قلة وهو ظاهر وقد استعمل فى معنى جمع الكثرة ويدل

عليه امران احدهما كم التكثيرية فانها قرينة دالة على ان المراد بالجنات معنى جمع الكثرة والا لزم الجمع بين المتنافيين وهما
الكثرة والقلة والثانى لفظ عيون وهو جمع كثرة فالمناسب ان يراد بالجنات ايضا ولو كانت باقية على معنى القلة لكان
المناسب ان يقال واعين على لفظ القلة وقد يقع ايضا جمع الكثرة موضع معنى جمع الكثرة موضع جمع القلة كلفظ قروء فى
قوله تعالى ثلاثة قروء فانه جمع كثرة وهو ظاهر وقد وقع فى موضع جمع القلة لان مميز الثلاثة لا يكون الا جمع قلة ويقال
اعتوروا الشئ وتعوروه وتعاوروه اذا تداولوه واخذه بعضهم مرة والبعض الاخر اخرى فتعاور الجموع بعضها موقع بعض
ان يأخذ كل بعض منها موقع الاخر ويستعمل بمعناه والوجه الثالث ان الفرق بين جمعى القلة والكثرة بما اشتهر من كون احدهما
موضوعا للعشرة وما دونها والاخر لما فوقها انما هو اذا كانا منكرين واذا عرفا بلام الجنس فى مقام المبالغة فكل واحد منهما
للاستغراق بلا فرق فيخرج جمع القلة عن حد القلة بسبب ارادة الاستغراق المناسب للمقام قال الامام فان قيل الثمر المخرج بماء
السماء كثير فلم قيل الثمرات دون الثمر والثمار الجواب تنبيها على قلة كل ثمار الدنيا واشعارا بتعظيم امر الاخرة واقتصر عليه
ولم يتعرض لغيره من الاجوبة المذكورة وكفى به جوابا قوله متعلق باعبدوا الى اخره اراد بالتعليق مطلق الارتباط المتناول
لارتباط المعطوف والمعطوف عليه وارتباط الجواب بما يجاب به عنه سواء كان جواب ما يشبه بالتمنى وهو الترجى وارتباط
الخبر بالمبتدأ فان المص ذكر ان قوله تعالى فلا تجعلوا اما نهى او نفى ثم على الاول اما معطوف على الامر قبله او خبر لقوله الذى جعل
تقدير كونه مبتدأ وعلى الثانى اما جواب الامر او جواب لعل والفاء على الاول عاطفة وعلى الاحتمالات الباقية سببية وهى تختص
بالجمل وتدخل على ما هو جزاء سواء تقدمت كلمة الشرط عليها نحو ان لقيته فاكرمه ومن جاءك فاكرمه او لم تتقدم نحو زيد
فاضل فاكرمه وتعرفه بان يصلح تقدير اذا الشرطية قبل الفاء وجعل مضمون الكلام السابق شرطها فالمعنى فى مثالنا اذا
كان كذا فاكرمه قال الله تعالى حكاية عن ابليس اللعين انا خير منه خلقتنى من نار وخلقته من طين قال فاخرج منها اى
اذا كان عندك هذا الكم فاخرج من صورة الملائكة قال رب فانظرنى اى اذا كنت لعنتنى فامهلنى قال فانك من المنظرين
اى اذا اخترت الدنيا على الاخرة فانك من المنظرين قال فبعزتك اى اذا اعطيتنى هذا المراد فبعزتك لاغوينهم والفعل المضارع
بعد فاء السببية يصرف من الرفع الى النصب بتقدير ان المصدرية اذا وقع بعد الاشياء الستة وهى الامر والنهى والنفى
والاستفهام والتمنى والعرض او بعد التخصيص نحو لولا انزل عليه ملك فيكون معه نذيرا ولولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك
او بعد الترجى كما فى قوله تعالى لعله يزكى او يذكر فتنفعه الذكرى على قراءة النصب وقوله تعالى لعلى ابلغ الاسباب الى قوله فاطلع
بالنصب على قراءة حفص وانما صرفوا ما بعد فاء السببية من الرفع الى النصب ليكون النصب نصا الى كونها سببية فانه على
تقدير الرفع يتوهم كونها عاطفة تعطف ما بعدها من الجملة الفعلية على الجملة التى قبلها وبالنصب يرتفع الوهم المذكور
لان المضارع المنصوب بان مفرد فلا يعطف على الجملة المذكورة قبل الفاء ولان المضارع الواقع بعد فاء السببية فى المعنى جزاء لما قبلها
من الاشياء الستة والمسند المذكور فى الجملة التى قبلها لكون مصدره غير واقع بالفعل متشابه بالشرط الذى ليس بمحقق
الوقوع فكان ما قبل الفاء وما بعدها كالجملة الشرطية المركبة من الشرط والجزاء والمضارع الواقع بعدها كالجزاء ومن المعلوم
ان المضارع كما عما يخلصه للحال والاستقبال ظاهر فى معنى الحال وان تعليق الجزاء بالشرط اما فى الماضى والمستقبل ولا يتصور
تعليق وقوع الفعل فى الحال بوقوع اخر فلا يصلح المضارع المحمول على الحال للجزائية فقدرت ان المصدرية لانها تخلص المضارع
للاستقبال وتنفى احتمال كونه محمولا على الحالية المانعة من كونه جزاء فثبت بما ذكرنا ان فى العدول الى النصب شيئان دفع احتمال
كون الفاء للعطف وتقوية كون المضارع جزاء من حيث المعنى وان الفاء سواء كانت عاطفة او سببية تفيد الترتيب ووجه
المحقق الشريف كون قوله تعالى فلا تجعلوا متعلقا باعبدوا بكونه نهيا متفرعا على مضمون ذلك الامر كانه قيل استحق
ربكم الذى خلقكم العبادة منكم وكنتم مامورين بها فلا تشركوا به احدا لتكون عبادتكم مبنية على ما هو اصل العبادة واساسها
اعنى توحيده تعالى وان لا تجعلوا له اندادا اصلا ثم قال وقيل هو نهى معطوف على الامر وهو قوله اعبدوا ورد بان الاولى
فى العطف بالواو كما فى قوله تعالى واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وقد يجعل نفيا منصوبا باضمار ان على جواب الامر كما فى
زرونى فاكرمك وليس بشئ لان الشرط فى ذلك كون الاول سببا للثانى والعبادة لا تكون سببا للتوحيد الذى هو مبناها

واصلها لوضوح بطلان كون الفرع سببا لاصله هذا كلامه فقد اختار كون الفا لتفريع النهي عن الاشراك وترتيبه على ما يتضمنه
الامر بالعبادة ونفوا استحقاقه تعالى العبادة من خلقهم وانعم عليهم بما ذكره من النعم وكونهم مامورين بها ولم يرض بكونها
العطف النهي على الامر لان الفا التي تعطف بها جملة على جملة تفيد ان يكون مضمون الجملة التي بعدها مترتبا على مضمون ما قبلها
واقعا عقيبه وليس الامر كذلك في الاية اذ لا وجه لكون التخلي عن الرذيلة مرتبا على التحلي بالفضائل الامر بل بالعكس الا ان
يقال الفا انما هي للترتب في الذكر والاستماع لا للترتيب في الزمان فانه تعالى لما امرهم بالعبادة واراد بيان الانتهاء عن
الاشراك شرطا لكونها مقبولة عطف النهي عن الاشراك على الامر بالعبادة بالفا لان شرائط كون الشيء معتبرا انما يعتبر
بعد ذكر ذلك الشيء كما ان ذم الشيء او مدحه انما يذكر بعد جري ذكره كقوله بعد ذكر الجنة فنعم العاملين وبعد ذكر جهنم
فبئس مثوى المتكبرين وكذا تفصيل الشيء انما يذكر بعد ذكر الاجمال وتفسيره يذكر بعد جري الابهام واجيب عن قوله ليس مبنى
بان كون المامور به سببا لمدلول المضارع المنصوب باضمار ان على جواب الامر انما الشرط فيما يكون جوابا للامر حقيقة ولا
فيما يكون مسمى بجواب الامر من حيث وقوعه بعد الامر وقول المص ان قوله تعالى فلا تجعلوا جواب لاعبدوا لم يرد انه
جواب له في الحقيقة والمعنى حتى يلزم كون العبادة سببا لعدم الشرك بل اراد انه لما شابه جواب الامر سمي به واعطى
له حكم جواب الامر وهو الانتصاب باضمار ان واعطى حكم مشابه الشيء اياه وتسميته باسمية غير عزيز في كلامهم قال
الفاضل الرضي واما النصب في قراءة ابي عمرو اذا قضى امرا فانما يقول له كن فيكون فلتشبيه بجواب الامر من حيث مجيئه
بعد الامر وليس بجواب له من حيث المعنى اذ لا معنى لقولك قلت لقولك قلت لزيد اضرب فيضرب على معنى اضرب يا زيد
فلك ان تضرب يضرب اي يضرب زيد انتهى كلامه قوله او بلعل عطف على قوله باعبدوا قوله على ان نصب تجعلوا نصب فاطلع
اي على ان نصب تجعلوا باضمار ان الناصبة قبله مع وقوعه بعد لعل ولعل ليس من الاشياء الستة التي ينصب بعدها المضارع
المصدر بفاء السببية الحاقا لكلمة لعل بتلك الاشياء لاشتراك لعل والاشياء المذكورة في انها غير موجبة وهو بفتح الجيم
والكلام الموجب هو ما لا يكون فيه نفي ولا نهي ولا استفهام وغير الموجب بخلاف ذلك اي فيه احد ذلك كذا فسرهما
النحاة في بحث المستثنى والظاهر ان المراد بغير الموجب ههنا اعم مما ذكروه وهو الكلام الذي لا يوجب له اي لا يوقع
ولا يثبت فيه ما تضمنه من النسبة اما بان لا يكون تلك النسبة خبرية بل انشائية وتكون خبرية ولكن لا يكون الحكم
فيه بالايجاب والايقاع وعلى التقديرين يصدق عليها انه غير موجب وايجاب النسبة وايقاعها لكونه من لوازم الكلام
الخبري لا يتصور في الانشاء فلا يكون الكلام المشتمل على كلمة لعل او شيء من الاشياء موجبا بهذا المعنى وفي الحواشي القطبية
ويحتمل ان يكون فلا تجعلوا منصوبا باضمار ان تنزيلا منزلة ليت لتقاربهما في المعنى اذ معنى كل واحد منهما توقع مطلوب
غير حاصل وقال الزمخشري في المفصل في باب لعل وقد لمح فيها معنى التمني من قرأ في قوله تعالى لعلي ابلغ الاسباب اسباب
السموات فاطلع بالنصب وكل منهما صريح في ان مشابهة لعل انما هي بليت وحدها فاورد عليه الشريف المحقق ان ذلك
انما يجوز اذا كان في الترجي شائبة من التمني لبعد المرجو عن الوقوع وقد مر ان المعنى ههنا خلقكم ومن قبلكم في صورة من
يرجى منه التقوى اي في صورة من يتقي عقابه فلا يجعل له ند الترجي امر باجتماع اسبابه وكثرة الدواعي اليه فلا يكون
المرجو بعيدا عن الوقوع فمن اين المشابهة فلما قال المص الحاقا للعل بالاشياء الستة من حيث اشتراك الجميع في انها غير
موجبة لم يرد ما ورد على ما ذهب اليه القوم ليحتاج في رفعه الى تكلف قوله او بالذي جعل عطف على قوله باعبدوا والا
على قوله بلعل قوله ان استانفت به اي ان رفعت قوله تعالى الذي جعل على الابتداء قوله والمعنى من حفكم بهذه النعم
الجسام التي هي براهين قاطعة ودلائل واضحة على وحدانية منعمه وتفرده بوجوب الوجود وسائر الصفات الكمال من
حيث كونها لا يقدر عليها غيره تعالى اي من جعلها محيطة بكم مستديرة حولكم يقال حفوا حوله اي طافوا به واستداروا
وصفه بالشيء يسرف كالقيان تلحفت خضر الحرير على قامات معتدل ويقال حففته بالناس اي جعلته حافين به اي معنى الاخبار
عن المبتدا المعنى الشرط بكونه مقولا فيه لا تجعلوا الاخبار عنه بانه لا ينبغي ان يشرك به لعدم من يليا ذكره في شيء من افضاله
وسائر افعاله وصفاته واشار به الى ان قوله لله من وضع الظاهر موضع المضمر للتصريح بان المحكوم عليه في هذه الجملة

الاسمية هو الله المنفرد بصفات الكمال المنزه عن الشرك والامثال قوله الند المثل المنادي اي المعادي المخالف من ناواه اي
عاداه واصله الهمزة لانه من النوء وهو النهوض والقيام يقال ناويت الرجل اي عاديته ومعناه ناهضته للعداوة فالمماثلة
الاتحاد في الماهية النوعية والمناواة المعارضة والمخالفة في الافعال وقيل الند المثل والكفو اي المماثل في الاوصاف من غير
ان يعتبر بينهما المقاومة والمنازعة وفي الكواشي اندادا اي امثالا تعبدونهم كعبادته تعالى وزعم بعضهم انه لا يقال ندا لا
للمثل المخالف المناوي والند ايضا الضد فهو من الاضداد والله تعالى منزه عنهما انتهى كلامه وقال الامام الند مثل المنازع
ونادت الرجل نافرته من ند البعير يند ندا وندا وانفرد ذهب على وجهه شاردا كان كل واحد من الندين ينادي صاحبه
اي ينافره ويعانده فان قيل انهم لم يقولوا ان الاصنام التي يعبدونها تنازع الله وانما يعبدونها لاعتقادهم انها شفعاء
عند الله تعالى وكيف يصح تسميتها ندا له تعالى قلنا لما عبدوها وسموها الهة شبهت حالهم حال من يعتقد انها الهة
قادرة على منازعته تعالى فقيل لهم ذلك على سبيل التهكم وكما تهكم بلفظ الند ليشنع عليهم بان جعلوا اندادا كثيرة لا يصلح
ان تكون له ند قط الى هذا كلام الامام قوله وتسميته مبتدا وقوله لانهم لما تركوا الى اخره خبره وما في قوله ما زعموا نافية يعني
ان الاصنام ليست اندادا لله تعالى لا حقيقة وهو ظاهر ولا بحسب اعتقادهم لانها وسائل مقربة اليه تعالى في اعتقادهم لا
اندادا مقاومة الا انه تعالى سماها اندادا بحسب زعمهم على سبيل الاستعارة التمثيلية من حيث انهم لما تركوا عبادته تعالى
الى عبادتها وسموها الهة شبهت حالهم بحال من يعتقد فيها انها الهة مثله تعالى قادرة على مخالفته ومضادته فعبر عنهم
بمن يعتقد فيها ويقول انها اندادا له تعالى نهوا عن ذلك القول والاعتقاد بقوله تعالى فلا تجعلوا لله اندادا وقوله فقيل لهم
ذلك على سبيل التهكم كذا قول المص فتهكم بهم يشعر بان هناك استعارة تهكمية وهي الاستعارة التي استعملت في ضد معناها
الحقيقي ونقيضه بناء على تنزيل التضاد والتناقض منزلة التناسب للتحقير والاندار كما استعيرت البشارة لضدها الذي هو
هو الانذار في قوله تعالى فبشرهم بعذاب اليم وليس هناك استعارة تهكمية اصطلاحية اذ ليس فيها استعارة احد الضدين
للاخر بل هناك استعارة احدى الحالتين المشابهتين بالاخرى فهي استعارة تمثيلية كما اشار اليه بذكر مشابهة حالهم بحال من
يعتقد ذلك وقول المص وشنع عليهم عطفا تفسير لقوله فتهكم بهم لانهما ينشآن عن استقطاع الحال واحتقار الشان
الا ان اصل الاستقطاع حاصل من اختيار لفظ الند على لفظ المثل والشبيه ونحوهما من حيث انه ينبئ عن تشبيه حالهم بحال
من يعتقد ان الاصنام قادرة على مخالفة الله تعالى ومضادته فلما ذكر بلفظ الجمع وهو الانداد حصل زيادة التشنيع من حيث
انه ينبئ عن انهم جعلوا اندادا لمن يمتنع ان يكون له ند واحد فضلا عن ان يكون له الانداد قوله ولهذا اي ولاجل التهكم والتشنيع
على من اعتقد التعدد بدل التوحيد قال الموحد الجاهلية ولم يرد بالف رب خصوص العدد بل الكثرة تنبيها على انه اذا ترك
التوحيد الثابت بالدليل القاطع فلا فرق بين القول بالاثنينية وبكونه معدودا بنهاية مراتب الاعداد فان الالف اخر المراتب
العددية البسيطة لفظا وقوله ادين اي اطيع من دان له اي انقاد له واطاعه وقوله اذا انقسمت الامور اي اذا جعلت امور الديانة
اقساما واحد الكل واحد قسمة قوله تيما يجعلون الى ند الجعل هنا بمعنى التصيير القولي والاعتقادي من قبيل وجعلوا الملائكة
اناثا ومعنى الى منسوبا الى فهو حال من تيما وقيل هو حال من ندا وفيه ان ندا في حكم خبر المبتدا فلا يكون ذا حال والندية المثل
اي لا يصلحون مثلا للذي حسب فكيف يجعلون نديدا ومثلا للمثل وانا المشهور بالاحساب كذا في الحواشي الشريفية واجيب عن قوله
ان ما في حكم خبر المبتدا لا يكون ذا حال فلا يكون الحال الا من ندا بان ندا وان كان في حكم الخبر المبتدا لكنه منصوب على انه مفعول
جعل لفظا ومعنى فجاز ان يكون ذا حال والا يلزم ان لا يكون تيما ذا حال ايضا اذ هو في حكم المبتدا وكل واحد الجزء لا يكون
ذا حال الا على مذهب ابن مالك فانه جوز انتصاب الحال عنهما وجعل العامل في الحال النسبة الحكمية الواقعة بينهما ومقصود
الشاعر التوبيخ والانكار على جعل تيم ندا له واثبات انه من ذوي الاحساب فانه لما نفى ان يكون تيم ندا الذي حسب وانكر
ان يكون ندا له تبين انه ذو حسب والظاهر ان تنكير حسب للتعظيم فيكون المقصود بيان كونه ذا حسب عظيم قال الامام في
بيان غرض عبدة الاوثان من عبادتها مع اتفاقهم على انها بمعزل عن الالوهية وخلق العالم واعلم انه ليس في العالم احد يثبت
لله شريكا يساويه في وجوب الوجود والقدرة والعلم وسائر الصفات المختصة بالالوهية وهذا مما لم يوجد الى الان

لكن الثنوية يثبتون الهين احدهما حكيم يفعل الخير والشر والثانى سفيه يفعل الشر واما معبود سوى الله تعالى فقد ذهب اليه
فرق كثيرة الفريق الاول عبدة الكواكب وهم الصابية فانهم يقولون ان الله تعالى خلق هذه الكواكب وهذه الكواكب هو المدبرات
العالم قالوا فيجب علينا ان نعبد الكواكب والكواكب هى تعبد الله تعالى والفريق الثانى الذين يعبدون المسيح عليه السلام والفريق
الثالث عبدة الاوثان واعلم انه لا دين من اديان الكفر اقدم من دين عبادة النار لانه يروى ان النار لما اكلت قربان هابيل
وعلم قبول قربانه بذلك جاء ابليس الى قابيل واخبره انها انما اكلت قربان اخيك لانه عبدها فعبدت النار من ذلك الوقت
وقيل الدين من اديان الكفر اقدم من دين عبدة الاوثان لان اقدم الانبياء الذين نقل الينا تاريخهم هو نوح عليه السلام وهو
انما جاء بالرد عليهم على ما اخبر الله تعالى عن قومه فى قوله تعالى لا تذرن ودا ولا سواعا ولا يغوث ويعوق ونسرا فعلمنا ان هذه
المقالة كانت موجودة قبل نوح عليه السلام وهى باقية الى الان والمذهب الذى هذا شانه يستحيل ان يكون بحيث يعرف فساده
بالضرورة لكن العلم بان هذا الحجر المنحوت فى هذه الساعة ليس هو الذى خلقه وخلق السموات والارض علم ضرورى فيستحيل اطباق
الجمع العظيم عليه فيجب ان يكون لعبدة الاوثان غرض اخر سوى ذلك وللعلماء ذكروا فيه وجوها احدها ما ذكره ابو معشر ان
كثيرا من اهل الصين والهند كانوا يقرون لله وملائكته ويعتقدون انه تعالى جسم وان صورته كاحسن ما يكون من الصور
وهكذا حال الملائكة ايضا فى صورهم الحسنة وانهم كلهم قد احتجبوا عنا بالسماء وان الواجب عليهم ان يصنعوا تماثيل انيقة
المنظر حسنة المراى على الهيئة التى كانوا يعتقدون عليها من صور الاله والملائكة فيعكفون على عبادتها قاصدين به طلب الزلفى
الى الله سبحانه والملائكة فان صح ما ذكره ابو معشر فالسبب فى عبادة الاوثان اعتقاد الشبه وثانيها ما ذكره اكثر العلماء وهو
ان الناس راوا تغيرات احوال العالم مربوطة بتغيرات احوال الكواكب فان بحسب قرب الشمس وبعدها عن سمت الراس تحدث الفصول
المختلفة والاحوال المتباينة ثم انهم رصدوا احوال سائر الكواكب فاعتقدوا ارتباط السعادة والنحوسة فى الدنيا بكيفية وقوعها
فى طوالع الناس فلما اعتقدوا ذلك بالغوا فى تعظيمها فمنهم من اعتقد انها اشياء واجبة الوجود لذواتها وهى التى خلقت هذا
العالم ومنهم من اعتقد انها مخلوقة للاله فى الحقيقة والاخرون اعتقدوا انها هى الوسايط بين الله تعالى وبين البشر فلا جرم
اشتغلوا بعبادتها والخضوع لها ثم راوا الكواكب فى اكثر الاوقات مستترة عن الابصار اتخذوها اصناما واقبلوا على عبادتها
والخضوع لها قاصدين بتلك العبادات تلك الاجرام العالية ومتقربين الى اشباحها الغايبة ثم لما طالت المدة الغوا ذكر
الكواكب وجردوا العبادة لتلك التماثيل فهؤلاء فى الحقيقة عبدة الكواكب وثالثها ان اصحاب الاحكام كانوا فى ذلك يعنون
اوقاتا فى السنين المتطاولة نحو الالف والالفين ويزعمون ان من اتخذ طلسما فى ذلك الوقت على وجه خاص فانه ينتفع به فى احوال
مخصوصة نحو السعادة والخصب ودفع الافات وكانوا اذا اتخذوا ذلك الطلسم عظموه لاعتقادهم انهم ينتفعون بها فلما
بالغوا فى ذلك التعظيم صار ذلك كالعبادات ولما طالت مدة ذلك الفعل نسوا مبدا الامر فاشتغلوا بعبادتهما على الجهالة
باصل الامر ورابعها انه من مات منهم رجل كبير يعتقدون فيه انه مجاب الدعوة ومقبول الشفاعة عند الله تعالى اتخذوا
صنما على صورته ويعبدونه على اعتقاد ان ذلك الانسان يكون شفيعا لهم يوم القيمة عند الله على ما اخبر الله عنهم هذه المقالة
فى قولهم هؤلاء شفعاؤنا عند الله تعالى وخامسها لعلهم اتخذوها محاريب لصلاتهم وطاعتهم ويسجدون اليها لا لها
كما انا نسجد الى القبلة لا للقبلة ولما استمرت هذه الحالة ظن الجهال من القوم انه يجب عبادتها وسادسها لعلهم كانوا
من المجسمة فاعتقدوا جواز حلول الرب فيها فيعبدوها على هذا التاويل فهذه هى الوجوه التى يمكن ان تكون منشا العبادتهم
اياها ولما ثبت بطلان عبادتها نهى الشرع عنها ظهر بطلان كون شىء من هذه الوجوه منشا لعبادتها فلا معبود الا الله
المتفرد بالعظمة والكبرياء قوله ومفعول تعلمون مطروح اى منزول بالكلية بحيث لا يكون مقدرا ولا منويا حيث لم يقصد
تعلق الفعل به اصلا بل نزل منزلة اللازم بان قصد مجرد قيامه بالفاعل واتصافه به ايهاما للمبالغة فى ذلك الاتصاف
ولهذا قال وحالكم انكم من اهل العلم والنظر اى انكم اصحاب فطنة وذكاء تعرفون دقايق الامور وغوامض الاحوال تميزون
بين الصحيح والفاسد بتدابيركم الصايبة وانظاركم الصحيحة وهكذا كانت العرب خصوصا ساكنوا الحرم من قريش
وكنانة لا تصطلى بنارهم فى استحكام المعرفة بالامور وحسن الاحاطة بها كذا فى الكشاف وكنانة قبيلة من مضر وهى كنانة

ابن خزيمة بن مدركة ابن الياس بن مضر ابن معد ابن عدنان ولا يصطلى بناره اى لا ينال ناره لرفعة شانه حتى يصطلى بها ثم يقال
لمن كان شجاعا لا يطاق ثم عمم فى كل واحد فى شانه يقال اصطلى فلان النار بالكسراى احترق به واصطلى بها افتعل منه
بمعنى يستخن بها ونظيره فلان لا يشق غباره وهما عبارتان عن علو المرتبة والسبق فى شىء من وجوه الكمال والمقصود
من ربط هذه الجملة الحالية بالنهى عن الشرك ليس تقييد النهى بها فان حرمة الشرك غير مختصة بحال العلم بل المقصود كما
سيصرح به التقرير لجهة الاشكال وافادة معنى التعجب والتعجيب والمعنى ان جعلكم لله اندادا مع تحقق مثل هذا الصارف
القوى فيكم مظنة تعجب وتعجيب ونظيره قوله تعالى كيف تكفرون بالله وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم قوله اومنوى عطف
على قوله مطروح اى وان مفعوله مقدر حذف اختصارا لدلالة القرينة عليه وهو سوق الكلام لنهيهم عن اثبات الانداد له
تعالى والتقدير وانتم تعلمون ان الانداد التى تزعمونها لا تماثله تعالى فى ذاته ولا فى شىء من صفات كماله ولا تقدر على مثل
ما يفعله فضلا عن تقدر على منازعته بان تدفع عنهم بامر الله تعالى الذى اراد ان يصيبهم به او يمنحهم به بما لم يرد الله
بهم خير وفى عطف قوله ولا تقدر على قوله لا تماثله اشارة الى ان المعطوف داخل ومعتبر فى المفعول المقدر ايضا الا انه لما
لم يكن اعتبار هذا المعطوف ظاهرا مثل ظهور كون المعطوف عليه معتبرا لظهور دلالة لفظ الانداد عليه استشهد على اعتبار
المعطوف بقوله تعالى هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شىء قال الامام معنى قوله تعالى وانتم تعلمون هو انكم لكمال
عقولكم تعلمون هذه الاشياء لا يصح جعلها اندادا لله تعالى فلا تقولوا ذلك فان القول القبيح ممن علم قبحه يكون اقبح قوله
وعلى هذا اى وعلى تقدير كونه حالا او ان يكون مفعول تعلمون مقدرا لا يكون المقصود من ربط هذه الجملة الحالية بالحكم السابق
وهو تكليفهم بالانتهاء من الشرك تقييد ذلك الحكم بها والا يلزم انتفاء التكاليف المذكور عند انتفاء قيده الذى هو علمهم بالمفعول
هذا القدر نظرا الى المفهوم المخالف فان الايمة الشافعية يعتبرونه ويجعلونه كالمفهوم الموافق فى اثبات الحكم ويقولون ان
قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات المؤمنات فمن ما ملكت ايمانكم مثلا يدل بمفهومه الموافق على جواز
الامة بشرط عدم الاستطاعة لنكاح الحرة وبمفهومه المخالف يدل على عدم جوازه عند انتفاء شرطه بحصول القدرة على تزوج
الحراير وكذا فى هذه الاية ان كان المقصود من الحال تقييد التكليف بالعلم بالمفعول المقدر يفهم انكم غير مكلفين بالانتهاء
عن الشرك واثبات الانداد له تعالى حال كونهم جاهلين بذلك فلا تنتهوا عنه فى تلك الحال وان وجد اهلية التكليف فيكم وهو
العقل والتمكن فى العلم بطريق النظر وارادة هذا المعنى باطل لما تبين ان التكليف بالامر والنهى غير مشروط بعلم المكلف
بالمامور به وحسن الاتيان به ولا بعلمه بالمنهى عنه وقبح ارتكابه بل العالم والجاهل والقادر على تحصيله سيان فى التكليف
وقيد الجاهل بالتمكن من العلم احترازا عن الصبيان والمجانين بل المقصود من ربطها بالنهى السابق تعييرهم والاستقصاء
فى لومهم على عدم انتهائهم عما نهوا عنه فان التثريب معناه التعيير والاستقصاء فى اللوم فيكون عطف تفسير للتوبيخ روى
عن الاصمعى انه قال يقال ثرب عليه اذا قبحت عليه فعله فقول المصنف ان العالم والجاهل الى اخره علة لقوله لا يتقيد الحكم واراد
بتقييد الحكم تعليقه على التقييد بحيث ينتفى الحكم عند انتفاء ذلك القيد لا مجرد الارتباط بينهما فى التحقق وهو المراد من قول
النحاة الحال مطلقا قيد لعامله وانما قال فعلى هذا الوجه الاخير لانه لا محذور فى جعل الحال مقيدة على الوجه الاول وهو
ان ينزل العلم منزلة اللازم لان مناط التكاليف هو العقل والتمكن لوهم الخطاء عن الصواب فيصح ان يقال انتهوا عن الشرك
حال كونكم من اهل العلم والنظر ولا تكليف عليكم بذلك ولا شىء من التكاليف عند انتفاء اهلية والنظر عنكم لان الامر كذلك
بالاتفاق بين الايمة الحنفية والشافعية لا يعتبرون المفهوم المخالف ويفهمون من الاحكام المقيدة بقيد من القيود ثبوت
الحكم عند تحقق ذلك القيد ولا يفهمون انتفاءه عند انتفاء قيده بل يجعلون الكلام خاليا عن التعرض بذلك اصلا
لا نفيا ولا اثباتا ويقولون المقصود من تقييد النهى المذكور فى هذه الاية بالحال فى كلى الوجهين التعريض والتوبيخ على اشراكهم
باسم الله تعالى بما يعلمون انه لا يشاركه فى شىء من صفاته وافعاله قوله واعلم ان مضمون الايتين ارادهما قوله تعالى يا ايها
الناس اعبدوا ربكم الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون واراد بالنهى عن الاشراك به تعالى المعنى الاعم المتناول لصريح
النهى عنه ولمعنى النفى المنصوب باضمار ان واراد بالمقلة الارض لانها نقل ما عليها اى ترفعه وتحمله يقال اقله اى رفعه

وتحله واراد بالمظلة السماء لانها تلقى ظلها على ما تحتها من اظل اى القى الظل ويقال اظلنى فلان اذا اقبل ودنا منك كانه القى
عليك ظله ثم يقال اظلنى امر اظلنى شهر كذا اى دنا منى وبين خلق المظلة والمقلة بقوله الذى جعل لكم الارض فراشا والسماء بناء
وبين خلق المطاعم والملابس بقوله وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقا لكم فان الثمرة فى الاصل كما مر اسم لحمل الشجرة
ثم عمم فاطلق على كل ما ينتفع به متفرعا على التحصل المال والمطاعم والملابس كلها كذلك فانها ينتفع بها وخارجة من الارض قوله
ولعله سبحانه اراد من الاية الاخيرة وهى قوله تعالى الذى جعل لكم الارض الاية وقوله اشارة مفعول اراد قوله مع عليه اشارة الى
ان حمل الكلام على ما ظهر من معناه وسبق الكلام لاجله واجب ولا يصرف عنه الا بدليل صارف فان ما سواه من المعانى الحقيقة
التى لا ينساق الفهم اليها من ظاهر النظر انما يصار على انها معانى زائدة على اصل المقصود الذى سيق لاجله الكلام قوله فان لكل اية
ظهرا وبطنا ولكل حد مطلعا اشارة الى ما روى عن ابن مسعود رضى الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم انزل
القران على سبعة احرف لكل اية منها ظهر وبطن ولكل حد مطلع واختلف العلماء فى معنى الحديث فقيل المراد بسبعة احرف اللغات
السبع المشهود لها بالفصاحة وهى لغة قريش وهذيل وهوازن واليمن وبنى تميم ودوس وبنى الحارث وقيل المراد انه انزل
مشتملا على سبعة معان الامر والنهى والقصص والامثال والوعد والوعيد والموعظة وقيل المعانى السبعة وهى العقايد و
الاخلاق والاحكام والقصص والامثال والوعد والوعيد ثم قيل ظهر الاية لفظها المتلو وبطنها معناها الذى يفهم
منه وقيل ظهرها ما ظهر منها المعنى الجلى المكشوف وبطنها ما خفى من معناها ويكون سرا بين الله تعالى وبين المصطفين
من اوليائه ولكل حد مطلع اى لكل طرف من الظهر والبطن موطن اطلاع فمطلع الظاهر بتعلم العربية والتمرن فيها وتتبع ما
يتوقف عليه معرفة الظاهر من اسباب النزول والناسخ والمنسوخ وغير ذلك ومطلع الباطن بتصفية النفس والرياضة
باتعاب الجوارح فى اتباع مقتضى الظاهر والعمل بمقتضاه كما قال صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم
قوله لما قرر وحدانيته حيث قال فلا تجعلوا لله اندادا وبين الطريق الموصل الى العلم بتفريع النهى المذكور على خلقه تلك
الامور تلك الامور التى لا يقدر عليها غيره تعالى قوله ذكر عقيبه اى عقيب ما ذكر من مجموع التقرير والتبيين المذكورين
ما هو الحجة على نبوته صلى الله عليه وسلم فكانه قال لا اله الا الله فاحتج عليه ثم قال محمد صلى الله عليه وسلم رسول الله
فاحتج عليه على ما يقتضيه كون القران هاديا فان السعادة الابدية لا تحصل الا بالتصديق بهما قوله بدهت اى غلبت يقال
بدهه بيدهه اى غلبه والمنطيق مبالغة الناطق وانحاء عطف على فصاحته ومن طولب مفعول المصدر والمصقع البليغ
والعرب العرباء اى الخلص منهم فان العرباء صفة مؤكدة للعرب مثل ليل اليل وظل ظليل فانهم اذا ارادوا المبالغة فى شئ ياخذون
من لفظة صفة ويؤكدونه بها وقوله مع كثرتهم دفع لتوهم ان يكون عجزهم عن المعارضة كان بسبب المساهلة وقلة الاهتمام
بشانه والمضادة المعاداة والمضادة الضرر والتهالك الحرص والمعازة بتشديد الزاى المعجمة المغالبة يقال عازه اى غالبه
والمعارة بتشديد الراء المهملة المضارة من عره بمعنى ساءه قوله وعرف ما يتعرف به اعجازه عطف على قوله ذكر عقيبه ما هو
الحجة الى اخره وكيفية تعريفه تعالى ما يدل على اعجاز القران وكونه من عند الله تعالى انه تعالى طلب من المرتابين فيه فى مواضع من
كتابه ان يعارضوه احدها قوله تعالى فاتوا بكتاب من عند الله هو اهدى وثانيها قوله تعالى لئن اجتمعت الانس والجن على ان
ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وثالثها قوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله مفتريات ورابعها
قوله تعالى فاتوا بسورة مثله وهذا هو نهاية فى التحدى وازالة العذر فى عدم الاقرار بكونه من عند الله العزيز الحكيم ونظير
هذا من قولك يتحدى صاحبه بتصنيفه ائتنى بربعه ائتنى بمسئلة تماثل ما فيه فلما عجزوا عن معارضته واتيان ما يماثل
اقصر سورة من سوره فضلا عن اتيان عشر سور مثله او اتيان ما يماثل جميعه او ما هو اهدى منه مع توفر دواعيهم على الاتيان
وكونهم فى معرفة اللغة فى الغاية والاطلاع على قوانين الفصاحة فى النهاية وبلوغهم فى الحمية والحرص على ابطال امره الى حيث
اختاروا ابذال النفوس والاموال وارتكاب ضروب المحن والمهالك فقد ثبت كونه معجزا خارجا عن قدرة الفصحاء من البشر
وانه كلام رب العالمين قوله وانما قال مما نزلنا على بناء التفعل الدال على كون النزول على سبيل التدريج من حيث ان البناء
المذكور للتكثير فالتنزل يدل على كثرة النزول وكثرة نزول القران انما يكون بنزوله تدريجا ولذلك قيل التنزيل تحريك

الشئ من الاعلى الى الاسفل على التدريج والانزال تحريكه اليه دفعة نجما فنجما اى موزعا على الاوقات مفرقا على حسب المصالح والوقايع
فان النجم فى الاصل الكوكب ثم نقل منه الى الوقت المضروب المعين لكون النجم سببا لمعرفة الاوقات فقيل نجوم الكتابة للاوقات
المتفرعة فقيل اعطيت نجمى وخذ نجمك الذى مرتبة على ما فى هذا الشهر قوله بما يريبهم اى يحصل فيهم الريبة وهى قلق النفس
واضطرابها وهو خبر ان فى قوله لان نزوله نجما يعنى انه اختير ما يدل على النزول التدريجى فى مقام بيان ما يدل على اعجازه
وكونه من عند الله تعالى لكونه من مجازه ومواضع اختياره وذلك لانهم كانوا يرتابون فى كونه من عند الله تعالى من حيث نزوله
منجما ويقولون لو كان من عند الله تعالى لخالف كلام البشر بان يصدر وينزل جملة واحدة ولا ينزل هكذا نجوما سورة
بعد سورة وايات عن ايات على ما هو عادة البشر فى اشعارهم من وقوع ذلك منهم مفرقا حينا فحينا على حسب ما يتجدد لهم
من الاحوال والحاجات فقيل لهم ان ارتبتم فى هذا الذى انزل تدريجا فهاتوا انتم بنجم من نجومه وسورة من سوره فانه ايسر
عليكم من ان ينزل جملة واحدة ويتحدى بمجموعه فقد جعل ما اتخذوه ريبة قادحة فى حقيته وسيلة الى اثبات كونه حقا لا يحوم
حوله شك تقوية للتحدى ودفعا لما فى الصدور من الريبة وهذه غاية الالزام والتبكيت قوله فكان الجواب اى اللائق بمقتضى الحكمة قوله تنويها بذكره اى رفعا لشانه وتعظيما فان التعريف بالاضافة قد يكون لتعظيم شان المضاف نحو عبد
الخليفة حضر وقد يكون لتعظيم شان المضاف اليه نحو قولك عبدى حضر تعظيما لنفسك بان ذلك عبدك وقد يكون لتعظيم
غيرهما نحو عبد السلطان عندى وفى الصحاح ناه الشئ ينوه ارتفع فهو نائه ونوهته تنويها اذا رفعته ونوهت باسمه اذا
رفعت ذكره قوله والسورة والطايفة من القران يريد تفسير سورة القران لان مطلق السورة قد يكون من الانجيل ومن ساير كتب
الله لما روى ان من سورة الانجيل سورة الامثال وما روى ان سايرة وحى الله تعالى سورة مترجمة السور ومعنى المترجمة المسماة
الملقبة باسم مخصوص كسورة الفاتحة وسورة البقرة وسورة الاخلاص ونحو ذلك وبه خرج الايات المتعددة من سورة واحدة
او سور متفرقة كالعشر والحزب وتنقض هذا التفسير بالاية المترجمة كاية الكرسى واجيب بانه مجرد اضافة ولم يصل الى حد
التسمية والتلقيب ولو سلم فيخرج بقوله التى اقلها ثلاث ايات لان معناه اقل جنسها فان جنس تلك الطايفة المسماة
بالسورة يتفاوت قلة وكثرة فى افرادها وغاية قلتها ثلاث ايات ولا شك ان تلك الاية وان كانت بحيث يصدق عليها انها
طايفة من القران مترجمة الا انها لا يصدق عليها انها طايفة مترجمة موصوفة بان لا تكون اقل من ثلث ايات لانها اية
واحدة قوله منقولة من سور المدينة اى حايطها وهو الجدار المحيط بالمدينة ويجمع على سوار وسيران والسور ايضا جمع سورة
مثل بسرة وبسر وهى كل منزلة من البناء ومنه سورة القران لانها منزلة بعد منزلة مقطوعة عن الاخرى والجمع سور بفتح
الواو وكذا فى الصحاح يعنى ان سورة البناء تجمع على سور بسكون الواو وسورة القران يجمع على سور بفتحها فقول المص
من سور المدينة بلا تاء يوافق ما فى الصحاح بخلاف ما فى الكشاف فانه ان يسمى بسورة المدينة وهى حايطها بالتاء فان ما
بالتاء على ما فى الصحاح اسم لطبقة من طبقات البناء لا للحايط بتمامه الا ان الزمخشرى من مهرة علماء العربية فالظاهر انه وجد
نقلا على استعمال سورة المدينة بمعنى حايطها ثم اعتبر مشابهة سورة القران بحايط المدينة اما من حيث ان السورة القران
التى هى مجموع الالفاظ المترجمة باسم مخصوص يحيط بما فيه من الاجزاء التى هى الايات والجمل المفرزة المحوزة على انفرادها المسماة
بالمدينة كما ان السورة المدينة محيطة بما فى داخلها من البيوت والمحلات المحوزة المفردة على انفرادها المسماة بالمدينة واما
من حيث ان سورة القران محتوية لما يدل هو عليه من انواع المعانى والعلوم احتواء سورة المدينة بما فيها فاطلق اسم المشبه به
على المشبه ويمكن حمل الكلام المص عليه بان يقال انه اراد بسور المدينة ما هو جمع لسورة المدينة فسكون الواو فيهما لا الذى
يجمع على اسوار وسيران قوله او من السورة التى هى المرتبة اى الشرف والمنزلة معطوف على قوله من سور المدينة فان الواو
فيهما اصلية غير منقلبة عن الهمزة والحلاب بالحاء والراء المهملتين وفى بعض بالزاى المعجمة وقد بالقاف والدال المهملة وهما
رجلان من بنى اسد وصفهما بلغ اليه قومهما من المجد والشرف بغاية الرفعة والعلو بحيث لا يصل اليه الغراب بطار اى
لغراب هنا ولا اطارة او بحيث لو وقع عليه غراب لا تصل الاشارة الى ذلك الغراب حتى يطار عنه فان الغراب اذا وقع على
المكان العالى بحيث ان رمى به لا يصل اليه السهم لا يخاف ويامن على نفسه فلا يطير عنه وان قصد اطارته وخص الغراب

بالذكر لانه مثل في الحذر ينفر ويطير بادنى ريبة او لكثرة ما يترتب عليه من المنافع والتشهيات ووفرة ما يتوقعه كل مخلوق
فان الغراب اذا وقع بارض مخصبة كثير النخل والثمار لا ينتقل عنها الى غيرها وان قصد تنفيره واطارته وهو من قبيل التمثيل
والتخييل حيث شبهت رتبة المجد بالمكان الرفيع واثبت لها وقوع الغراب عليها وعدم نفرته منها على سبيل الاستعارة
التخييلية وهذا كما قيل في اصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم كان على رؤسهم الطير تشبيها لشرفهم ورفعة منزلتهم بالمكان
الشامخ على طريق تشبيه المعقول بالمحسوس قوله لان السور الى اخره تعليل متعلق بقوله او من السورة التي هي المرتبة على
معنى ان كل واحد من الطوائف المترجمة من القران سميت بالسورة بمعنى الرتبة لكونه مرتبة بالنسبة الى القارى يبتدى القراءة
من بعضها فيقراؤها الى ان يختمها فيرتقى منها الى ما فوقها ثم منه الى ما هو اعلى منها الى ان ينتهى الى سورة الفاتحة التي
فوق جميع السور او يبتدى منها فيندرج في النزول الى ان ينتهى الى سورة الفاتحة التي فوق جميع السور او يبتدى منها
فيندرج في النزول الى ان ينتهى الى المعوذتين فشابهت السور بهذا الاعتبار بالمنازل والمراتب الحسية المرتبة الى بعضها
فوق بعض فسميت لذلك سورا ومراتب او لكون كل واحدة منها في نفسها ذات مرتبة من الطول والقصر والتوسط بينهما او
ذات مرتبة من رفعة الشان وجلالة القدر بحسب تفاوتها في افادة اصول الدين واحكامها وذات مرتبة في ايجاب الثواب
لقاريها فصار كل واحدة بذلك الاعتبار كانها رتبة من تلك الرتبة المتفاوتة فيتفاوت ما بينهما على الوجه الاول بحسب
الصورة والمقدار وعلى الوجهين الاخرين بحسب المعنى والاعتبار قوله من السورة التي هي البقية والقطعة من الشيء يعنى
ان اسم السورة ان جعلت واوها مبدلة من الهمزة تكون منقولة من القطعة الباقية من الشيء الجوهرى سور الفارة وغيرها
الباقية والجمع اسار يقال اسار فهو سار على غير القياس والقياس سير ونظيره اجبره فهو جبار ومنه قولهم واسريت فاسرع
اي اتو شيا من الشراب في قعر الاناء سميت الطائفة المترجمة بها لكونها قطعة من القران قال الشريف المحقق كون واو السورة
مبدلة من الهمزة فيه ضعف من حيث اللفظ اذ لم يستعمل مهموزة في السبعة ولا في الشاذة المنقولة في كتاب مشهورة وان
اشعر به كلام الازهرى حيث قال واكثر القراءة على ترك الهمزة في لفظ السورة وضعيف من حيث المعنى ايضا لانها اسم
ينبئ عن القلة والحقارة وايضا استعماله فيما فضل بعد ذهاب الاكثر ولا ذهاب ههنا باعتبار النظر اليها نفسها انتهى
كلامه وليت شعري ان عدم استعمالها مهموزة في السبعة ولا في الشاذة كيف يدل على ضعف القول بان واوها مبدلة
من الهمزة فلم لا يجوز ان تكون الكلمة مهموزة في الاصل لكن قلبت همزتها واوا للتخفيف واتفقت القراء على ذلك كما هو شان
اكثر الكليات المعتلة وان قلة كل طائفة من الطوائف المترجمة بالنسبة الى جملة كلام الله تعالى ثنا في كثرتها وشرفها في
نفسها ومعلوم ان السورة المهموزة في الاصل القطعة الباقية من الشيء بعد ذهاب اكثره الا انها اطلقت على الطائفة المترجمة
من القران تشبيها لها بالقطعة الباقية من الجملة في كونها قطعة من القران وان لم يتحقق فيها معنى الذهاب وتشبيه الشيء
بالشيء يستدعى اشتراكهما من جميع الوجوه قوله والحكمة في تقطيع القران سورا اي في انه تعالى انزله سورا مفصلة مقطوعا
بعضها عن بعض كما يدل عليه قوله تعالى فاتوا بسورة قال الامام انه يدل على ان القران وما هو عليه من كونه سورا هو على
حد ما انزل الله تعالى بخلاف كثير من اهل الحديث انه نظم على هذا الترتيب في ايام عثمان رض وذكر للتقطيع ست حكم
ثلاثة منها راجعة الى نفس المتلو والثلاثة الباقية راجعة الى التالى الحكمة الاولى افراد كل واحد من انواع المتلو عن انواعه
الباقية فان الجنس اذا اندرج تحته انواع مختلفة كان كل نوع من صاحبه حسن وهذه الحكمة وسيلة الى الحكمة الثانية
وهي تلاحق الاشكال والنظاير من الايات والاشكال جمع شكل وهو المثل والنظير فان الانواع القرانية انما تمايزت وانفرد
كل واحد منها عن الاخر كانت الايات المذكورة في كل واحد منها امثالا متلائمة ونظاير متناسبة من حيث كونها متعلقة
بذلك النوع فظهر ان التقطيع سبب لتلاحق الايات المتلائمة والتجاوب التجاوز ويريد به ههنا مجرد التناسب وهو
تتمة للنكتة الثانية بل لحصول الثلاث امر واحد وهو ان بالتقطيع يحصل تمايز الانواع المستلزم لتلاحق الامثال وتناسب
اطراف النظم بعضها ببعض وهو احسن من الاستمرار على نسق واحد وايراد الايات القرانية من غير تقطيع وتفصيل ولذلك
يترك المصنفين يقطعون كتبهم في كل فن على ابواب وفصول ثم ذكر الحكم الثلاث الراجعة الى القارى بقوله وتنشيط

وتنشيط القارى

وتنشيط القارى وتسهيل الحفظ والترغيب فيه ثم علل كل واحد منها نشرا على ترتيب اللف فان قوله فانه اذا ضم الى قوله او طوى
بريدا ناظرا الى قوله وتنشيط القارى وكلمة من في قوله نفس ذلك عنه للتبعيض لا صلة لنفس لانه انما يتعدى بعن دون من والمعنى
فرج عنه بعض الكربة وخفف عنه بعض التخفيف وفي الصحاح النفسة المهلة ونفست عنه تنفيسا اي رفهت يقال نفس الله
كربته اي فرجها وفيه ايضا ان الميل من الارض منتهى مد البصر لان البصر اي عنه البصر وقيل الميل ثلث فرسخ والفرسخ اثنى عشرة الف
خطوة والبريد في الاصل البغل وهو فارسي معرب واصله بريدة دم اي مقطوع الذنب لان بغال البريد كانت كذلك ثم سمى الرسول
الذي يركب البريد باسمه ثم سميت به المسافة التي هي اثنا عشر ميلا والملوك الماضية يبنون في منتهى كل اثنى عشر ميلا رباطا ونحوه
ويضعون فيه البغال يهيئونها للحاجات ويقطعون اذنابها علامة لذلك ويسكنون في ذلك الرباط فيوجا يلون امرها
ويربونها ويعدون عليها تبليغا لرسالة الملوك يسمى ذلك الرباط سكة والمشهور ان ما بين السكتين فرسخان فقوله او طوى
بريدا معناه او قطع فرسخين والمسافر اذا علم ذلك استراح نوع استراحة لا تحصل هي على تقدير ان لو استمر على السير من غير ان يعلم
مقدار ما قطعه من المسافة وما بقى منها فكذا اذا قطعت القران سورا وختم القارى سورة منها حصل له نشاط وخفة وقوله
والحافظ اذا حذقها الى قوله مستقلة بنفسها ناظر الى قوله وتسهيل الحفظ يعنى ان القران اذا لم يكن له مقاطع واريد حفظه
تكون همة الحافظ متعلقة بحفظ الجميع جملة واحدة فيثقل ذلك عليه واما اذا كان له مقاطع متمايزة واعتقد الحافظ ان
كل قطعة منه جملة تامة وطائفة مستقلة بنفسها فانه حينئذ تتعلق همته بحفظ كل قطعة منها على حيالها وبعد احكام حفظها
يشرع في حفظ قطعة اخرى وهذا سهل عليه قوله فعظم ذلك عنده وابتهج به اي ففرح به ناظر الى قوله والترغيب في الحفظ فانه
لا شك بان تسهيل طريق الحفظ ترغيب فيه قوله من حذقها اي من اتم السورة وقطعها يقال حذق القران اذا اتم قراءته و
قطعها من حذق السكين الشيء اي قطعه قوله الى غيرها من الفوايد منها ما يتصور في الكتاب من امثالها في القارى والحافظ
ومنها ان تلك السور متخالفة المقادير فهي كانواع من جواهر نفيسة متفاوتة الاجياد والخواص والقيم ففي ذلك فوايد وكمال
حسن وزينة يخلو عنها ما ليس كذلك قوله ومن للتبعيض اي كائنة بعض مثل ما انزلنا من القران في حسن النظم وغرابة البيان
من حيث كون مقاصده مقتصرا على ايجاب العبادات وتحريم المنكرات والحث على مكارم الاخلاق وترك الدنيا واختيار الاخرة
وما يتعلق بذلك من المواعظ والامثال والوعد والوعيد والاخبار مما كان ومما يكون بالغيوب والتعبير عن هذه المعاني بالالفاظ
الفصيحة في غاية الغرابة لان الالفاظ الفصيحة التي اتفقت العرب عليها في كلامهم كان اكثرها في وصف الاعيان المحسوسة
كالبعير والفرس الجارية ووصف الملك من وجوده او ضربا وطعنا او وصف الحرب او وصف الغارة وليس في القران من هذه
الاشياء شيء فينبغي ان تقل فصاحته ومع ذلك انه بلغ في الفصاحة النهاية التي لا غاية وايضا انه تعالى راعى طريقة الصدق
وتنزه عن الكذب جميعه وذلك يقتضي ان يقل حسنه فان كل شاعر ترك الكذب ولزم الصدق نزل شعره عن حالته الاولى
الا ترى عن لبيد ابن ربيعة وحسان ابن ثابت لما اسلما نزل شعرهما الاسلامي في الجودة ولم يكن كشعرهما الجاهلي والله تعالى
مع ما تنزه عن الكذب والمجازفة جاء القران على كمال الجودة والفصاحة ونهاية البراعة والبلاغة وهذا هو الغاية القصوى
في الغرابة قوله او للتبيين على معنى بسورة هي مثل في حسن النظم وغرابة البيان فان مدخول من البيانية يجب ان يصح حمله على
ما سبق من المبهم المبين والامر كذلك ههنا فان السورة المفروضة التي تعلق بها الامر التعجيزي مثل للمنزل والمعجوز عنه
هو الايتان بالسورة المفروضة كونها مثلا للمنزل فتكون المماثلة المصرح بها من تتمة الايتان المعجوز فيفهم كونه منشا
العجز فالمصنف قد جوز كون كلمة من للتبعيض والتبيين على تقدير كون ضمير مثله لقوله مما نزلنا والمحقق الشريف لم يرض
بكونها للتبعيض على ذلك التقدير حيث قال وان جعلت تبعيضية اوهم ان للمنزل مثلا عجزوا عن الايتان ببعضه كانه قيل
فاتوا ببعض ما هو مثل للمنزل فلا تكون المماثلة المصرح بها من تتمة المعجوز عنه حتى يفهم انها منشا العجز انتهى كلامه يعنى
ان المعجوز عنه حينئذ هو ايتان بعض من الموصوف بالمماثلة ولا مدخل لاعتبار المماثلة في عجزهم فلا يكون اعتبارها منشا للعجز
وعلى تقدير كونها للتبيين يكون المعجوز عنها ايتان المماثلة فيكون الاعتبار مدخلا فيه فيكون المماثلة منشا له وانما قال اوهم
لان قولنا فاتوا بسورة كائنة ببعض مثل المنزل لا يستدعى ان يكون له مثل محقق بل هو كلام على طريق ارخاء العنان وهو

ابلغ في التركيب والالزام فلذلك لم يلتفت الى هذا الابهام قوله وزايدة عند الاخفش فانه يجوز زيادتها في الاثبات وكذا
الكوفيون استدلالا بقوله تعالى يغفر لكم من ذنوبكم فانها داخلة على المعرفة وزايدة في كلام موجب وتقول العرب قد كان
من مطر وغيرهما شرطوا في زيادته شرطين كونها في غير الموجب ودخولها على النكرات وغير الموجب ما نفي نحو ما رايت
من احد او نهي نحو لا تضرب من احدا واستفهام نحو هل ضربت من احد قوله ولعبدنا عطف على قوله لما نزلنا وقوله كاينة تقوية
لمعنى الوصفية وابراز المتعلق من الابتدائية فان السورة اذا كانت مبتدأة ناشية من مثل العبد في كونه بشرا اميا لم يدرس
الكتب ولم يمارس الخط والكتابة يصدق عليها انها كاينة منه بمعنى مبتدأة ناشية منه قوله اوصلة فاتوا عطف على قوله
صفة سورة صفة سورة فانه على تقدير كونه صفة يكون صلة لمحذوف وهو كاينة والضمير للعبد قد اشتهر ههنا سؤال
تخصيص وهو انه لم يجوز ان يكون الضمير ح اي حين كون الظرف صلة فاتوا لما نزلنا كما جاز ذلك على تقدير كون الظرف
صفة للسورة واجيب بان فاتوا امر قصد به تعجيزهم باعتبار الماتي به فلو تعلق به قوله من مثله وكان الضمير للمنزل تبادر
منه ان له مثلا محققا وان عجزهم انما هو عن الاتيان بشيء منه وهو فاسد اذ لا مثل للقران في شيء من وجوه فضله وشرفه
بخلاف اذا رجع الضمير الى العبد فان له مثلا في العربية والبشرية والامية فلا محذور واورد عليه ان القران كما انه عديم المثل
بالنظر الى كماله فكذا رسول الله صلى الله عليه وسلم وان اعتبر ظاهر حال الرسول لا كماله المختص به فليعتبر ذلك ايضا في القران
والا فما وجه التخصيص واجيب بان هذا التخصيص انما هو مقتضى التحدي فانه يقتضي ان يراد بمثل المنزل ما يماثله في وجوه
كماله في مجرد ظاهر حاله هذا على تقدير ان يرجع الضمير الى المنزل وان رجع الى العبد يجب ان يراد بمثله من يماثله في ظاهر
حاله من كونه بشرا اميا لم يكتب ولم يقرأ لان من يماثله في وجوه شرفه حتى يقال ان قولنا فاتوا بسورة من مثل العبد يتبادر
منه ان له مثلا محققا وان عجزهم انما هو عن اتيان صورة من ذلك المثل وهو فاسد لانه اجل المخلوقات فلا مثل له و
اجيب عنه السؤال ايضا بان يقال لا يجوز ان يكون الضمير لما نزلنا على تقدير كون الظرف صلة فاتوا لان كلمة من ح لا تخلو اما
ان تكون بيانية او ابتدائية او تبعيضية ولا مجال لشيء من ذلك اما عدم كونها بيانية فلانها تستدعي مبهما ولا مبهم الا السورة
وبيان المبهم صفة له فيكون الظرف صفة للسورة متعلقا بمقدر لا بفاتوا والمقدر خلافه وايضا من البيانية ظرف
مستقر ابدا فلا يكون ظرفا لغوا متعلقا بالامر واما عدم كونها تبعيضية فلان من التبعيضية تستدعي ان تكون مفعولا به
كما في قولك اخذت من الدراهم فلا يمكن ههنا ذلك لان فاتوا قد اخذ حقه من المفعول به وهو قوله بسورة واما عدم كونها
ابتدائية لانه ح يجب ان يكون ضمير مثله للعبد لا للمنزل لان جعل المتكلم مبدأ للاتيان بالكلام منه معنى حسن مقبول
بخلاف جعل الكل مبدأ للاتيان بما هو بعض منه الا ترى انك اذا قلت ايت من زيد بشعر كان القصد الى معنى الابتداء يعني ابتداء
الاتيان بذلك الشعر من زيد مستحسنا فيه بخلاف ما اذا قلت ايت من الدراهم بدرهم فانه لا يحسن فيه قصد الابتداء
ولا ترتضيه فطرة سليمة كذا في الحواشي الشريفية مع بعض توضيح من قبلنا قوله والرد الى المنزل اي رجوع ضمير مثله الى قوله
لما نزلنا اوجه من رجوعه الى العبد ويعلم منه رجحان كون الظرف صفة سورة لانه على تقدير كونه ظرفا لغوا متعلقا بفاتوا
يكون الضمير للعبد لا للمنزل وذكر للترجيح ستة اوجه الاول الموافقة لسائر ايات التحدي كقوله تعالى فليأتوا بحديث مثله
وقوله تعالى فاتوا بعشر سور مثله وقوله قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله وقوله
في سورة يونس ام يقولون افتريه قل فاتوا بسورة مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين فان المعتبر في
الجميع مماثلة الماتي للمنزل لا كونه من مثل المنزل عليه والثاني اتساق الترتيب والنظم والمحافظة على حسن الانتظام فان
الاتساق هو الانتظام وذلك لان الكلام مسوق في شان المنزل حيث فرض وقوع ارتيابهم فيه بقوله ان كنتم في ريب مما نزلنا
فحقه ان لا ينفك عنه برد الضمير الى غيره قال الشريف المحقق لنا في المحافظة على حسن الترتيب اعني بالترتيب ربط اخر الكلام
باوله فان ترتيب الجزاء ههنا على شرطه انما يحسن كل الحسن اذا كان الضمير للمنزل فانه الذي سيق له الكلام اولا وفرض فيه الارتياب
قصدا واما ذكر العبد فقد وقع تبعا وصح بذلك رجوع الضمير اليه في الجملة انتهى وانما يحسن عود الضمير الى المنزل عليه ان لو
كان الكلام مسوقا له بان يقال وان ارتبتم في ان محمدا منزل عليه فهاتوا قرانا من مثله والثالث المبالغة في التحدي وذلك

لان الضمير

لان الضمير اذا رجع الى المنزل يكون طلب المعارضة من الجميع مطلقا اي سواء اجتمعوا او تفرقوا وتفردوا وسواء كانوا اميين او علماء
محصلين وهو ظاهر واذا كان راجعا الى المنزل عليه يكون طلبا لمعارضة بالحقيقة من واحد يماثل رسول الله صلى الله عليه وسلم
في كونه اميا لم يكتب ولم يقرأ وتكون الجماعة المخاطبون مامورين بالنقل عنه ولا شك ان طلب المعارضة من الجميع مطلقا ابلغ في التحدي
والتبكيت من طلب المعارضة من امي واحد لجواز عجز الواحد الامي وقدرة الجميع والجم الكثير من الجموم وهو الاجتماع والكثرة يقال
جم الماء يجم جموما اذا كثر في البير واجتمع بعدما استقي ما فيها والغفير فعيل من الغفر وهو الستر والتغطية كانهم لكثرتهم
يغطون الارض ويغطون ما وراءهم فالوصف بالغفير لتاكيد معنى الكثرة ولفظ هذا في قوله ما اتى به هذا فاعل اتى وقوله
اخر مثله فاعل قوله ليات والرابع الدلالة على ان المنزل معجز في نفسه لا من حيث كون المنزل عليه اميا كما يفهم ذلك من رجوع الضمير
الى المنزل عليه والخامس الخلو عن ابهام خلاف المقصود فان رده الى عبدنا يوهم امكان صدوره ممن لم يكن على صفته بان كان
ممارسا للخط ودراسة العلوم وتتبع الكتب والسادس الملايمة لقوله تعالى وادعوا شهداءكم فان ارجاع الضمير الى عبدنا
لا يلايمه قوله وادعوا شهداءكم فقوله ولا يلايمه عطف على قوله يوهم وقوله فانه علة لقوله لا يلايمه وتقريرها ان قوله تعالى
وادعوا شهداءكم امرهم بان يستعينوا بكل من ينصرهم على معنى ادعوا حاضريكم ليعاونوكم على اتيان مثل المنزل ويشهدوا انكم
انكم قادرون عليه وان ما اتيتم مثل للمنزل فانه كان للعرب اكابر يشهدون على المتنازعين في الفصاحة بان احدهما اعلا
درجة من الاخر وهذا المعنى مما يلايم رجوع ضمير مثله الى المنزل وكون طلب المعارضة من الجميع ولو كان المعنى امرهم ان يفعلوا
ويحكموا بسورة صادرة من واحد مثل النبي صلى الله عليه وسلم في كونه اميا لكان المناسب ان يقال ليدع ذلك الواحد المماثل
لعبدنا بالتوحيد لان الاحتياج الى المعينين انما هو في تاليف الكلام البليغ لا في النقل المولف وحكايته هذا على تقدير
ان يراد بقوله وادعوا شهداءكم دعاء الشهداء للاستعانة بهم حقيقة او تهكما واما اذا اريد به دعا من يوم بالشهادة
من اكابر الفصحاء بان الماتي مثل القران فالوجه في توقف الملايمة على رجوع ضمير مثله الى المنزل هو ان اضافة الشهداء
اليهم انما يحسن اذا كان المطلوب طلب المعارضة منهم لا من واحد هو مثل العبد والا لكانوا شهداء له لا لهم فينبغي ان يقال
وادعوا شهداءه قوله تعالى ادعوا امر من دعا الى الشيء دعا ودعوة بفتح الدال والاول مطلق المصدر والثاني المرة منه و
الدعوة بالضم المادبة والدعوة بالكسر ادعاء الولد والدعا في القران يجيء لمعان واختلف في معناه ههنا فقيل ادعوا
اي احضروا وقيل استعينوا واستعمله الشاعر في معنى الاستعانة حيث قال وقلبك رب خصم قد تمالوا علي فما جزعت ولا
دعوة وقول المصنف فانه امر باستعينوا اختيار منه القول الثاني وقوله لكل من ينصرهم بيان والشهداء باي معنى كان الشهيد بمعنى
الحاضر والقايم بالشهادة او الناصر او الامام لان الاستعانة انما تكون من الناصر فلا بد ان يتحقق معنى النصرة فيهم وجعل
الشهداء جمع شهيد مثل فقيه وفقهاء وظريف وظرفاء مع احتمال كونه جمع شاهد مثل شاعر وشعراء بناء على ان الاول اولى
لاطراد فعلاء في فعيل دون فاعل ثم ان الشهيد مشهور في الحاضر ومنه قوله تعالى او القى السمع وهو شهيد وكذا في المعنى
الشاهد اي القايم بالشهادة ويكون بمعنى الناصر ايضا نقل عن الراغب انه قال يقال انا شاهد وشهيد اي ناصر وبمعنى
الامام ايضا قال تعالى ونزعنا من كل امة شهيدا ولنوع خفاء في اطلاقه عليه قال وكان الى اخره اي وكان الامام يسمى
بالشهيد لانه يحضر النوادي اي المجالس والمحافل وهو جمع النادي وهو مجلس القوم ومتحدثهم قوله ويبرم اي يحكم ويوكد
الامور بحضرته اي بحضوره فكان حضوره هو الحضور الكامل المعتد به المستحق لان يسمى حضورا وان يسمى المتصف به حاضرا
وشهيدا والظاهر ان الناصر ايضا انما سمي بالشهيد لذلك وان النصرة وتمام الامر انما يحصل بحضوره فظهر بذلك ان
المعنى الثالث والرابع للفظ الشهيد متفرعان على معناه الاول وانه ليس الا من الشهود والشهادة ثم اشار الى ان معنى الشهادة
ايضا متفرع على معنى الشهود والحضور بناء على ان مبنى الشهادة المتعارفة هو الحضور بالقلب وبين المشهود به فاذا قال
انا شاهد بهذا الامر يكون معناه انا عارف به متصور له واخبر به عن علم وشهود بالقلب وان كان بطريق المعاينة بقوله
اذ التركيب اي التركيب من الشين والهاء والدال للحضور اما بالذات اذ يكون ذلك الشخص بنفسه حاضرا كما في المعنى
الثاني فالمتبادر من اطلاق الحاضر هو الحاضر بذاته وشخصه وان تسمية الناصر والامام بالشهيد لابتناء تمام الامور على

حضورهما بذاتهما كما مر واما بالتصور والقلب كما في المعنى الثاني فان القايم بالشهادة انما سمي شهيدا لكونه مخبرا عما شاهده
شهود علم وايقان كما مر فظهر بهذا التقرير ان قوله اذ التركيب للحضور علة لما يستفاد مما ذكره في وجه تسمية الامام شهيدا
وهو مفرع المعنيين الاخرين على المعنى الاول وكلمة من في قوله ومنه للسببية اي من اجل ان التركيب للحضور اما بالذات او بالتصور
قيل للمقتول في سبيل الله شهيد لانه حضر اي تيقن وتبين ما يرجوه من النعيم الابدي فيكون من الحضور بالتصور او الملائكة
حضروه فيكون من الحضور بالذات لكن الشهيد ح يكون بمعنى المشهود ولا باس لان المقصود وجوه معنى الحضور وقد حصل
قوله ومعنى دون ادنى مكان من الشيء اي اقرب مكان منه فان ادنى اسم تفضيل من دنوة منه دنوا فهو دني اي قريب مثل رحيم
وارحم وكريم واكرم والدني الذي بمعنى القريب غير مهموز واما الدني بمعنى الدون فهو مهموز من الدناة يقال دنى الرجل يدنا
اذا صار دنيا لا خير فيه وانه لدني اي خبيث ودنوا ايضا بالضم دنوة ودناة سفل في فعله ومجن والدنية النقيصة والدون
نقيض الفوق ويكون ظرفا والدون الحقير الخسيس كذا في الصحاح فالاول معتل اللام وموضوع لمحض القرب والثاني مهموز
اللام والثالث معتل العين ومشترك بين نفس المكان المنحط الاسفل والتمكين فيه وبين المنحط المنزل بحسب القدر والرتبة
المعنوية واعتبر المص والزمخشري في مفهوم الدون زيادة القرب المكاني حيث فسراه بادنى مكان من الشيء وهو بناء التفضيل
ولم يصرحا بكون ذلك المكان الاقرب نازلا منحطا عن مكان الشيء الا ان المص اشار اليه ثم استعير للتزتب فقيل زيد دون عمرو
فانه ليس المراد منه بيان اقربية مكان زيد من عمرو فضلا عن كون ذلك المكان الاقرب انزل من مكان عمرو بان يكون مكان
زيد اسفل بكثير من مكان عمرو وارفع عنه بل المراد تفاوت مرتبتهما وان زيدا اسفل من عمرو في الشرف ووجه الاشارة انه جعل
اطلاق لفظ دون على المنحط في الرتبة المعنوية استعارة مبنية على تشبيهه بالمنحط في الرتبة المكانية فدل ذلك على ان الانحطاط
في الرتبة المكانية معتبر في المفهوم الحقيقي للفظ دون كما يعتبر فيه زيادة القرب قال الشريف المحقق لفظ دون في اصله للتفاوت
في الامكنة يقال لمن هو انزل مكانا من الاخر هو دون ذلك فهو ظرف مكان مثل عند لكنه ينبئ عن دنو كثير وانحطاط قليل
الى الاخر فوجب ان يكون قول المص هو ادنى مكان من الشيء بمعنى اقرب مكان منه بحيث يكون انزل من مكانه قليلا وان يكون
تدوين الكتب بمعنى تقريب بعض اجزائها ببعض ماخوذا من الدون باعتبار اشتماله على زيادة القرب مع قطع النظر عن اشتماله
على معنى الانحطاط وكذا قولهم في اسماء الافعال دونك هذا ماخوذ منه بتلك الاعتبار اذ لا معنى لاعتبار الانحطاط فيهما وكون
نحو زيد دون عمرو في الشرف وانه شيء دون اي حقير مستعارا من الدون الحقيقي انما هو باعتبار اشتماله على المعنى الثاني وهو الانحطاط
المكاني والوجه في اخذ معنى الدنو في لفظ دون وفي جميع ما اخذ منه ظاهر وهو توافقهما في الحروف الاصول وان تخالفا في
ترتيبها من حيث ان احدهما معتل العين والاخر معتل اللام وليس احدهما مقلوبا من الاخر لاستوائهما في التصرف وهو يوجب
كون كل واحد منهما لفظة اصلية قوله ثم اتسع فيه اي تجوز في هذا الدون المستعار للرتب المتفاوتة فاستعمل في كل تجاوز حد الى
حد وان لم يكن هناك تفاوت وانحطاط لما بين الشريفان دون في اصله للتفاوت في الامكنة قال ثم استعير منه للتفاوت
في المراتب المعنوية تشبيها لها بالمراتب المحسوسة وشاع استعماله فيها اكثر من استعماله في الاصل ثم اتسع في هذا المستعار فاستعمل
في كل تجاوز حد الى حد وان لم يكن هناك تفاوت وانحطاط فهو في هذا المعنى مجاز في المرتبة الثانية انتهى كما في قوله تعالى لا
يتخذ المومنون الكافرين اولياء من دون المومنين والاولياء جمع الولي بمعنى الصديق وهو ضد العدو مثل قوي واقوياء والولاية
بالفتح في الواو الصداقة فيكون مصدر الولي وبكسر الواو مصدر الوالي وقوله اي لا تتجاوزوا وكذا قوله اذا تجاوزت بيان
لحاصل المعنى فان دون في الموضعين ظرف مستقر وقع حالا اي لا تتخذوهم اولياء متجاوزين المومنين وما لكم من دون الله
من واق مجاوزة وقاية الله تعالى وكلمة من للابتداء الغاية فيهما لان موالاة الكفار مبتدأة من التجاوز وكذا انتفاء الواقي مبتدأ
منه وقوله اتسع بدل استعير اشارة الى ان التجوز في المرتبة الثانية غير مبني على التشبيه حتى يكون من قبيل الاستعارة فيكون
مجازا مرسلا على طريق اطلاق المقيد بكونه من رتبة حسنة رفيعة الى رتبة قبيحة حقيرة فيكون استعماله في مطلق تخطي امر الى امر
مجازا مرسلا متفرعا على الاستعارة ولفظ النفس في قول امية ابن صلت روي مضموما على انه منادى مفرد معرفة ومكسورا
على حذف ياء المتكلم بالكسرة وما بعد هذا المصراع ولا للسع نبات الدهر من راق واللسع بالعين المهملة اللدغ قال الشاعر

لسعت حية الهوى كبدي فلا طبيب لها ولا راقي وارادت بنات الدهر حوادثه المتولدة منه فانه قد شاع بينهم تشبيه الليلة
بالحبلى وما تجدد بعد ابتناه الناس واختلاطهم من الحوادث باولادها والتعبير بالبنات لكونها عبارة عن الحادثات قوله
من متعلقة بادعوا والمعنى وادعوا الى المعاضدة اي ادعوا الاستعانة على الاتيان بما يعارض به القران لاقامة الشهادة
وتصحيح الدعوى وقوله من حضركم اشارة الى جواز الشهيد ح بمعنى الحاضر وقوله او رجوتم معونته اشارة الى جواز كونه بمعنى
الناصر ولم يقل واعانكم وهو المناسب لقوله من حضركم لان اعانة شهدائهم انما هي بحسب رجائهم وزعمهم لا بحسب الواقع
وقوله من انسكم الى اخره بيان لقوله من حضركم او من رجوتم معونته على سبيل البدل وقوله غير الله منصوب على الاستثناء وعلى
البدلية من قوله من حضركم وعلى التقديرين يكون متعلقا بادعوا ومعمولا له على ما هو المفروض ههنا وهو مبني على ما ذكره الشريف
المحقق من ان الدون الذي هو بمعنى تجاوز حد الى حد قريب من ان يكون بمعنى كانه اداة استثناء وقال العلامة التفتازاني
حاصل الدون بهذا المعنى ان يكون اداة الاستثناء بمعنى غير والضمير المنصوب في قوله فانه للشان وهذه الجملة علة وبيان لكون
المعنى ما ذكره فان الامر فيه لتعجيزهم وارشادهم الى ما يستعينون به غير الله تعالى لا يعينهم بل يعجزهم بلا مرية لكونه مثلهم في
العجز عن الاتيان بالمطلوب وهذا الوجه هو الوجه الارجح الذي يشهد له قوله تعالى لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل هذا
القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا ولهذا قدمه وكلمة من فيه ابتدائية لان المعنى ادعوهم متجاوزين الله تعالى
ودعاء غير الله تعالى قوله او وادعوا من دون الله شهداءكم يشهدون اي والمعنى هذه فقوله تعالى من دون الله حال من فاعل
ادعوا والشهداء من الشهيد بمعنى القايم بالشهادة قال الشريف المحقق في تقرير هذا الوجه اي ادعوا شهداءكم من الناس فصحوا
بهم دعواكم متجاوزين الله تعالى في الدعاء اي لا يدعوه ولا يستشهدوا به ان لا يقتصروا على ان تقولوا الله يشهد بانا صادقون
فيما ادعينا كما يقول العاجز عن اقامة البينة فالامر لبيان عجزهم وانقطاعهم بالكلية وان لم يبق لهم متشبث سوى الاستشهاد
به تعالى انتهى كلامه وكلمة من في هذا الوجه ايضا ابتدائية قوله او شهداءكم عطف على ادعوا في قوله فادعوا يعني ان من متعلقة
بيشهد لكم الذين اتخذتموهم الى اخره فيكون نصب شهداءكم على الحكاية هكذا وقعت العبارة في اكثر النسخ قيل والصواب ما في
بعض النسخ وهو هكذا او يشهد لكم اي اتخذتموهم من دونه اولياء وقوله فالهة عطف تفسيري على قوله اولياء وقوله او الذين يشهدون
عطف على قوله الذين اتخذتموهم من دونه لتغايرهما بكون دون في الاول بمعنى التجاوز وفي الثاني بمعنى قدام والشهداء في هذين
الوجهين بمعنى القايمين بالشهادة والمراد بهم الاصنام قال الشريف المحقق ذكر على تقدير تعلق من دون الله تعالى بشهداءكم ثلاثة
اوجه واريد بالشهداء في الاولين منها الاصنام والمراد بالدعاء الدعاء للاستعانة بها لا لاقامة الشهادة والامر بالدعاء فيهما
للتهكم بهم حيث امروا بان يستظهروا اي بان يستعينوا بالجماد في معارضة القران الذي اخرس بفصاحته كل منطيق وانما عبر
عن الاصنام بالشهداء ترشيحا لمعنى التهكم بتذكير ما اعتقدوه من انها من الله تعالى بمكان وانها تنفعهم بشهادتها لهم بانهم
على الحق كانه قيل ملاذكم واعزتكم فادعوها لهذه العظيمة على هولاء التي دهتكم والفرق بينهما ان دون على الوجه الثاني يستعمل
بمعنى قدام الشيء وبين يديه مستعارا من معناه الحقيقي الذي ناسبه اعني ادنى مكان من الشيء وهو ظرف لغو لشهداء لان الظرف
يكفيه رايحة الفعل في عامله فلا حاجة الى الاعتماد اي ادعوا الذين يشهدون لكم بين يدي الله تعالى وكلمة من ههنا تبعيضية
لما سياتي في الاعراف من انهم قالوا اجلس بين يديه ومن خلفه بمعنى في لانهما ظرفان للفعل ومن بين يديه ومن خلفه لان الفعل
يقع في بعض الجهتين كما تقول جئته من الليل تريد بعض الليل وقد يقال الكلمة من الداخلة على دون في جميع مواضعها بمعنى في كما في
ساير الظروف الغير المتصرفة وهي التي تكون منصوبة على الظرفية ابدا ولا تجر الا بمن خاصة وعلى الوجه الاول هو يستعمل بمعنى التجاوز
على ان الظرف مستقر وقع حالا والعامل فيها ما دل عليه شهداءكم اي الذين اتخذتموهم الهة متجاوزين الله تعالى في اتخاذها
كذلك وزعمتم انهم شهداءكم وشفعاؤكم يوم القيمة وكلمة من ح للابتداء فان الاتخاذ ابتدأ من التجاوز هذا كلامه فنعم ما
اوضح المقام وكشف المرام نور الله مرقده وزياده لفظي الاتخاذ والزعم فيهما لدفع وهم ان الاصنام كذلك في الواقع واستشهد
المص على كون دون الله بمعنى قدامه وبين يديه بقول الاعشى تريك القذى من دونها وهي دونه اذا ذاقها من ذاقها يتمطق يصف
الزجاجة بغاية الصفا حتى انها تريك القذى قدامها والحال انها قدام القذى والضمير في ذاقها للزجاجة باعتبار ما فيها

من الشراب على قياس قولك شربت كاسا يقال ذاق فتمطق اى ضم شفتيه والصقه لسانه بالحنك الاعلى مع صوت وقيل مص شفتيه
من غاية لذة المذوق بحيث سمع لهما صوت قوله ليعينوكم تقليل لادعوا المقدر قبل قوله الذين اتخذتموهم مع ما عطف عليه وهو
قوله اوالذين يشهدون لكم يعنى ان الشهداء فى هذين الوجهين وان كان بمعنى القايمين بالشهادة الا ان المقصود من دعائهم
الاستعانة بهم فى اتيان ما يعارض به القران لا تصحيح الدعوى بشهادتهم قوله وقيل من دون اوليائه تبتقدير المضاف هذا هو
الوجه الثالث من الوجوه المذكورة على تقدير تعلق من دون الله بقوله شهداءكم ولم يرض به المصنف على ارتكاب الحذف من غير
ضرورة تدعو اليه غير لايق ببلاغة القران والمراد بالشهداء فى هذا الوجه فصحاء العرب فى وجوه المشاهد اى خيار المجالس
على ان المشاهد جمع مشهد وهو موضع الحضور فيد لحمل الشهداء عليهم مبنى على ان يكون الشهيد ههنا بمعنى الامام ووجهه
ظاهر ويجوز ان يكون مبنيا على ان يراد به المعانى الباقية وهى تغاير القايم بالشهادة والناصر بناء على قاعدة ان المطلق
ينصرف الى الكمال ولا شك ان الكامل ممن اتصف بهذه المعانى الثلاثة يكون من الفصحاء واشراف المجالس والمقصود من دعائهم
فى هذا الوجه ان يشهدوا لهم ما اتوا به مثل القران قال الشريف المحقق وانما قدر المضاف الى الله تعالى على ما هذا الوجه رعاية للمقابلة
فانه لما اريد بالشهداء روساء المشركين واولياء الشياطين كان ذلك قرينة على تقدير المضاف المقابل لروسائهم فان
اولياء الله يقابلون اولياء الاصنام كما ان ذكر الله تعالى يقابل ذكر الاصنام المقصود بهذا الامر ارخاء العنان والاستدراج
فى غاية التبكيت اى تركنا الزامكم بشهداء لا ميل بهم الى احد الجانبين كما هو العادة واكتفينا بشهدائكم المعروفين بالذب عنكم
فى مهماتكم فانهم ايضا لا يشهدون لكم وفيه اشارة الى ان الامر الاعجاز قد بلغ من الظهور ما لا يمكن معه الاخفاء والظرف
مستقر اى الذين يشهدون لكم متجاوزين فى ذلك اولياء الله ومن ابتدائية وحصله شهداء مغايرين اولياء الله تعالى انتهى
كلامه قوله ان كنتم صادقين انه من كلام البشر اى فى دعوى انه من كلام البشر فانكم تقدرون على اتيان مثله قوله وجوابه
محذوف وهو فافعلوا ذلك او فاتوا بمثله دل عليه وهو جواب الشرط الاول قوله والصدق الاخبار المطابق عرف الصدق
الذى هو صفة المتكلم لان الواقع فى الاية من هذا القبيل ويعلم منه تعريف ما هو صفة الكلام وهو الخبر المطابق اى المطابق حكمه
وهو المناسبة الذهنية المدلولة من الكلام للنسبة القايمة بين الطرفين فى الواقع قد يقال لصدق المتكلم هو الاخبار عن الشئ بانه
كذا اخبارا للمخبر عنه بان يكون كذلك فى الواقع ويعلم منه ان كانت المتكلم هو الاخبار عن الشئ على الوجه الذى لا يطابق حال المخبر
عنه فى الواقع او لا يطابق النسبة الذهنية للنسبة الخارجية هذا عند الجمهور فان المطابقة المعتبرة فى مفهوم الصدق عندهم
انما هى النسبة الى الواقع واما عند النظام فالمعتبر هو المطابقة لاعتقاد المخبر ولا واسطة بين الصدق والكذب عندهما وقال
الجاحظ المعتبر فى مفهوم الصدق هو المطابقة النسبة المدلولة من الكلام للنسبة الخارجية ولاعتقاد المخبر عنه بان يعتقد كونها
مطابقة لها فى مفهوم الكذب يعتبر عدم مطابقة تلك النسبة الذهنية للنسبة الخارجية ولاعتقاد المخبر ايضا بان يعتقد انها
غير مطابقة للواقع فلا ينحصر الخبر فى الصدق والكذب على مذهبه بل يثبت بينهما اربع وسايط الاولى المطابق مع اعتقاد عدم
المطابقة كقول الحكماء العالم حادث والثانية المطابق بدون الاعتقاد كقول المجنون العالم حادث والثالثة المطابق مع
اعتقاد المطابقة كقول الحكيم العالم قديم والرابعة غير المطابقة بدون الاعتقاد كقول المجنون العالم قديم فهذه الاربع ليس
بشئ منها بصادق ولا كاذب عنده ومتعلق المطابقة فى قول المصنف الصدق الاخبار المطابق محذوف للعلم به والتقدير الاخبار
المطابق للمخبر عنه او للواقع وتذكير ضميرانه فى قوله وقيل مع اعتقاد المخبر عنه انه كذلك يدل على ان مراده المطابقة للمخبر عنه
على معنى هو الاخبار عن الشئ بانه كذا اخبارا مطابقا للمخبر عنه بان يكون كذلك فى نفس الامر مع الاعتقاد بانه كذلك وقوله عن
دلالة او امارة فى موضع النصب على انه حال عن الاعتقاد والمذكور ناشيا ذلك الاعتقاد عن دلالة تفيد القطع وامارة تفيد
الظن والمقصود منه تعميم الاعتقاد للعلم وهو الحكم الذهنى الجازم الذى لا يقبل التشكيك والظن وهو الحكم بالطرف الراجح
فلا جزم فيه فضلا عن عدم قبول التشكيك والمشهور باسم الاعتقاد وهو الحكم الجازم الذى يقبل التشكيك ويعبر عنه باعتقاد
المقلد وهو قسيم لكل واحد من العلم والظن المذكورين والاعتقاد بالمعنى الذى يعمهما وللاعتقاد الذى هو قسيم لهما عبارة عن
الحكم الذهنى الجازم او الراجح وترى من ظاهر كلام المصنف ان المنقول يعوله وقيل مذهب الجاحظ لانه هو الذى اعتبر فى الصدق

المطابقة للواقع والاعتقاد جميعا وفى الكذب عدم المطابقة لهما معا فلا بد ان يكون لا يوصف المخبر بالكذب عنده الا اذا كان
اخبار عن الشئ مخالفا لما هو حال المخبر عنه فى الواقع واعتقاد المخبر ايضا فيلزم ان لا يكون المنافقين كاذبين فى قولهم
انك لرسول الله لان اخبارهم هذا وان يخالف اعتقادهم فى حق المخبر عنه لكنه غير مخالف لما هو عليه فى نفس الامر فلا يكون تكذيب
الله تعالى اياهم بقوله يشهد ان المنافقين لكاذبون لعدم اعتقادهم المطابقة صالحا لان يستدل به على الاعتبار المطابقتين
فى الصدق وعلى اعتبار عدمهما فى الكذب كما ذهب اليه الجاحظ وانما يصلح دليلا على كون الصدق عبارة عن مطابقة الاعتقاد فقط
كما ذهب اليه النظام فلذلك جعله الخطيب الدمشقى فى التلخيص متمسكا للنظام فجعله دليلا للمذهب المنقول ههنا
يحتاج الى توجيه وغاية ما يمكن فيه ان يقال ان المنقول وان كان مذهب الجاحظ بعينه الا ان المقصود من ايراد الاية ليس اثبات
مذهب الجاحظ فى كل واحد من الصدق والكذب وهو اعتبار كل واحد من المطابقتين فى مفهوم الصدق واعتبار عدم كل واحد
منهما فى مفهوم الكذب حتى يقال انها لا يدل على اعتبار عدم مطابقة الواقع فى الكذب حيث سجلت على كذب من اخبر بما طابق
الواقع ولم يطابق الاعتقاد فقط بل المقصود من ايرادها بيان ان مجرد المطابقة للواقع لا يكفى فى الصدق كما ذهب اليه الجمهور
بل لا بد معها من المطابقة للاعتقاد ايضا بيان انه لو كفى ذلك فى الصدق لكان قول المنافقين انك لرسول الله صادقا وقد
سجل الله تعالى بانهم لكاذبون فيه ورد هذا الاستدلال بان هذه الاية لا ينفى مذهب الجمهور وهو كون مطابقة الواقع كافية
فى الصدق وانما ينفيه ان لو كان التكذيب راجعا الى المشهود به وهو قولهم انك لرسول الله وليس كذلك بل هو راجع الى قولهم
نشهد فان المراد به وان كان انشاء الشهادة فلا يصح توصيف قايله لا بالصدق ولا بالكذب الا ان يتضمن اخبارا كاذبا و
هو الاخبار بان شهادتنا هذه صادرة عن ضمير القلب وخلوص الاعتقاد ويدل عليه ايرادهم القضية المشهود بها على صورة
الجملة الاسمية المؤكدة بان واللام ومعلوم ان هذا الخبر الضمنى كاذب عند الجمهور لعدم مطابقته للواقع لانه اتقول محض
لانهم يقولون بافواههم وقلوبهم خالية عن الاعتقاد بمدلوله ولو سلم رجوعه الى المشهود به فلا نسلم ان يكون المعنى انهم لكاذبون
فيه فى نفس الامر حتى يلزم ان لا يكون مطابقة للواقع كافية فى الصدق بل المعنى انهم لكاذبون فيه فى زعمهم الفاسد واعتقادهم
لانهم يزعمون انه غير مطابق للواقع وهو صادق فى نفس الامر لكونه مطابقا للواقع فى نفس الامر وعلى التقدير لا دلالة فى الاية
على خلاف مذهب الجمهور قوله لما بين لهم ما يتعرفون به ما يتطلبون به المعرفة حتى يعلموا اليها وفى الصحاح تعرفت ما عند
فلان اى تطلبت حتى عرفت وقوله ومما جاء به فى موضع الجر بالعطف على لفظ الرسول والمراد بامر الرسول صدقه فى دعوى الرسالة
وبامر ما جاء به وهو القران كونه منزلا من عند الله العزيز الحكيم خارجا عن مقدور البشر فلا يتوهم ان يقوله احد من عند نفسه
قوله ومميز بهم الحق وهو ما على الرسول فى القران فى نفس الامر والباطل ما زعموه من ان القران من كلام البشر وانه عليه السلام يدعى
الرسالة وليس برسول وغير المصنف عبارة الكشاف وهى حتى يعثروا على سره وحقيقته وامتياز حقه من باطله لانه يرد على ظاهرها
ان امر النبى صلى الله عليه وسلم وما جاء به حق كله فلا وجه لاضافة الباطل اليه وان امكن توجيهه بان معناه امتياز كونه
حقا من كونه باطلا قوله رتب عليه جواب لما اى رتب على بيان ما يتعرفون به ذلك بعد السببية ما هو كالنتيجة لذلك البيان
فان ظهور عجزهم عن المعارضة بعد الاجتهاد والسعى البليغ فيها مع ما يتفرع عليه من وجوب الايمان عليهم والاتقاء عن النار
بسبب كالنتيجة لذلك البيان قوله وهو انكم اذا اجتهدتم فى معارضته وعجزتم ضمير هو راجع الى قوله ما هو كالفذلكة وجعل
فعل الشرط اجتهادهم فى معارضة القران وفسر قوله تعالى لم تفعلوا بقوله عجزتم مع ان اداة الشرط الواقعة فى نظم القران
داخلة على انتفاء الفعل وهو فى معنى ترك المعارضة الذى هو اعم من العجز عنها الانسياق الذهن اليهما بمعونة المقام ومعنى
الجمعية فى قوله وعجزتم مع ارادة الشرط الواقعة فى نظم القران داخلة على انتفاء الفعل وهو فى معنى ترك المعارضة الذى هو
اعم من العجز عنها الانسياق الذهن اليهما بمعونة المقام ومعنى الجمعية فى وعجزتم جميعا مستفاد من الخطاب بالعام فى قوله كنتم
وفاتوا ومن امرهم بان يستعينوا بشهدائهم بما يساويه او يدانيه اشارة الى ان المماثلة لا يقتضى المساواة بل يحصل بالقرب ايضا
وفى قوله اذا اجتهدتم بكلمة اذا بدل كلمة ان مع ان الواقع فى الاية هى كلمة ان اشارة الى ان المقام يقتضى كلمة اذا التى للاستمرار
وهو ان مجرد الاستقبال وان العدول الى كلمة ان لنكتة كما سيجئ وانما قلنا ان مقتضى المقام هو كلمة اذا لانها فى الاصل موضوعة

المطابقة

لزمان من ازمنة المستقبل مختص من بينها بوقوع حدث فيه مقطوع بوقوعه فى اعتقاد المتكلم كما ان اذ لزمان من ازمنة الماضى مختص من بينها بوقوع حدث فيه مقطوع به والدليل عليه استعمال اذا فى الاغلب الاكثر فى هذا المعنى نحو اذا طلعت الشمس وقوله تعالى اذا الشمس كورت ولهذا اكثر فى الكتاب العزيز استعماله لقطع علام الغيوب بالامور المتوقعة وقد تكون اذا مع جملتها للاستمرار الزمان كما فى قوله تعالى واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الارض قالوا انما نحن مصلحون اى هذا عادتهم المستمرة وقوله واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا مثله خير كثير وكلمة ان موضوعة لشرط مفروض وجوده فى المستقبل مع عدم قطع المتكلم لا بوقوعه فيه ولا بعدم وقوعه وكلمة لو موضوعة لشرط مفروض وجوده فى الماضى مع قطع المتكلم بعدم لازمه قال الشريف المحقق وفى قوله فاذا لم يعارضوا وما عطف عليه ايماء الى ان كلمة ان فى الاية وقعت موقع اذا لما سيجئ وانها للاستمرار دون مجرد الاستقبال انتهى قوله ظهر انه معجز الى اخره قوله تعالى فاتقوا النار التى وان كان جواب الشرط ظاهرا الا انه فى الحقيقة لازم الجزاء وان الجزاء الحقيقى وهو هذا المقدر وقدره خبرية اذ لا نزاع فى جواز وقوعها جزاء للشرط بلا تاويل بخلاف الجملة الانشائية فان القوم اختلفوا فى وقوعها جزاء بلا تاويل منهم اوجب التاويل كما فى خبر المبتدا ومنهم من لم يوجب فلذلك قدر ما يصلح للجزائية اتفاقا ولعل صاحب الكشاف اختار مذهب من جوز وقوع الجملة الانشائية جزاء بلا تاويل حيث قدر الجزاء الانشائية فقال انهم اذا لم ياتوا بها وتبين عجزهم عن المعارضة صح عندهم صدق رسول الله صلى الله عليه وسلم واذا صح عندهم صدقه ثم لزموا العناد ولم ينقادوا ولم يشايعوا اى استوجبوا العقاب بالنار فقيل لهم ان استبنتم العجز فاتركوا العناد فوضع فاتقوا النار موضعه من حيث ان نزول العناد من نتايج اتقاء النار ولوازمه وانه كما ترى قدر قوله فاتركوا العناد جوابا للشرط مع انه جملة انشائية واحتيج الى تقدير الجزاء ولم يجعل قوله تعالى فاتقوا النار جزاء حقيقة بناء على ان اتقاء النار واجب مطلقا لا يتوقف على شرط ولا يتقيد بامر فلا وجه لتعليقه على عدم اتيانهم بسورة من مثله وكذا لا وجه لجعل عدم الاتيان شرط الاتقاء النار لان حقه ان يكون سببا للجزاء وملزوما له وليس عدم الاتيان بما ذكر سببا للاتقاء ولا ملزوما فلا يصلح للانشائية المذكورة فى موضع الجزاء لان تكون جزاء حقيقية وباب الحذف والتقدير مفتوح فلذلك قدر ما يصلح للجزائية اتفاقا وجعل المذكور وما فى حكمه لازما له مترتبا عليه معنى فنزله منزلته اى اقيم لازم الجزاء حقيقة وهو قوله تعالى فاتقوا النار مقام ذلك الجزاء المقدر وهو قوله ظهر انه معجز والتصديق به واجب على سبيل الكناية على قول السكاكى فان سبيل الكناية عنده هو الانتقال من اللازم الى الملزوم ههنا وهو ظهور انه معجز وان التصديق به واجب يصلح جزاء لعدم الاتيان بما ذكر معلقا عليه لظهور كونه مشروطا به وكونه مسببا ولازما له قوله فعبر عن الاتيان المكلف يعنى الاتيان بما يساويه او يدانيه وهو فعل خاص عبر عنه بالفعل الذى هو اعم لقصد الايجاز حيث وقع الفعل وحده موقع الاتيان مع ما يتعلق به ونظيره فى افادة الايجاز الاكتفاء بذكر الضمير فى موضع المصرح بالاسم للاختصار ودفع التكرار لكن التعبير عن الشئ بالضمير مختص بالاسماء فلما قصد ههنا اعادة فعل مخصوص عبر عنه بالفعل الذى افاد الاختصار ودفع التكرار فهو فى الافعال بمنزلة الضمير فى الاسماء قوله تقرير المكنى عنه تعليل لاختيار سبيل الكناية فان الكناية لكونها انتقالا من اللازم الى الملزوم وكون وجود اللازم دليلا على وجود الملزوم كانت بمنزلة اثبات الشئ ببينة فكان سلوك سبيل الكناية تقريرا للمكنى عنه قوله وتهويلا لشان العناد وجه ثان لاختيار سبيل الكناية وتقريره انه لما برز وجوب التصديق بالمنزل وترك العناد فى حقه فى صورة اتقاء النار فهم منه ان العناد وعدم التصديق قايم مقام النار بحيث اذا اريد ان يعبر عنه يعبر بالنار وفى ذلك تهويل لشانه وتخويف عظيم منه قوله وتصريحا بالوعيد وجه ثالث له وتقريره انه لو سلك سبيل التصريح وقيل ظهر انه معجز وان التصديق به واجب لما فهم وعيد المعاندين الا بالالتزام بخلاف قوله فاتقوا النار التى وقودها الناس والحجارة فانه صريح فى ان وعيد من لم يصدق به هو النار الموصوفة وقوله مع الايجاز متعلق بقوله وتصريحا فان التصريح بالوعيد وان امكن مع سلوك سبيل التصريح الا انه ح يفوت الايجاز قوله وصدر الشرطية بان الذى للشك اى لشك المتكلم وعدم قطعه باحد طرفى النسبة فقد مر ان اذا موضوع لزمان مستقبل يكون طرفا لحدث مقطوع الوقوع فى اعتقاد المتكلم وان اداة الشرط مشكوك الوقوع فى المستقبل والله تعالى منزه عن الشك وعالم بعجزهم عن معارضته فكان الموضع موضع اذا الذى للوجوب الى الثبوت والتحقق الا انه ذكرت كلمة ان لوجهين الاول التهكم والاستهزاء

بهم وابرازهم فى صورة من يشك فى عجزه عن المعارضة كما يقول الموصوف بالقوة الواثق من نفسه بالغلبة على من يعارضه لخصمه ان غلبتك لم ادحك وهو يعلم انه غالبه الا انه صدر كلامه بما يدل على انه شاك فيه استهزاء بخصمه حيث ابرزه فى صورة من يشك فى غلبته من يعارضه عليه الوجه الثانى فانه صدر الكلام بما يدل على شك المتكلم مع ظهور استحالته خطابا معهم على حسب ظنهم الفاسد حيث قالوا لو نشاء لقلنا مثل هذا فان عجزهم قبل ان يتاملوا فى حالهم ايقدرون على مثله اولا لم يكن محققا عندهم وبهذا القدر وان لم يكن شاكين فى عجزهم عن المعارضة حقيقة اذ لا يتصور حصوله الا بعد حضور طرفى النسبة والتامل فيها لكنهم لما كانوا متكلين على فصاحتهم واقتدارهم على افانين الكلام كان عجزهم بالقياس الى ظاهر حالهم مشكوك فيه لديهم وان لم يكن هناك شك حقيقة اما من المتكلم فلانه منزه عن جميع وجوه النقصان تعالى شانه علوا كبيرا واما منهم فلما ذكروا مع ذلك او وردت كلمة الشك على حسب ظاهر حالهم وهو الشك فى العجز بل ظن الاقتدار على المعارضة قوله فلذلك نفى اتيانهم اى ولعدم شك القائل تعالى شانه فى عجزهم عن الاتيان بمثل القران نفى عز وجل اتيانهم به بقوله ولن تفعلوا معترضا بين الشرط والجزاء فانها جملة معترضة بين قوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا وجوابه وهو قوله تعالى فاتقوا فلا محل لها من الاعراب لعدم وقوعها موقع ما تستحقه من المفردات والواو الداخلة عليها تسمى واو الاعتراضية ليست حالية ولا عاطفة وفائدة الاعتراض الاخبار عن الغيب على ما هو به كما سيجئ قوله ولن تفعلوا جزم بلم جواب لما يقال ان كلمة ان ولم من جوازم الفعل المضارع وقد اجتمعا على معمول واحد وقد تقرر امتناع ذلك الاجتماع وتقرير الجواب ان العامل ههنا انما هو كلمة لم وكلمة ان غير عاملة لفظا واستدل على رجحان الاولى على الثانية بوجهين الاول ان لم تختصه بوجوه كل واحد منها يرجح عاملية لم على اعمال ان وباجتماعهما فى لم يتعين العمل لها الوجه الاول لما لاول من تلك الوجوه ان لم واجبة الاعمال حيث لا يتخلف الجزم عنها بخلاف ان فانها قد تدخل على الماضى فلا تعمل ح والوجه الثانى منها انها مختصة بالمضارع ولا تدخل على الماضى ابدا من حيث ان وضعها لقلب المضارع ماضيا فتختص به ضرورة وظاهر ان للاختصاص زيادة تاثير فى العمل والوجه الثالث منها انها واجبة الاتصال بمعمولها بخلاف ان فانها لا يجب اتصالها بمعمولها كما فى قوله تعالى وان احد من المشركين استجارك ولا شك ان القرب من المعمول يرجح العمل والدليل الثانى مما يدل على رجحان لم فى العمل وعدم اعمال ان ان امس اتصالا بالفعل من حيث انها غيرت معنى المضارع الى الماضى فصارت بذلك كالجزء منه فشابهت حروف المضارعة التى تدخل على الماضى فتغير معناه الى المضارع فصارت كلمة الشرط بذلك كالداخلة على المجموع الكاين بمعنى الماضى فكانه قيل فان تركتم الفعل ولاشك انها تعمل فى الماضى قوله ولذلك ساغ اجتماعهما اى ولكون كلمة الشرط كالداخلة على المجموع ساغ اجتماعهما لان اجتماع صورى ولا اجتماع فى الحقيقة لان مدخول كلمة لم ومعمولها هو المضارع وحده لا المجموع قوله غير انه ابلغ يعنى ان لن ابلغ من لا لانه ينفى المستقبل نفيا مؤكدا لا مؤبدا كما زعمه البعض وفى الكواشى ان لن اخت لا فى نفى المستقبل لكن فى لن زيادة تاكيد ليس فى لا قوله وهو حرف مقتضبا اى مرتجل غير منقول من لفظ اخر واصله لا ان فى الرواية الاخرى عن الخليل فحذفت الهمزة للتخفيف فاجتمع ساكنان الالف والنون فحذفت الالف فصار لن وعند الفرا اصله لا قوله ما يوقد به النار اى اسم لما يكون مسببا لاشتعال النار والتهابها من حطب ونحوه يقال ما اجود هذا الوقود بالضم مصدر بمعنى التوقد والاشتعال النار وقد جاء المصدر بالفتح والاسم بالضم وقوله قال سيبويه جملة معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه تاييدا لمجى المصدر بالفتح قوله ولعله مصدر متعلق بقوله والاسم بالضم اى ولعل الوقود بالضم المستعمل اسما مصدر فى الاصل ثم جعل اسما لما يوقد به مجازا من قبيل استعمال المصدر بمعنى المفعول كالفخر والزين فانهما مصدران بمعنى الافتخار والتزيين ثم استعملا فى معنى ما يفتخر به ويتزين والحمل على المجاز اللغوى اولى لان الاشتراك خلاف الاصل فيجب تقليله بقدر الامكان قال المص فى اصوله المسمى بالمنهاج اذا تعارض احتمال الاشتراك والمجازية ترجح المجاز على الاشتراك لكثرة المجاز بالنسبة الى المشترك ولان المجاز انما يحتاج الى القرينة عند استعماله فى المعنى المجازى والمشترك يحتاج اليها فى جميع استعمالاته قوله وقد قرى به اى بضم الواو والظاهر ان المراد به اى بما قرى بالضم هو معنى الاسم اى معنى ما يوقد به مجازا لغويا استعمالا للمصدر بمعنى المفعول كما يراد بفخر قومه ما يفتخرون به وبزينة بلده ما يتزين به بلده وان كان المصدر على حقيقته يلزم ان يكون اسم الذات خبرا عن اسم المعنى فيجب ان يكون حمل الكلام على حذف المضاف والتى وقودها اى يوقدها وارتفاع لهبها هو احتراق الناس لا ان حمل الاحتراق على التوقد به وهو يحتاج الى

توجيه ايضا لان الاحتراق صفة الناس والحجارة والتوقد صفة النار فليس احدهما هو الاخر بل احتراقهما سبب لتوقد النار فيكون
اسناد الاحتراق الى التوقد من قبيل الاسناد المجازى حيث اسند المسبب الى الحكم تعنى قولنا توقدها هو احتراق الناس ليس توقدها
الا بسبب احتراقهم كما اذا قيل الشبع الاكل يكون المعنى انه يكون بسبب الاكل قوله وهو قليل غير منقاس اى ان يجمع فعل بفتحتين
على فعاله نادر مبنى على السماع ولا يجرى فيه القياس بل مداره اتباع الاستعمال الوارد فى كلام الفصحاء مثل جمل وجمالة وذكره وذكارة
وفى الصحاح الحجر جمعه فى القلة احجار وفى الكثرة حجارة وحجار كقولك جمل وجمالة وهو نادر وفيه ايضا قست الشئ على غيره
فانقاس قوله وقرنوا بها انفسهم اشارة الى جواب ما يقال لم قرن الناس بالحجارة وجعلت معهم وقودا وتقريره انهم لما قرنوا
انفسهم فى الدنيا لحيث نحتوها اصناما وجعلوها لله اندادا وعبدوها من دونه قرنت هى بانفسهم فى قوله تعالى وقودها الناس
والحجارة وفى قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم انتم الاية والحصب ما يحصب به فى النار اى يرمى به كذا فى
الصحاح قوله بمكانهم اى بقربهم ومنزلتهم عند الله تعالى قوله ويدل عليه اى على ان المراد بالحجارة هى الاصنام ووجه الدلالة
على ان المراد بالضمير المنصوب فى قوله تعالى انكم هو المشركون وقد عطف عليه الاصنام وحكم عليهم بانهم جميعا حصب جهنم
فكان ذلك تفسير لهذه الاية لان قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله فى معنى الناس والحجارة وقوله حصب جهنم فى معنى
وقودها قوله او بنقيض ما كانوا يتوقعون عطف على قوله بما هو منشا جرمهم فانهم كانوا يتوقعون منها ان تنفع لهم وتدفع
المضار عن انفسهم بمكانها عند الله تعالى فجعلها الله تعالى عذابا عليهم وبلاء بان قرنهم بها محماة فى نار جهنم زيادة فى
تحسرهم اى تلهفهم على الشئ الفايت لان فوات ما يتوقعه الانسان يوجب الحسرة واحتراق البال خصوصا اذا فات الى شرف
ظيع وعذاب عظيم فان وقوع الشر من مظنة الخير اقطع واشد ولذلك تعد الصاعقة من العذاب القطيع لنزولها من مظنة الرحمة
وهى السحاب الذى يرجى منه المطر وحصول الخصب والرخاء ونحو ذلك فى كونه تعذيبا بنقيض ما يتوقع ما يفعله الله تعالى
بالذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها فيما اوجبه الله تعالى من الحقوق فضلا فى نوافل القربات حيث يحمى عليها فى
نار جهنم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم قوله وعلى هذا لم يكن لتخصيص اعداد هذا النوع من عذاب بالكفار وجه
يعنى ان قوله اعدت للكافرين يدل على ان هذا النوع من العذاب مختص بالكافرين وعلى ان علة التعذيب به هى كفرهم من حيث
ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بالعلية والحال انه غير مختص بهم بل يعذب به الكافرون من المؤمنين وفى التيسير قال ابن مسعود
وابن عباس وابن جريج رض هى حجارة الكبريت وانما اختصت بذلك لانها تزيد على سائر الاحجار بخمسة انواع من العذاب
سرعة الايقاد ونتن الرائحة وكثرة الدخان وشدة الالتصاق بالابدان وقوة حرها اذا حميت وفى بعض الكتب ذكر بطوء الخمود
بدل كثرة الدخان فقول الامام فى الكبير تخصيص الحجارة بحجارة الكبريت تخصيص بغير دليل الظاهر ان يكون المراد به انتفاء
دليل نقلى يؤيد كون المراد بما روى عنهم ما هو المتبادر منهم قال الامام بعد قوله تخصيص بغير دليل بل فيه ما يدل على فساده
وذلك لان الغرض ههنا تعظيم صفة هذه النار والاتقاد بحجارة الكبريت معتاد فلا يدل الايقاد بها على قوة النار اما لو
حملناه لقوتها الى ان يتعلق فى اول امرها بالحجارة التى هى مطفية لنيران الدنيا وهو معنى قول المص ان الاحجار كلها لتلك
النار كحجارة الكبريت لساير النيران ومبناه ان يحمل الحجارة فى الاية محمولا على الاحجار كلها كما يقتضيه قاعدة ان المجموع
المحلاة باللام للعموم والاستغراق ويحمل قول ابن عباس رض على حجارة الكبريت على التشبيه البليغ بان يجعل ضمير هى للحجارة
المحمولة على العموم ولما كانت الاية مدنية لما تقرر ان هذه السورة كلها مدنية الا قوله تعالى واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله
الاية فان هذه الاية نزلت يوم عرفة بمنى فى حجة الوداع وهو اشارة الى جواب ما يقال قد جاءت النار الموصوفة بهذه
الجملة منكرة فى سورة التحريم فما وجه تعريفها ههنا والى جواب ما يقال ان مضمون الصلة يجب ان يكون معلوم الانتساب الى
ذات الموصول عند المخاطب ولا علم لهم بان النار الاخرة يوقد بالناس والحجارة فكيف يصح وقوع هذه الجملة صلة وحاصل
الجواب ان الاية فى سورة التحريم نزلت بمكة فعرفت الكفار منها نارا منكرة موصوفة بهذه الصفة ثم نزلت بالمدينة هذه
الاية التى فى سورة البقرة مشتملة على ذكرها معرفة لكونها معهودة مشارا اليها الى ما عرفوه اولا وهو النار الموصوفة بتلك
الجملة وكانت تلك الجملة معلومة الانتساب الى تلك النار فصح جعلها صلة قال الشريف المحقق اعترض عليه اولا بان سماع الاية

التى فى سورة التحريم لا يفيدهم العلم اذ لا يعتقدون حقيقتها واجيب بان ادراكهم الحاصل بالسماع كاف فى ذلك ولا حاجة الى ان
يجزموا به وثانيا بان الصفة يجب ان تكون معلومة الانتساب الى الموصوف كالصلة ومن ثمة اشتهر ان الصفات قبل العلم اخبار
والاخبار بعد العلم بها صفات فيعود السؤال بعينه فى قوله نارا وقودها الناس والحجارة واجيب بان الصلة والصفة يجب
كونهما معلومين للمخاطب لا لكل سامع وما فى التحريم خطاب للمؤمنين وقد علموا ذلك سماعهم من النبى صلى الله عليه وسلم ولما سمع
الكفار ذلك الخطاب ادركوا منه نارا موصوفة بتلك الجملة فجعلت صلة فيما خوطبوا به انتهى كلامه فان قيل انتساب تلك الجملة
الى المنكر اذا كان معلوما للمخاطبين اعنى المؤمنين بسماعهم منه صلى الله عليه وسلم كان ذلك المنكر معهودا باعتبار ذلك الانتساب
فحقه ان يعرف قلنا نعم انه معلوم حاضر فى الاذهان الا انه جئ به منكر القصد التهويل واكتفى فى الاشارة الى الحضور وانما يجب ذلك
اذا قصدت الاشارة اليه من حيث حضوره واجيب ايضا بان المص وصاحب الكشاف ايضا لعلهما لم يشترطا العلم فى صفات
النكرات كما اشترط ذلك فى الصلة وان سوى الاكثرون بينهما فى وجوب العلم وتحقيقه انك اذا قلت جاءنى رجل عالم فقد
قيدت اولا مفهوم الرجل بمفهوم العالم وقصدت ثانيا بهذا القيد الى فرد لا بعينه من الافراد التى يصدق عليها واذا قلت
جاءنى الرجل العالم فقد اردت بلفظ الرجل فردا معينا باعتباره من افراده واردت العالم تمييزا له عن معين اخر وهذا معنى
ما قيل من ان الوصف فى النكرة للتخصيص وفى المعرفة للتمييز فليس المنكر الموصوف معهودا باعتبار الانتساب اليه بخلاف المعرفة
الموصوف فتامل والله الموفق وقال الفاضل التفتازانى اعترض ههنا اولا بان سورة التحريم مدنية بالاخلاف من غير استثناء
شئ من الايات فما وجه القول بان هذه الاية نزلت منها بمكة وثانيا بان هذه الاية التى فى سورة البقرة من جملة ما نزل بيا ايها
الناس وقد سبق انه مكى فكيف جعلت هذه الاية مدنية والجواب عن الاول انه يجوز ان تكون هذه الاية وحدها من سورة التحريم
مكية والباقى مدنية وعن الثانى بان المص قد اشار فيما سبق الى منع رفع ما روى عن علقمة والحسن الى النبى صلى الله عليه وسلم و
قولهما من عند انفسهما لا يدفع قول الجمهور ان سورة البقرة مدنية الا اية واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله وقد ذكرنا فيما سبق
ان المكية والمدنية لا يجب كونهما صفتين لما نزل من السورة او الاية بل يجوز كونهما وصفين لما نزل فيه الحكم كما يشعر به قوله
كل شئ نزل فيه الى اخره قوله من العتاد بمعنى العدة فى الصحاح ان العدة ما اعددته لحوادث الدهر من المال والسلاح ويقال اعتده
اعتادا اى اعده ليوم والعتاد العدة قوله والجملة استيناف لا محل لها من الاعراب كانها جواب لمن قال لم كان امرها بهذه
الشدة والفظاعة حتى كان وقودها الناس والحجارة فقيل لانها اعدت للكافرين الذين جعلوا لله شركاء وعبدوها فاجرموا
كانوا احقاء بان يكونوا مع معبودهم وقودا لها وقال ابو البقاء محلها النصب على انها حال من النار والعامل فيها اتقوا والمثبت اذا
وقع حالا لا بد فيه من قد ظاهرة وهو كثير او مضمرة كما فى قوله عز وجل او جاؤكم حصرت صدورهم اى قد حصرت صدورهم
وعلى تقدير كونها حالا لا تكون حالا مستقلة لانها يجب ان تكون قيد العاملها بان يتقيد تعلق ذلك العامل بالفاعل والمفعول
بوقت حصول مضمون الحال وهو انما يتصور بان لا يكون مضمون الحال لازما لذى الحال مطلقا اى سواء تعلق به مضمون العامل
اولا بل يكون بحيث يثبت له تارة ولا يثبت له اخرى حتى يصح تقييد تعلق مضمون العامل به بوقت ثبوت مضمون الحال له او بوقت
عدم ثبوته وكون النار معدة للكافرين لازم لها مطلقا اى سواء اتقوا منها او لم يتقوا فيكون حالا مؤكدة والحال المؤكدة ليست
بقيد يتقيد به عاملها قوله لا الضمير اى لا يجوز ان يكون الجملة حالا من الضمير المجرور فى وقودها وان جعلت الوقود مصدرا
حتى يكون الضمير فاعلا معنى وان كان مضافا اليه صورة والفاعل يصلح ان يكون ذا حال بخلاف المضاف اليه والمصدر يعمل فى الحال
بخلاف ما اذا كان الوقود اسما جامدا بمعنى الحطب فانه لا يصح اعماله فى كون الحال فعلى تقدير الوقود مصدرا وان كان يتوهم
جواز كون الجملة حالا من الضمير فى وقودها بناء على صحة اعمال المصدر وكون الضمير فاعلا فى المعنى لكنه لا يجوز ذلك لانه يستلزم
كون المصدر عاملا فى تلك الجملة مع توسط شئ اجنبى بينهما وهو خبر المبتدأ الذى هو الناس وما عطف عليه والمصدر لا يعمل
اذا وقع بينه وبين معموله شئ اجنبى لانه اسم ضعيف العمل لا يصل اثره الى ما فرض معمولا له على تقدير الفصل بينهما وعلم منه عدم
جواز كونها حالا من الضمير على تقدير كون الوقود اسما بطريق الاولى لان الضمير ح لا يكون فاعلا ولا مفعولا اصلا اى لا لفظا
ولا معنى فلا يصح ان يكون ذا حال فان الاسم الجامد لا يعمل فى الحال قوله وفى الايتين وهما قوله وان كنتم فى ريب الى اخره مع قوله

فان لم تفعلوا الاية جعل مجموع الايتين دليل النبوة وان كان المفهوم من الكشاف والكبير وغيرهما الاستدلال بالثانية فقط لان
الاستدلال بكل واحد من الوجوه الثلاثة المذكورة انما يستفاد من مجموعها فكل واحد من الايتين يدخل في كل واحد من تلك الوجوه
قوله الاول ما فيهما الى اخره يعني ان مجموع الايتين مشتمل على التحدي لقوله فاتوا بسورة من مثله وعلى التحريض على الجد وبذل الوسع
في المعارضة لقوله وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين وعلى التقديم والتهديد وتعليق الوعيد على عدم الاتيان
لقوله تعالى فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الاية وهذه الامور توجب التهاب حميتهم وشدة اهتمامهم على المعارضة ومع ذلك لم
يتصدوا للمعارضة والتجاوا الى جلاء الوطن وبذل المهج فدل ذلك على ان القران معجز خارج عن مقدور البشر وان مبلغه نبي صادق
مبلغ عن الله تعالى ولما ورد على هذا الوجه انه يقال عجز طائفة مخصوصة عن المعارضة لا يدل على اعجازه الى قوله دفعه بقوله
ثم انهم مع كثرتهم واشتهارهم بالفصاحة وتهالكهم اي حرصهم على المضادة يعني انهم مع اتصافهم بهذه الاوصاف
اذا عجزوا عن ذلك علم عادة انه معجوز عنه ابد الدهر اذ لا تصور الزيادة على ما كانوا عليه من العدد وكثرة الاسباب الداعية
الى المعارضة والمهج جمع مهجة وهو الروح قوله والثاني انهما يتضمنان الاخبار عن الغيب ما تضمن الاية الثانية اياه
فلاشتمالها على الاخبار بانهم لم يفعلوه وهو غيب لا يعلمه الا الله واما تضمن الاية الاولى اياه فلانها وان كانت تصريحا
انشاء التحدي والتحريض على بذل الوسع في المعارضة مع تعرضهم بنسبة الكذب اليهم لكن مضمونها ومحصول معناها الاخبار
بعدم اقتدارهم عليها اصلا وعجزهم عنها قطعا اخبارا كائنا على الوجه الذي هو به اي ذلك الغيب ملتبس بذلك الوجه في الواقع
فان اتيانهم بما ذكر غيب حيث لا يدركه الحس ولا تقتضيه بديهة العقل وقد اخبر عنه بانه لا يقع البتة وهو في نفس الامر
ملتبس بعدم الوقوع وقوله فانهم لو عارضوه بشيء علة لكون الاخبار عن الغيب على الوجه الذي هو عليه في الواقع فكانه قيل
لم قلت ان الاخبار عن معارضتهم لشيء من القران بانها لا تقع مطابق للواقع مع انه لا يحتمل انهم عارضوه بشيء لكنه لم ينقل
لمانع وعدم علمنا بالشيء لا يستلزم عدم وقوعه في نفس الامر فاجاب عنه بذلك قوله من الذابين اي الدافعين الذين يدفعون
عنه المطاعن وفي الحواشي الشريفية صدق الاخبار عن الغيب انما يعلم بعد انقراض الاعصار كلها فان عدم الاتيان في زمان مخصوص
لا يوجب صدق الاخبار بانهم لا يأتون به فيما يأتي من الزمان واذا توقف العلم بصدق ما وقع من الاخبار عن الغيب على انقراض
كلها كيف يكون الاتيان دليلا على حقيقة امر النبوة في حق من كلف بالتصديق به مطلقا فضلا في حق المخاطبين واجيب بانه
خطاب مشافهة فتختص بالموجودين فاذا انقرضوا ولم يفعلوا تبين صدقه وكان معجزة وكذا قبل انقراضهم للقطع بانهم ان قدروا
لا تزيد بعد ذلك الزمان الذي تحدوا فيه انتهى كلامه بتوضيح من قبلنا ولو عم الخطاب لحصل المقصود ايضا لان زمان التحدي
زمان كان فيه الفصاحة والبلاغة في نهاية ما يمكن للبشر وبعد انقضائه حينا فحينا انعدمتا فاذا لم يعارضوه مع كمالهم فيهما
فلان لا يعارضه من يأتي بعدهم اولى لان امكان معارضة من بعدهم مجرد امكان عقلي فلا ينافي العلم العادي بكون القران معجزا
ابد الدهر كما هو شان العلوم العادية فانه يمكن خلافها امكانا عقليا مع ان ذلك الامكان لا يضر تحقق العلم العادي قوله
والثالث انه صلى الله عليه وسلم لو لم يكن صادقا في دعوى النبوة وكان ما بلغه من القران تقوله من تلقاء نفسه لاحتمل عنده
ان يعارضوه وكان ذلك مشكوكا عنده لعلمه بكونهم من فرسان مضمار الفصاحة والبلاغة فيمتنع بذلك من دعوتهم الى المعارضة
بهذه المبالغة والتقريع والتهديد صونا لعرضه واحترازا عن كونه محجوجا عليه فلما لم يتحاش عنها بل اقدم عليها بصدق عزيمة
ونشاط قلب علم بذلك انه صادق في دعوى النبوة قوله فتدحض حجته اي فتبطل يقال دحضت حجته دحوضا اي بطلت قوله دل
على ان النار مخلوقة معدة لهم الان فان جمهور اهل السنة ذهبوا الى ان الجنة والنار مخلوقتان الان واستدلوا عليه بوجوه
كثيرة منها قوله تعالى في حق الجنة اعدت للذين امنوا بالله ورسله وفي حق النار اعدت للكافرين خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انهما
لم يخلقا بعد وانما يخلقان يوم القيمة عند حضور اهلها قوله عطف على الجملة السابقة ليس المراد بالجملة ما هو مصطلح النحاة وهو
الكلام المتضمن لكلمتين بان تسند احديهما الى الاخرى لانه يجب في عطف الجملة من تحقق المناسبة والمشاكلة بين المعطوف والمعطوف
عليه في الخبرية والانشائية ولا مناسبة بين هذه الجملة الامر به وبين ما وقع قبلها من الجمل اذ لم يسبق عليها امر ولا نهي حتى يصح
عطفها بل المراد بها جملة الكلام الوارد في حال من كفر بالقران وكيفية عقابه وهو مجموع قوله تعالى وان كنتم في ريب الى قوله اعدت

للكافرين

للكافرين بالمعطوف مجموع قوله وبشر الذين امنوا الى قوله هم فيها خالدون عطف هذا المجموع على المجموع الاول على طريق عطف القصة
على القصة والمعتبر في مثله تناسب القصتين لا تناسب جمل القصتين ولو كان من قبيل عطف الجملة على الجملة لوجب ان يطلب بينهما المناسبة
المصححة لعطف الثانية على الاولى قال الشريف المحقق العطف قد يكون بين المفردات وما في حكمها من الجمل التي لا محل لها من الاعراب
وقد يكون بين قصتين بان يعطف مجموع جمل متعددة مسوقة لمقصود على مجموع جمل مسوقة لمقصود اخرى فيعتبر التناسب
بين القصتين دون احاد الجمل الواقعة فيها ونظير ذلك في المفردات كما قيل الواو المتوسطة في قوله تعالى هو الاول والاخر والظاهر
والباطن وليست كالمقدمة والمتاخرة اذ هي لعطف مجموع الصفتين الاخريين المتقابلتين على مجموع الصفتين الاوليين المتقابلتين
ولو اعتبر عطف الظاهر وحده على احدى السابقتين لم يكن هناك تناسب والسكاكي لم يتعرض في كتابه لعطف القصة اصلا فمن اقتصر
في حل التركيب على المراجعة الى كلامه فقد تحير في امثال هذه المواضع قوله والمقصود عطف حال من امن الى اخره تصريح بانه من قبيل عطف
القصة على القصة على وجه يتضمن بيان الغرض الذي سبق له كل واحدة من القصتين ليظهر التناسب بينهما فان كل واحد من الضدين
ومن النقيضين مناسب للاخر لاشتراك الضدين في التضاد والنقيضين في التناقض فان كل واحد من الضدين مضاد للاخر وكذا
كل واحد من النقيضين مناقض للاخر قوله وتثبيطا اي منعا وصرفا يقال ثبطه عن الامر اي شغله عنه والاحراق الاكتساب والمرادي
المهلك والتنشيط يحصل بالترغيب والتثبيط بالترهيب قوله لا عطف الفعل نفسه معطوف على قوله عطف حال من امن وقوله
فيعطف بالنصب عطف على يجب قوله او على فاتقوا عطف على قوله على الجملة السابقة قال الشريف المحقق فيه ضعف من وجهين
احدهما ان فاتقوا جواب للشرط فان عطف بشر عليه كان التقدير فان لم تفعلوا فبشر الذين امنوا ولا ارتباط بينهما وثانيهما
ان عطف الامر لمخاطب على الامر لمخاطب اخر انما يحسن اذا صرح بالنداء كما في نحو قولك يا بني تميم احذروا عقوبة ما جنيتم ويا
فلان بشر بني اسد باحسان اليهم واما بدون التصريح فقد منعه النحاة والمص اشار الى جوابهما بقوله لانهم اذا لم ياتوا بما يعارضونه
الى اخره وبيان كونه جوابا من الاول انه قد مر ان قوله تعالى فاتقوا النار كناية عما هو جزاء حقيقة وهو قوله ظهر انه معجز وان
التصديق به واجب وتخويف للمتكبرين ببيان انهم يستوجبون العقاب بكفرهم وانكارهم انما رتب على الشرط المذكور وهو
عدم معارضته الكفرة لكونه لازما لما هو مرتب عليه حقيقة وهو ظهور كون القران معجزا وتحقق صدق النبي صلى الله عليه وسلم
فكما ان تخويف الكفار ببيان استحقاقهم العقاب مرتب على الشرط بهذا الوجه فكذا بشارة المؤمنين ببيان استحقاقهم
الثواب مرتب عليه بالوجه المذكور لان ظهور اعجازه وصدق مبلغه كما يستلزم استحقاق من كذبهما العذاب الاليم يستلزم ايضا
استحقاق من امن بهما الثواب العظيم فاذا صح ارتباط كل واحد منهما بالشرط المذكور بهذا الوجه صح عطف احدهما على الاخر قال
الشريف المحقق بعد تقرير الوجه الاول من وجهي الضعف واعتذر عنه تارة بان تبشير المصدقين كانذار المنكرين مرتب على عدم
معارضة الكفرة اذ حينئذ يثبت كون القران معجزا ويتحقق صدق النبي صلى الله عليه وسلم فيكون تصديقه سببا للتبشير
بالثواب وتكذيبه سببا للانذار بالعقاب واخرى بان مال المعنى فاتقوا النار الموصوفة واتقوا ما يغيظكم من حسن حال اعدائكم
فاقيم وبشر مقامه تنبيها على انه مقصود في نفسه ايضا لا لمجرد غيظهم فقط وهذا القدر من الارتباط المعنوي كاف في عطفه
على ذلك الجزاء وان لم يكن في جعله جزاء ابتداء وبيان كون ما ذكره المص جوابا عن الوجه الثاني ان ما ذكر انما يلزم اذا كان المخاطب
باحد الامرين مغايرا للمخاطب بالاخر صورة ومعنى وههنا ليس كذلك بل هما يتحدان معنى كما اشار اليه بقوله ولم يخاطبهم بالبشارة
اي ولم يخاطب الذين امنوا وعملوا الصالحات من الذين عجزوا عن المعارضة فيتقنوا باعجاز القران وصدق مبلغه بالبشارة كما
خاطب الكفرة منهم بالانذار والوعيد فانه يدل على ان المخاطب بالامر الثاني في المعنى هم الذين عجزوا عن المعارضة واستبان الحق
عندهم خاطبهم بان يستبشروا وانما ذكر بشرط ايمانهم واتيانهم بالاعمال الصالحة كما خاطبهم باستحقاق العقاب بشرط عنادهم
الا انه عدل عن خطابهم في الامر الثاني الى خطاب النبي صلى الله عليه وسلم تفخيما لشان المؤمنين بتغيير الاسلوب لكلام في شانهم
فانه اذا خوطب طائفة بالوعيد الهائل والتهديد البالغ وكان المناسب في حق الطائفة المرضي عنهم ان يترك الخطاب ويغير
الاسلوب في شانهم سواء قدم خطاب المسخوط عليهم كما في هذه الاية او اخر كما في قوله تعالى ان اصحاب الجنة اليوم في شغل
فاكهون الى قوله وامتازوا اليوم ايها المجرمون واذا كان المخاطب بالامرين واحدا في المعنى صح عطف الثاني على الاول من غير

التصريح بالنداء قال الشريف المحقق بعد بيان وجهي الضعف ولهذين الاشكالين اخير في المفتاح انه عطف على قل مقدرا اي قل
يا ايها الناس اي قل كذا وكذا وبشر المومنين ويرد عليه ان قوله وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا لا يصلح ان يكون مقالة
للنبي صلى الله عليه وسلم الا ان يتعسف بما ذكر صاحب المفتاح وهو قوله فكانه تعالى امر النبي صلى الله عليه وسلم بان يودى
معنى هذا الكلام بعبارة نفسه كان يقول وان كنتم في ريب مما نزل الله تعالى على لانه قد ادرج فيه قوله وان كنتم في ريب
مما نزلنا على عبدنا وهذا كما تقول لغلامك وقد ضربه زيد قل لزيد ما تستحي ان تضرب غلامي وانا المنعم عليك بانواع النعم
انتهى كلام المفتاح واختار صاحب الايضاح ان يكون معطوفا على مقدر بعد اعدت فانذر الذين كفروا بتلك النار وبشر الذين
امنوا وهو نظر ما قال الزمخشري في واهجرني مليا اي فاحذرني واهجرني وهذا احسن ما قيل ههنا بعد الوجه المختار وهو
كونه من قبيل عطف القصة قوله وانما امر الرسول الى اخره اشارة الى جواب ما يقال من ان ما ذكر في توجيه عطف الامر الثاني
على الاول وبيان وجه ارتباط كل واحد منهما بالشرط السابق يستدعي على ان يستحق يخاطب المستحقون للثواب بان يبشروا بذلك
كما خوطب الكفار بان يهددوا بالعقاب فلم عدل عن ذلك الى ان يؤمر غيرهم بان يبشرهم بذلك وتقرير الجواب ان فيه فائدتين
الاولى تفخيم شانهم بتغير اسلوب معاملتهم عن اسلوب معاملة اضدادهم والثانية الايذان بانهم لفوزهم بالسعادة الابدية
احقاء بان يبشرهم غيرهم واشار في ضمن هذا الجواب الى انه انما ترك تعيين المامور تكثير الفائدة لانه يمكن ح حمل الكلام على كل واحد
من الاحتمالات الثلاث وعلى ان يكون المامور هو الرسول صلى الله عليه وسلم خاصة كما هو المتبادر من الخطابات الواقعة في القران
او عالم كل عصر لان بيان الاحكام وتبليغ الوعد والوعيد بطريق الخلافة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مختص بالعلماء الذين هم
ورثة الانبياء او كل احد يقدر على البشارة فانها تتاتى بالسماع من العالم ولا يلزم ان يكون المبشر بنفسه عالما بخلاف ما اذا عين
المامور فان الكلام نصا في احد المحتملات وخاليا عن الاشتمال على فوائد كثيرة ونظيره ما ذكره في قوله تعالى فصبر جميل فانهم
قالوا ان هذا الكلام يحتمل امرين احدهما حذف المبتدا اي فصبر جميل اجمل والثاني حذف المسند اليه اي فامري صبر جميل ففي
الحذف تكثير للفائدة بامكان حمل الكلام على كل واحد من المعنيين بخلاف ما لو ذكره فانه ح يكون نصا في احدهما فيكون
قاصرا عن تكثير الفائدة قوله فيكون استينافا اي اذا قرى بشر ماضيا مبنيا للمفعول تعين ان يكون اعدت استينافا ولا يجوز
ان يكون حالا من النار مبنيا لهيئتها وصفتها فلا يمكن ان يكون وبشر حالا من النار وفي الصحاح البشرة والبشر ظاهر جلد
الانسان وبشرت الرجل ابشره بالضم بشرا وبشورا اي امن البشرة والبشر من البشرى وكذلك الابشار والتبشير ثلاث لغات
والاسم البشارة والبشارة بالكسر والضم ويقال بشرته بمولود فابشر ابشارا اي بشر وبشرت بكذا بالكسر ابشر اي استبشرت به
انتهى كلامه ولما كان الثلاثي متعديا يكون التبشير للتكثير بالنسبة الى المبشر به وروي عن سيبويه انه قال البشارة اول خبر
يتغير به بشرة الوجه من خير او شر واستشهد بقوله يبشرني الغراب ببين اهلي فقلت له ثكلتك من بشير والمشهور استعمالها في
الخير ولذلك فسرها المص بالخبر السار وقوله فانه يظهر اثر السرور في البشرة بيان لوجه التسمية عن الراغب بشرت الرجل ابشرته
اخبرته بسار بسط بشرة وجهه وذلك ان النفس اذا سرت انتشر الدم انتشار الماء في الشجرة قوله ولذلك اي ولكون البشارة هي الخبر
السار دون الخبر مطلقا قال الفقهاء انما هي الخبر الاول لانه هو السار دون ما وقع بعده قوله فاخبروه فرادى عتقوا ولهم اشارة
الى انهم لو اخبروه معا عتقوا كلهم لانهم جميعا بشروه ولو قال من اخبرني مكان بشرني فاخبروه فرادى عتقوا جميعا لان الاخبار
في المتعارف ان تذكر الجملة الخبرية ويراد بها معناها سواء افادت العلم ام لا وان كان في اصل اللغة بمعنى اعلام مضمون الجملة او
اعلام انه عالم به وما لم يقصد به الاعلام لا يسمى خبرا قوله فعلى التهكم اي الاستعارة التهكمية وهي استعارة احد الضدين
للاخر بتنزيل التضاد منزلة التناسب كما استعيرت للنذارة بجامع التضاد فان كلا منهما يوصف بمضادة الاخر فنزل تضادهما
منزلة التناسب لقصد التهكم وزيادة غيظ الكفار قوله او على طريقة قوله تحية بينهم ضرب وجيع اي على طريقة ان يجعل افراد البشارة
نوعين متعارف وهو الخبر السار وغير متعارف وهو الخبر المغم كالاخبار بان مصيرهم الى العذاب الاليم كما جعل الشاعر افراد التحية
نوعين متعارف وهو ما يتكلم به الناس عند اول الملاقاة لقصد التعظيم والاكرام وغير متعارف وهو الضرب الوجيع
الواقع في اول التلاقي اذ لا معنى لتشبيه التحية بالضرب واول البيت وخيل قد دلفت لها بخيل الخيل جماعة الفرسان ودلفت

بمعنى

بمعنى دنوت عدي الى الخيل بالباء قوله من الصفات الغالبة يعني ان صالحة في الاصل صفة لوضعها للدلالة على ذات ما مبهمة
يقوم بها صفة الصلاح ثم غلب عليها الاسمية حيث استعملت بلا قصد الى موصوف يجري هي عليه فان الاسم المقابل للصفة هو اللفظ
الموضوع للامتياز معنى من المعاني المتعلقة بها والمراد بالذات ما هو المستقبل بالمفهومية سواء كان قايما بنفسه كالفرس او بغيره
كالعلم وبالمعنى ما لا يكون كذلك لاشتماله على نسبة ما والمراد بكون الذات مبهمة ان لا يلاحظ معها خصوصية ما اصلا وانما يتعين
بملاحظة المعنى القايم بها كالضرب في الضارب والذات المعينة ما اعتبر فيها تعين ما جنسيا ونوعيا ونحوهما فلفظ صالحة موضوع
لذات مبهمة يقوم بها معنى الصلاح ثم استعمل في جنس معين وهو ما حسنه الشرع من الاعمال وكذا الحال في الحسنة في الاصل لذات
مبهمة موصوفة بمعنى الحسن ثم ثبتت الغلبة لجنس معين وهو نقيض السيئة قوله قال الحطيئة بضم الحاء المهملة وفتح الهمزة على
وزن الحميرة يحكى ان النعمان ابن المنذر وفدت عليه الوفود من قبل العرب وفيهم اوس ابن حارثة ابن لام الطائي فدعا النعمان
بحلة من حلل الملوك وقال للوفود وفيهم اوس احضروا غدا فاني ملبس هذه الحلة اكرمكم فلما كان الغد حضروا الا اوسا فقيل له
لم تتخلف فقال ان كان المراد غيري فاجمل الاشياء ان لا احضر وان كنت المراد فسا طلب فلما جلس النعمان ولم ير اوسا قال
اذهبوا اليه وقولوا احضر امنا مما خفت فحضر والبس الحلة فحسده قوم من اكابر العرب لاجل ان خصه النعمان بالخلعة وقالوا
للحطيئة اهجه ولك ثلاث ماية بعير فقال كيف اهجو رجلا كل ما في رحلي حتى شسع نعلي منه وانشد كيف الهجاء وما تنفك صالحة
من ال لام بظهر الغيب تاتيني وما تنفك اي ما تزال وصالحة اسمه وتاتيني خبره وبظهر الغيب متعلق به اي ياتيني ملتبسة
تلك الصالحة عنهم اي فاتحم الظهر مبالغة فيه حيث جعل له ظهرا يستند اليه ويتقوى به ومن ال لام ايضا متعلق بتاتيني قوله
ما سوغه الشرع بمنزلة الجنس بتناول المباح وما فوقه وقوله وحسنه بمنزلة الفصل يخرج الفصل المباح فيختص بالمندوب وما
فوقه قوله وتانيثها على تاويل الخصلة يعني ان تانيث صالحة مبني على اعتبار كون موصوفها مونثا في الاصل وبعد ما غلب عليها
عدم الجري على الموصوف انتبت ايضا موصوفها حال اجرائها عليه ولم تنقل الى الاسمية حتى يكون التاء علامة لنقلها من الوصفية
والخلة بفتح الخاء المعجمة الخصلة قوله واللام فيها للجنس اذ ليس هنا معهود خارجي والمعرف بلام الجنس قد يقصد به نفس الحقيقة
من حيث هي وكثيرا ما يقصد به الحقيقة من حيث الوجود في ضمن الافراد وليس المقصود ههنا الاول لان الجمعية وكذا تعلق العمل بها
يدلان على ان المقصود الافراد دون نفس الحقيقة فلم يبق الاحتمالات الاستغراق والعهد الذهني فان وجد قرينة البعضية يحمل
عليها فالا فيحمل على العموم سواء كان المعرف بلام الجنس مفردا او جمعا الا ان بينهما فرقا على تقدير حملها على القلة والبعضية من حيث
ان المفرد يجوز ان يراد به البعض الى الواحد لقيام الجنسية بكل واحد من الافراد واما الجمع فيجوز ان يراد به الى الثلاثة فقط لان المراد
به الجنس بصفة الجمعية والجمعية في اقل من الثلاثة واما في جانب الكثرة فلا فرق بينهما على معنى ان استغراق المفرد في تناول كل واحد
واحد فان الحكم المنسوب الى المفرد المستغرق يكون منسوبا الى كل واحد من افراده فكذا الحال في الجميع المستغرق وقيل استغراق
الجمع انما يكون تناولا لكل جماعة جماعة لا لاحاد مدلوله ومن هنا يقال الكتاب اكثر من الكتب والملك اكثر من الملائكة قال الشريف
المحقق الجمع المعرف باللام يصح ان يراد به الجنس كله وان يراد بعضه لا الى الواحد فما المراد بالصالحات ههنا اذ لا يجوز ان يراد بها
جنس الجميع مطلقا والاكتفى بالاقل وهو ثلاثة من الاعمال الصالحة او اثنان منها ولا ان يراد بها الجنس كله اذ يمتنع ان تاتي بذلك
كل واحد واحد وان قصد التوزيع عاد المحذور وهو ان يكفي ان من كل واحد ثلاثة اعمال او اثنان بل اقل بناء على انقسام الاحاد
على الاحاد فالجواب ان ليس المراد الاقل ولا الكل على ما ذكر بل ما بينهما وهو جميع ما يجب على كل المكلف بالنظر الى حاله فيختلف
باختلاف احوال المكلفين من الغنى والفقر والاقامة والسفر والصحة والمرض الى غير ذلك فيجب مثل الزكوة والحج واتمام الصلوة
او تخيير الصوم على واحد دون اخر فمعنى قوله اعملوا الصالحات ان كل واحد عمل جميع ما يجب عليه من الاعمال على حسب حاله
والقرينة على قصد هذا المعنى اختلاف احوالهم في التكاليف الى هنا كلامه ونعم ما قال قوله وعطف العمل الى اخره الضميران المستتران
في عطف ومرتبا على صيغة اسم الفاعل راجعان الى الله تعالى والمراد بالحكم الذي رتبه عليهما هو التبشير بان لهم جنات وقوله
اشعارا علة للعطف المقيد ووجه الاشعار ما اشتهر من ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بعليته له وقوله فان الايمان اس
الى اخره علة لكون السبب مجموع الامرين والاس بضم الهمزة وتشديد السين بمعنى الاساس والغنا بالفتح النفع والفائدة

وظاهر كلامه يوهم ان الايمان المجرد لا ينجي وان الجمع بينهما سبب موجب للثواب وان ترك العمل يوجب العقاب وليس كذلك عند
اهل السنة كما حقق في موضعه قوله وفيه دليل اي في عطف العمل على الايمان دليل على ان الاعمال خارجة عن مسمى الايمان اي غير
داخلة فيه كما هو رأي المحدثين والمعتزلة والخوارج فان الخوارج قد اتفقوا على ان الايمان بالله هو مجموع التصديق بالقلب و
الاقرار باللسان وطاعة الله تعالى في جميع ما امر به من الافعال والتروك وترك كل خصلة منها كفر وقالت المعتزلة ان الايمان
اذا عدي بالباء فالمراد به التصديق لان الايمان بمعنى اداء الواجبات لا يمكن فيه هذه التعدية فلا يقال فلان آمن بكذا اذا صلى
وصام بل يقال فلان امن بالله كما يقال صام وصلى لله فالايمان المعدى باللام يجري على طريقة اهل اللغة واما اذا ذكر مطلقا
غير معدى بالباء فقد اتفقوا على انه منقول من المسمى اللغوي الذي هو التصديق الى معنى اخر ثم اختلفوا فيه على وجوه احدها ان
الايمان عبارة عن فعل كل الطاعات سواء كانت واجبة او مندوبة من باب الاقوال والافعال والاعتقادات وثانيها انها عبارة
عن فعل الواجبات فقط دون النوافل وثالثها ان الايمان عبارة عن اجتناب كل ما جاء فيه الوعيد واهل الحديث واهل السنة
اتفقوا على ان التصديق والمعرفة ايمان كامل هو الاصل ثم اختلفوا فمنهم من قال كل طاعة ايمان على حدة اذا كانت مرتبة على الاصل
الذي هو المعرفة كما ان الجحود وانكار القلب كفر ثم كل معصية بعده كفر على حدة ولم يجعلوا شيئا من الطاعات ايمانا ما لم توجد
المعرفة والاقرار والاشياء من المعصية كفرا ما لم يوجد الجحود والانكار لان الفرع لا يحصل بدون اصله ومنهم من قال ان الايمان
اسم للطاعات كلها وهو ايمان واحد وجعلوا الفرائض والنوافل كلها من جملة الايمان ومن ترك شيئا فقد انتقص ايمانه ومن ترك
النوافل لم ينتقص ايمانه ومنهم من قال الايمان اسم للفرائض دون النوافل فقد ظهر مما ذكر ان الاعمال داخلة في مسمى الايمان عند
البعض وانه نفسه عند البعض الاخر بناء على ان الايمان منقول في الشرع الى فعل الطاعات والاية حجة عليهما فقوله اذ الاصل ان لا
يعطف الشيء على نفسه فانظر الى احتمال كون الايمان نفس الطاعات وقوله وما هو داخل فيه ناظر الى احتمال كون الطاعات
جزءا منه والاصل لا يترك الا لضرورة ولا ضرورة فلا يترك قوله بنزع الخافض فان الاصل وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات
بان لهم جنات تحذف حرف الجر مع ان وهو حذف مطرد معها ومع ان الناصبة للمضارع بسبب طولهما بالصلة فلما حذف حرف
الجر اختلف النحاة فذهب الخليل والكسائي الى ان مع ما خبرها مجرور المحل بناء على ان حرف الجر وان ذهب لفظا فهو ملحوظ معنى
فيكون موجودا حكما باقيا وذهب سيبويه والفراء الى انه منصوب المحل ويقول انا وجدناهم اذا حذفوا حرف الجر يجعلونه
نسيا منسيا ويوصلون الفعل بنفسه الى مدخول فينصبونه كما في قوله تعالى واختار موسى قومه وهو المختار لان حذف حرف
الجر وابقاء عمله نادر قليل وجنات اسم ان ولهم خبر مقدم ولا يجوز تقديم خبر ان واخواتها الا ظرفا او حرف جر قوله ومدار
التركيب من جرف جن على الستر يقال جنه الرياض جنونا اذا ارتفع نبتها حتى استتر الارض ومنه الجنة لما يستتر به في الحروب
فالجنان بالفتح للقلب المخفي المستور والجنون لما فيه من ستر العقل والجن لانهم مستورون عن اعين الناس والجنين وهو
الذي في بطن امه لاستتاره فيه قوله لالتفاف اغصانها اي لكثرتها واجتماعها وفي الصحاح التفاف النبت كثرته واللفيف
ما اجتمع من قبائل شتى وقوله تعالى جئنا بكم لفيفا اي مجتمعين وهو متعلق بالمظلل وقوله للمبالغة متعلق بقوله سمي به اي
بالمصدر وسببا المبالغة امران احدهما تسمية الذات بالمصدر كما في نحو رجل عدل وثانيهما كون الجنة مبنيا للمرة من الستر
وهو ابلغ من الستر تدريجا قوله قال زهير يصف عينيه بكثرة الدموع وتتابعها وبالغ فيه حيث اختار الغرب وهو الدلو العظيمة
وثناها اشعارا بدوام انسكاب بتعاقبهما في المجيء والذهاب اذ لا تزال تصب واحدة وترسل اخرى وذكر المقتلة وهي الناقة
المذللة من حيث انها تخرج الدلو من البير ملائمة بخلاف الصعبة فانها تنفر فيسيل الماء من نواحي الغرب والنواضح جمع ناضحة
وهي الناضحة التي يسقى بها خصها بالذكر لكونها متمرنة على هذا العمل واورد الجنة الدالة على الاكثرة الاشجار المفتقرة
الى المياه الكثيرة خصوصا النخل من بينها فانها احوج الاشجار الى الماء واراد بالنخل الجنة بقرينة وصفها بقوله سحقا
وهو جمع سحوق وهو من النخل الطويل وخص السحق بالذكر لان الطوال منها احوج الى الماء من القصار واورد البيت شاهدا
على ان الاشجار المظلة تسمى جنة والظاهر ان يجعل عينيه غربين ويقول كان عيني غربا مقتلة الا انه جعلهما في غربين كناية
عن معنى لطيف وهو ارادة ان ما ينصب من الغربين منصب من عينيه قوله ثم البستان عطف على قوله النخل المظلل وكذا قوله ثم دار
الثواب قوله لما فيها من الجنان البساتين المشتملة على الاشجار المتكاثفة المظللة وتسمية كل واحد من البستان ودار الثواب بالجنة
من قبيل تسمية المحل باسم ما حل فيه فان الاشجار حالة في البساتين والبساتين حالة في دار الثواب وقيل دار الثواب بالجنة
لانه قد يستتر في الدنيا ما اعد فيها للبشر والافنان جمع فن بمعنى النوع وروي عن الفراء انه قال الجنة ما فيه النخيل والفردوس
ما فيه الكرم قوله وجمعها وتنكيرها الى اخره لما ورد ان الجنة لما كانت اسما لدار الثواب كلها وهي واحدة فما معنى جمعها وتنكيرها
اجاب بان مجموع دار الثواب وان كان دارا واحدة الا ان لها اجزاء متعددة كل جزء منها يسمى جنة ايضا فان الجنة اسم للقدر
المشترك بين مجموع دار الثواب واجزائها فيطلق عليها فجمعت لذلك وفي كل واحد من تلك الجنان مراتب ودرجات متنوعة على
حسب تنوع الاعمال واختلاف هممهم وطبقاتهم فتكررت لتنوعها فكل طبقة من العالمين جنات متعددة واقعة في مرتبة واحدة و
نوع معين يليق بها فجمعت جنتها لتعددها وتكررت لتنوعها قوله واللام تدل على استحقاقهم اياها يعني ان اللام في ان لهم هي
لام الاستحقاق ودخولها على الضمير الراجع الى الموصوفين بوصفي الايمان والعمل الصالح يفيد ترتب الاستحقاق المذكور
على الاتصاف بهما فيشعر بعلية ذينك الوصفين لذلك الاستحقاق بناء على ما اشتهر من ان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته له
فهذا وجه دلالة اللام على استحقاقهم اياها لاجل الايمان والعمل الصالح اللذين ترتب الاستحقاق عليهما لكن عليه الايمان
والعمل الصالح لذلك الاستحقاق ليست لذاتهما كما زعمت المعتزلة فانهم قالوا ان استحقاق الثواب انما هو لذات الايمان والعمل
الصالح بل العلية انما هي بحصل بجعل الشارع ومقتضى وعده حيث وعد الشاكرين لما منحوا من النعم السابقة ان يزيد لهم
في الاخرة من المثوبات ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب احد بمحض فضله واحسانه كما قال ولئن شكرتم لازيدنكم
وضمير اياها راجع الى جنات وضمير ترتب الى استحقاقهم وضمير عليه ولذاته الى كلمة ما وكذا الضمير المنصوب في فانه ايضا
راجع اليها وقوله لا لذاته عطف على قوله لاجله وقوله ولا على الاطلاق عطف على قوله لا لذاته يعني انهما وان كانا مسببين
للاستحقاق الا انهما ليسا سببين له على جميع التقادير حتى على التقدير ارتداده عن دينه وموته كافرا فانه لا نزاع في انهما يحبطان
بالكفر والموت عليه ولما ورد ان يقال استحقاق الثواب اذا كان مقيدا ومشروطا بالاستمرار عليهما فلم اطلقه الله تعالى ههنا
حيث لم يقل وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات الى ان يموتوا ان لهم جنات الى اخره اجاب بقوله ولعله سبحانه وتعالى لم يقيد
هنا استغناء بها اي بما ذكر من قوله تعالى واشباههما قوله اي من تحت اشجارها الاحتياج الى تقدير المضاف انما هو على تقدير
ان يكون المراد بالجنة اخرا ما نقلت هي اليه وهو دار الثواب وهو اسم لمجموع العرصة وما عليها من الرياض والاشجار والابنية
والفرق ولا شك ان توصيف الجنة بكونها بحيث تجري الانهار من تحتها انما هو لبيان بهجة الجنة وحسنها وحسن بعد
في جري الانهار تحت العرصة فوجب لذلك ان يقدر مضاف نحو ان يقال تحت اشجارها ومساكنها وغرفها واما اذا اريد بالجنة
الاشجار المظللة كما في قوله تسقي جنة سحقا فلا حاجة الى تقدير المضاف لان تحت الاشجار هو وجه الارض وجري الانهار فيه في
غاية الحسن للناظرين قوله على شواطيها اي جوانب الانهار جمع شاطئ ويحتمل ان يراد الجنة دار الثواب ويعود ضمير تحتها
الى الاشجار الكائنة فيها على طريق الاستخدام قوله وعن مسروق الى اخره معطوف على محصول قوله كما تراها جارية تحت الاشجار
فان محصوله بيان ان جريان الماء تحت الاشجار المراد به الجري المعتاد وهو جريه في الاخدود الذي هو اسفل من الشجر لينضبط
الماء بجانبي النهر وعلى ما ذكره مسروق يكون جريه تحت الاشجار جريا غير معتاد وهو جريه على سطح الجنة حيث شاء اهلها
منضبطا بقدرة الله تعالى والاخدود هو الشق المستطيل في الارض قوله واللام في الانهار للجنس الظاهر انه ليس المراد بالجنس
نفس الحقيقة من حيث هي لان الجري ليس من عوارضها من حيث هي بل انما يعرضها وجودها في ضمن بعض الافراد وليس المراد العموم
والاستغراق ايضا ضرورة ان جميع الانهار جيدها ورديها لا يجري تحتها ولا المعهود المعين وهو ظاهر فلم يبق الا ان يراد
الجنس من حيث وجوده في ضمن فرد لا بعينه وهو معنى العهد الذهني كما في قولهم ادخل السوق حيث لا عهد وكذا في قولك لفلان
بستان فيه الماء الجاري فان اللام فيهما للعهد الذهني بقرينة الدخول والجريان فانهما قرينة البعضية ويدل على ما ذكرنا قول
التحرير التفتازاني تعريف الانهار يجوز ان يكون للاشارة الى جنس الجمع من النهر ما فوق الثلاثة من غير معنى العموم والاستغراق
فانه صريح في ان المراد جنس النهر الجنس من وجوده في ضمن الافراد التي تراد بجمع القلة وهي من الثلاثة الى العشرة والحذف

داخلان جمع الكثرة يطلق على ما فوق العشرة وقدمر في بيان تعريف الصالحات ان الجمع المعرف باللام يجوز ان يراد به البعض
الى الثلاثة فقط قوله او للعهد اراد به العهد الخارجي والمعهود ما ذكر من الانهار المنكرة في الاية المذكورة فان النكرة اذا اعيدت
معرفة كان المراد عين الاول قال الشريف المحقق وهذا مع توقفه على سبق ذكر المنكر على المعرف فيه بعد لا يخفى انتهى كلامه يعني
ان حمل التعريف على العهد وتفسير الاية به بناء على احتمال سبق المنكر غير معقول ولا سيما ان جعل التعريف للاشارة الى المنكر
المذكور في سورة اخرى بعيد ايضا قوله كالنيل والفرات اي كنهر النيل ونهر الفرات اي اخدودهما الذي يجري فيه ماء فيهما
قوله والتركيب للسعة فان النهار اسم لضوء واسع ممتد من طلوع الشمس الى غروبها ويقال انهرت الطعنة وسعتها واستنهر
الشيء وانهرت الدم اسلته بكثرة والمنهرة فضاء يكون بين افنية القوم يلقون فيها كناسيهم قوله والمراد بها اي بالانهار
ماؤها على الاضمار على ان يكون الاصل تجري من تحتها ماء الانهار فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى
واسئل القرية اي اهلها او على ان يكون لفظ الانهار مجازا لغويا من حيث انه كان موضوعا للمجاري التي هي الاخاديد واريد بها
ما حل فيها من الماء مجازا مرسلا قوله او المجاري انفسها مرفوع تقديرا بالعطف على قوله ماؤها فيكون لفظ الانهار حقيقة
لغوية واسناد الجري الى الانهار مجازا عقليا على طريق اسناد الفعل الى المحل الذي يلابسه كما في قوله تعالى واخرجت الارض
اثقالها فان الفاعل الحقيقي للاخراج هو الله تعالى وقد اسند الى الارض الذي هي محل اخراج الله تعالى الاثقال قوله صفة
ثانية لجنات قوله كلما اداة التكرار ومنصوبة على الظرفية والعامل فيها قالوا والجملة ان كانت صفة ثانية لجنات يكون منصوب
المحل وعدم تخلل العاطف بين الصفتين اشعارا بان الصفة الثانية ايضا صفة مستقلة ولو عطفت الثانية على الاولى لربما
توهم انهما صفة واحدة وان كان خبر مبتدأ محذوف تكون في محل الرفع وهو ظاهر واختلف في ذلك المبتدأ فقيل ضمير الجنات
اي هي كلما رزقوا وقيل ضمير الذين امنوا اي هم كلما رزقوا قالوا ولذلك قال الشريف المحقق واعترض عليه بان يقال انا نعيد الكلام
الى تلك الجملة المحذوفة المبتدأ فان جعلت صفة او استئنافا كان تقدير الضمير مستدركا فان جعلت ابتداء كلام بحيث لا
يكون صفة ولا استئنافا فليكن كذلك بلا حذف ثم اعتذر بقوله وقد يقال بتقدير هي يظهر معنى الوصفية وبتقدير هم
يتقوى شان الاستئناف انتهى كلامه وقيل هذا الاعتذار وان كان كلاما حسنا في نفسه لكنه لا حاجة اليه في دفع الاعتراض
لانه ساقط عن اصله وذلك لان المقصود من ذكر هذه الوجوه ليس بيان انها وجوه متباينة لا يجري بعضها على تقدير
جريان البعض الاخر حتى يرد ما ذكر بل المقصود بيان وجه الاعراب وجودا وعدما فانه اذا جعل جملة مستانفة لا يكون
له محل من الاعراب اصلا وليس المقصود من ذكر الوجوه المذكورة سوى هذا فلا اشكال ولا اعتذار قوله كانه لما قيل الى اخره
بيان لوجه كونها استئنافا فان الجملة المستانفة تكون جوابا للسؤال الذي تضمنته واقتضته الجملة السابقة وهي ههنا
قوله تعالى ان لهم جنات تجري من تحتها الى اخره وهذه الجملة تقتضي ان يسال ويقال ايشبه ثمارها بثمار الدنيا ام لا فازيح
اي ازيل هذا الاشتباه ببيان ان ما رزقوه واطعموه في الجنة ليشبه ما رزقوه في الدنيا من حيث انهما متحدان في الماهية
وان اختلفا بحسب الاوصاف والعوارض بحيث لا يعلم تفاوت ما بينهما الا الله تعالى وهذا من الاستئناف الذي يكون
السؤال فيه من غير السبب المطلق فالسبب الخاص كما في قوله زعم العواذل انني في غمرة صدقوا ولكن غمرتي لا تنجلي ومثال
ما يكون السؤال فيه عن السبب المطلق قوله قال كيف انت قلت عليل سهر دائم وحزن طويل كانه قيل ما سبب علتك فقال
سهر دائم وحزن طويل ومثال ما يكون السؤال فيه عن السبب الخاص للحكم المتقدم قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام
وما ابرئ نفسي ان النفس لامارة بالسوء فكانه قيل هل النفس امارة بالسوء فقيل نعم وبيان الاستئناف بهذا الوجه
مبني على ان يكون المشبه به في قولهم هذا الذي رزقنا من قبل هذا ارزاق الدنيا كما هو مختار المصنف والزمخشري بناء على
قوله كلما رزقوا منها يتناول جميع المرات فيتناول المرة الاولى ضرورة وهو بناء في كون المشبه به ارزاق الاخرة والجنة
وذلك لانهم في اول ما رزقوا من ارزاق الجنة لا بد وان يقولوا قولهم هذا الذي رزقنا من قبل ومن المعلوم انهم لم يرزقوا
قبل المرة الاولى من رزقهم من ارزاق الجنة حتى يشبه ذلك به فوجب حمله على ارزاق الدنيا واما ان كان المراد بالمشبه
به ثمار الجنة فالاستئناف حينئذ يكون لبيان تشابه ثمار الجنة في الصورة مع اختلافها في الطعم كانه لما ذكرت الجنات

ووصفت

ووصفت بان اشجارها تجري من تحتها الانهار قيل ما حال ثمارها فقيل انها متشابهة الالوان ومختلفة الطعوم قوله ورزقا
مفعول به لقوله رزقوا اي انه مفعول ثان له لانه يتعدى الى المفعولين يقال رزقه الله مالا لم يجعل الرزق مفعولا مطلقا
لان كونه بمعنى المرزوق اكثر من استعماله مصدرا ولانه لو جعل مفعولا مطلقا كان لمجرد التاكيد قوله ومن الاولى والثانية
للابتداء يعني ان كلمة من التي في قوله تعالى منها وفي قوله من ثمرة حرفا جر بمعنى واحد هو الابتداء فجعلهما متعلقين برزقوا
يحتاج الى توجيه لما تقرر في النحو من انه لا يجوز تعلق حرفي جر بمعنى واحد الا على قصد الابدال نحو مررت باخيك بزيد ونظرت الى
الفلك الى قمر فان زيدا بدل الكل والقمر بدل الاشتمال وعلى قصد التبعية نحو مررت بزيد وبعمرو وظاهر ان من ثمرة في الاية
ليس معطوفا على قوله منها وكونه بدلا منه ليس بظاهر ايضا ولذلك احتاج صاحب الكشاف في توجيه كون كل واحد من الظرفين
لغوا متعلقا برزقوا الى تكليف ومحصول كلامه ان كلا الحرفين للابتداء الا ان الاولى متعلقة بالرزق مطلقا والثانية بالرزق
مقيدا بكونه من جنات وكلا الظرفين لغو لكنه ليس مما منعوه لكون متعلق احدهما مطلقا ومتعلق الاخر مقيدا فلم يتحد متعلقهما
بذلك فان الرزق فيه عموم من وجهين من جهة تناوله لما يكون مبتدأ من جميع الامكنة من جنة او غيرها ومن جهة تناوله لجميع
الماكولات من ثمرة او غيرها فلذلك اذا قلت رزقني فلان يقال لك من اين فيقول من بستانه فيقال من اي ماكولات بستانه
رزقك فيقول من الرمان تخص عموم الامكنة بقوله منها وعموم الماكولات بقوله من ثمرة فكون قوله رزقوا حال كونه مطلقا
عن قيد مقيدا بكونه مبتدأ من الجنات ثم كان هذا المقيد وهو الرزق المبتدأ من الجنات مقيدا بكونه مبتدأ من ثمرة واختار المص
وجها اخر وهو كون الظرفين مستقرين اي غير متعلقين برزقوا بل بمقدر وكونهما باعتبار متعلقيهما واقعين موقع الحال وانما
قلنا باعتبار متعلقيهما لاستحالة وقوع الحرفي باعتبار نفسه موقع الحال ومرجع الكلام بعد قطع صورته وخلاصة معناه
كل حين رزقوا مرزوقا حال كون ذلك المرزوق مبتدأ من الجنات حال كون ذلك المرزوق مبتدأ من ثمرة قالوا هذا الذي رزقنا
الى اخره ثم ان المص قد وضح هذا الكلام زيادة ايضا فقال قيد الرزق اي الرزق المفهوم من رزقوا بكونه مبتدأ من الجنات
لان الحال قيد للعامل وقيد ابتداؤه منها بابتدائه من ثمرة فكانت الحالان المذكوران من قبيل الاحوال المتداخلة حيث كانت الاولى
عاملة في الثانية ولم يكونا من شيء وليست من الثانية متعلقة بما تعلقت به الاولى حتى يحتاج الى اعتبار تغيره بالاطلاق
والتقييد وصاحب الحال الاولى رزقا لانه مفعول به بمعنى مرزوقا وصاحب الحال الثانية ضمير رزقا المستكن في الحال الاولى
وهو هي مبتدأ الاولى فتداخلتا قوله ويحتمل ان يكون من ثمرة بيانا تقدم اي تقدم على المبين وهو المرزوق الذي وقع مفعولا
ثانيا لرزقوا ومحصوله لا نسلم ان الحرفين ههنا بمعنى واحد بل الاولى للابتداء الغاية والثانية للبيان فالظرف الاول لغو
متعلق برزقوا والثاني مستقر وقع حالا من رزقا الذي هو ثاني مفعولي رزقوا والمراد بالثمرة على الاحتمال الاول نوع من انواع
الثمار لا فرد من افرادها لان كون المرزوق مبتدأ من فرد معين يستدعي ان يكون المرزوق قطعة من ذلك الفرد لا جميعه ليصح الابتداء
والانتزاع والاقتطاع فان مبدأ الشيء لابد ان يكون غيره وكون المرزوق قطعة منه سمج جدا ولانه لو كان المراد بالثمرة فردا
منها وكان المرزوق مجموع ذلك الفرد لكانت من بيانية والتقدير انها ابتدائية فتعين ان يكون المراد بالثمرة نوعها ليكون المرزوق
بعض افرادها مبتدأ من ذلك النوع وعلى الاحتمال الثاني يجوز ان يراد بالثمرة النوع والفرد اي مرزوقا هو نوع من الثمرة او فرد
من النوع قوله كما في قولك رايت منك اسدا وانت تريد معنى قولك انت اسد قال الشريف المحقق وفي قوله على منهاج قولك رايت
منك اسدا تريد انت اسد دلالة صريحة على ان من التجريدية بيانية ثم رده بقوله وح تفوت المبالغة المطلوبة بالتجريد لان
الاجمال والتفصيل يفيد المبالغة في البيان لا في الصفة التي قصد بالتجريد المبالغة فيها فالصحيح انها ابتدائية اي رايت اسدا
كائنا منتزعا منك انتهى كلامه ولا يخفى ان الرد المذكور انما يتجه على كون كلمة من في المثال المذكور تجريدية وليس بلازم لم لا
يجوز ان يكون لمجرد البيان من غير اعتبار النزع والتجريد والمعنى رايت اسدا الذي هو انت غايته انه قدم البيان على المبين كما
في الاية فان معناها على تقدير كونها بيانية كلما رزقوا منها مرزوقا هو ثمرة وليس معناها مرزوقا كائنا منتزعا من ثمرة فكذلك
الحال في المثال المذكور فالظاهر انه تجرد هذا البحث عن ملاحظة التجريد وفي اللباب قوله تعالى منها متعلق برزقوا ومن لابتداء
الغاية وكذلك من ثمرة لانها بدل من قوله منها بدل اشتمال باعادة العامل وانما قلنا انه بدل الاشتمال لانه لا يتعلق حرفان

بمعنى واحد بعامل واحد الا على سبيل البدلية او العطف انتهى كلامه وهو احتمال ثالث غير ما ذكره المص وصاحب الكشاف
حال عن التكليف كلا ان الظاهر ان الرزق لا يكون من نفس الجنة التى دار الثواب بل يكون مما فيها من الماكولات فلما قيل كلما رزقوا
منها دل اجمالا على ان هناك نوع مما ينتفع به وانهم رزقوا منه فبقيت النفس عند ذكر المبدل منه متشوفة الى تعيينه منتظرة
له فلما قيل من ثمرة ارتفع الاشتباه وحصل الكشف والبيان لما اجمل اولا فان قيل لا بد فى بدل الاشتمال اذا كان ظاهرا من ضمير
راجع الى المبدل منه ليعرف ان الابدال مبنى على التعلق والاشتمال فانك اذا قلت مررت برجل بحمار كان من بدل الغلط واذا
قلت برجل بحماره كان من بدل الاشتمال قلنا قد صرح المحققون بجواز ترك الضمير اذا كان التعلق والاشتمال ظاهرا معلوما
كما فى قوله تعالى قتل اصحاب الاخدود النار فانه ترك فيه الضمير لاشتهار قصتهم وانهم ملأوا الاخدود نارا وظاهر ان التعلق
ههنا اظهر من التعلق الذى هناك قوله وهذا اشارة الى نوع ما رزقوا الى اخره جواب عما يقال ان اصل اسماء الاشارة ان يشار
بها الى حاضر مشاهد سواء كان قريبا او بعيدا فيكون لفظ هذا فى الاية اشارة الى الموجود الحاضر عندهم فى الجنة ولا شك
ان ما رزقوه من قبل سواء اريد به ما رزقوه فى الدنيا او فى الجنة قد عدم وفنى فكيف يصح ان يقال هذا الموجود هو ذلك الذى
عدم قبل فاجاب عنه بوجهين الاول منع كون الاشارة الى عين ما رزقوه فى الجنة بل الى نوعه كما فى المثال المذكور فان المشار
اليه هناك هو نوع الماء الملحوظ بمشاهدة فرده الجارى لا نفس ذلك الفرد لانه ينقطع وينقضى من ساعته والذى لا ينقطع هو نوع
الماء المستمر بتعاقب جريانه غاية ما فى الباب انه نزلت الماهية المعقولة منزلة المشاهد المحسوس فاشير اليها بما يشار به الى
المحسوس المشاهد والثانى تسليم ان تكون الاشارة الى عين ما رزقوا فى الجنة وحمل الكلام على التشبيه البليغ بحذف اداة التشبيه
ووجهه كما فى زيد اسد وابو يوسف ابو حنيفة فالمعنى هذا مثل الذى رزقناه من قبل من حيث انهما متحدان فى الماهية النوعية
قوله اى من قبل هذا فى الدنيا اشارة الى ان كلمة قبل اصلها ان تكون مضافة فلما قطعت عن الاضافة فى الاضافة بنيت على
الضمة لتخالف حركتها البنائية حركتها الاعرابية لان الضمة حركة لم تكن لها حال اعرابها والمعنى من قبل هذا الرزق الذى
رزقناه الان وقوله فى الدنيا متعلق بقوله رزقنا قوله فان الطباع مائلة الى المالوف مستنفرة عن غيره قال فى الكشاف
فان قلت لاى غرض تشابه ثمر الدنيا وثمر الجنة وما بال ثمر الجنة لم يكن اجناسا اخر قلت لان الانسان بالمالوف انس والى المعهود
اميل واذا راى ما لم يالفه نفر عنه طبعه وعافته نفسه وقال الفاضل التفتازانى هذا جيد لو لم يضم اليه قوله واذا راى ما لم
يالفه نفر عنه طبعه فان بطلانه ظاهر لان تجدد الصورة احب الى النفس والذ لها عن مشاهدة معاد ولكل جديد لذة
والحديث المعاد مثل فى الكراهة انتهى كلامه قيل عليه انه جيد لو لم يكن الكلام فى الطعام فان التجربة والوجدان شاهدان
عدلان بان ما لم يعهد اكله وان حسن شكله لا يباشر عاقل ذوقه لاحتمال ان يكون مرا او سما مضرا انتهى كلامه ويرد
اى على القيل الاول ايضا قوله هذا جيد تسليم منه لكون المالوف مرغوبا فيه وقوله الحديث المعاد مثل فى الكراهة يدل على
كون المالوف مكروها منفورا فبينهما تدافع والحق هو الاول لما قيل ان التوفيق بين حكم الالف وبين حكم التكرار احوج شىء
الى التامل لان الالف مع الشىء لا يحصل الا بتكراره على النفس ولو كان التكرار يورث الكراهة لكان المالوف اكره شىء عندها
واصنع اذ ذاك نزاعها الى المالوف والوجدان يكذبه قوله وتبين لها بالنصب عطفا على قوله لتميل اى ولتظهر للنفس فضيلة
ثمر الجنة على ثمر الدنيا وكنه النعمة فى ذلك الثمر قوله ظن انه لا يكون الا كذلك اى ظن ان هذا المرزوق الكاين من جنس لم يعهد ليس له
مزية على سائر افراده بل جميع افراده تكون هكذا واذا لم يتبين له ان هذا المرزوق له مزية على غيره لا يحصل له زيادة فرح بهذا
الاعتبار مع انه المقصود قوله او فى الجنة عطف على قوله فى الدنيا فيكون متعلقا بقوله رزقنا ايضا قوله فيقول ذلك اى يقول
هذا الذى رزقنا من قبل قوله او كما روى عطف على قوله كما حكى عطفه عليه بكلمة او لانهما وان اشتركا فى الدلالة على ان طعام
طعام الجنة متشابه الطعم ايضا من حيث ان ما حكى يدل على انه متخالف الطعم وان ما روى يدل على انه متشابه الطعم ايضا من حيث
ان البدل الذى اشير اليه بهذا ابدل مكان ما تناوله من الشجرة ولان كلمة هذا على ما حكى اشارة الى ما بين ايديهم مما فى الصحفة
وعلى ما روى اشارة الى البدل الحادث فى الشجرة مكان ما فى ايديهم قوله فلعلهم اذا راوها على الهيئة الاولى قالوا ذلك الظاهر
انه من كلام المص ناظرا الى ما روى ذكره لتحقيق معنى الشرطية ووجهها اذ لم يكن يذكر ذلك فى هذا الحديث كما ذكر فيما حكى

عن الحسن البصرى قوله والاول اظهر اى كون معنى من قبل هذا فى الدنيا اظهر من ان يكون معناه من قبل هذا فى الجنة لكون المعنى
الاول العموم المستفاد من كلمة كلما اذ يتاتى لهم ان يقولوا فى جميع مرات ان رزقوا فى الجنة هذا هو الذى رزقناه فى الدنيا بخلاف
ما لو فسر بالمعنى الثانى فانه لا يتاتى لهم ان يقولوا ذلك الا فى المرة الثانية وما بعدها ولا يمكن ان يقولوا اول ما رزقوا فى الجنة
هذا الذى رزقنا من قبل فى الجنة اذ لم يرزقوا فى الجنة قبل ذلك شيئا حتى يقال هذا هو ذاك قوله والداعى لهم الى ذلك اى الى ترديد
هذا القول وتكريره كل مرة رزقوا اى ليس الداعى اليه قلة رغبتهم فيه بسبب كثرة تناولهم اياه فى الدنيا بناء على ان تكرار كل الشىء
وان كان لذيذا نفيسا تقل الرغبة فيه بل هو توجب نفرة الطبع عنه بل الداعى اليه انما وجدوا التفاوت العظيم بين ثمار الجنة
وثمار الدنيا يجلب لهم فى كل مرة كمال السرور ونهاية التعجب بحيث دعاهم ذلك الى ان يقولوا هذا الذى رزقنا من قبل فى الدنيا وما
اعظم هذا فضيلة وابين مزيته وانهم اذا ابصروا ان رمانة الجنة تشبع السكن اى اهل الدار وقد علموا ان رمانة الدنيا اكبر
ما حجما لا يفضل عن هذه البطيخة الصغيرة ومع انهما مملوة عجما ولا عجم فى ثمار الجنة وكذا اذا راوا نبقة من نبق فى حجم فلكة المغزل
ثم روا نبق الجنة كقلال هجر الدنيا وراوا ظل الشجرة من شجر الدنيا وقدر امتداده ثم راوا الشجرة فى الجنة يسير الراكب فى ظلها
مائة عام ولا يقطعه يتبين عندهم فضل عظيم لما فى الجنة فيتعجبون ويتبجحون فيقولون ذلك وعن مسروق رض نخل الجنة
نضيد من اصلها الى فرعها وثمرها امثال القلال كلما نزعت ثمرة عادت مكانها اخرى وانهارها تجرى فى غير اخدود والعنقود
اثنى عشر ذراعا والتبجح بتقديم الجيم على الحاء الفرح الجوهرى ابجح الفرح وبجحته انا تبجيحا فتبجح اى فرحته ففرح قوله نضيد اى
منضود عليها الثمار لا ساق لها مجردة عنها يقال نضد متاعه ينضده بالكسر اى وضع بعضه على بعض فى الظاهر ان قوله
من التفاوت العظيم ناظرا الى التفسير الاول لقوله من قبل لان ذلك التفاوت انما يكون بين ثمرات الدنيا والاخرة وقوله والتشابه
البليغ فى الصورة ناظرا الى التفسير الثانى وليس قيدا للتفاوت والالزام ان يخلو الكلام عن بيان الداعى الى ذلك القول على
التفسير الثانى قوله اعتراض يقرر ذلك اى يقرر ما فهم من الكلام السابق من تشابه ارزاق الدنيا وارزاق الجنة لان ذلك
يفهم منه سوى جعل هذا اشارة الى نوع ما رزقوا او الى عينه قال الفاضل التفتازانى جعله اعتراضا مبنى على راى من يجوز
الاعتراض فى اخر الكلام ومن لا يجوزه فيه فهو عنده تذييل وهو ان يعقب الكلام بما يشتمل على معناه توكيدا واصل اتوا اتيوا
مثل ضربوا اى اتاهم الولدان والخدم بالرزق الذى فى الجنة واتاهم الله بما فى الدنيا بما رزقوا فى الدارين فلما بنى الفعل للمفعول
حذف الفاعل واقيم المفعول مقامه والضمير المجرور فى به على الاول وهو كون معنى من قبل هذا فى الدنيا راجع الى ما رزقوا فى
الدارين ومتشابها حال من الضمير فى به كانه قيل اتوا بما رزقوا فى الدارين يشبه بعضه بعضا فى المنظر والصورة وهو اشارة
الى الجواب سؤال مقدر تقرير السؤال ان افراد ضمير به لا يلائم السياق والسباق اما الاول فلانه راجع الى الامرين دل عليهما
بقوله هذا الذى رزقنا من قبل لان المبتدا اعنى هذا اشارة الى المرزوق فى الاخرة وان الخبر اعنى رزقنا من قبل اشارة الى المرزوق
فى الدنيا واما الثانى فلان متشابها حال من ضمير به والتشابه انما يكون بين المتعدد وافراد الضمير ينافى التعدد وتقرير الجواب
ان تعدد الدارين لا يقتضى الا تعدد ما رزقوا فيهما بالتشخص او بالنوع وليس رجوع الضمير اليه بذلك الاعتبار بل باعتبار
اتحادهما جنسا فان المرزوق فى احدى الدارين وان كان يغاير المرزوق فى الاخرى تشخصا او نوعا لكنهما متحدان جنسا
فافرد الضمير العايد اليهما نظرا الى الوحدة الجنسية وصح جعل متشابها حالا عنه نظرا الى التعدد النوعى والشخصى فاندفع
الاشكال قوله ونظيره اى نظير الافراد الواقع فى هذه الاية نظرا الى جانب المعنى مع ان المرجوع اثنان ظاهر التثنية الواقعة فى قوله
تعالى كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما فانه ثنى
الضمير فى بهما نظرا الى جانب المعنى مع ان الظاهر كون المرجع واحدا وهو احد الامرين المدلول عليه بقوله غنيا او فقيرا وايضا
الضمير فى الشرط اعنى قوله ان يكن غنيا مفرد راجع الى المشهود عليه والظاهر ان يكون الضمير فى بهما مفردا ايضا ليطابق الشرط
والجزاء الا انه لما ذكر المشهود عليه متصفا باحد الوصفين الغنى والفقر وهما متغايران فثنى الضمير لذلك والنكتة فى العدول
عن الظاهر التنبيه على ان اولوية الله تعالى لا تختص المشهود عليه الغنى والفقير بل تعمهما وغيرهما اى بل تعم مطلق الغنى والفقر
سواء كانا مشهودا عليهما والا فيدخل المشهود عليه فى الحكم دخولا اوليا ولو افرد الضمير لتوهم الاختصاص اولوية الله

تعالى بذات المشهود فالله تعالى لما اوجب اقامة الشهادة على جميع من عليه الحق كائنا من كان اكد ذلك بقوله ان يكن غنيا او فقيرا
فالله اولى بهما ووجه ذلك ان المانع من الشهادة على الاقرب غالبا اما خوف فقرهم ان كانوا غنيا او تضررهم بها ان كانوا فقراء
فقال تعالى اشهدوا عليهم ولا يمنعكم عن الشهادة عليهم غناؤهم او فقرهم فالله اولى بجنس الغنى وبجنس الفقر سواء كان كل
واحد منهما مشهودا عليه اولا قوله وعلى الثانى الى اخره اى والضمير على تقدير ان يحمل قوله تعالى من قبل هذا فى الجنة راجع الى الرزق
المذكور فى قوله رزقا والمعنى اتوا فى الجنة بالمرزوق متشابه الافراد وقد مر توضيحه بما حكى وبما روى قوله فان قيل ايراد
على ان يكون المعنى تشابه ما رزقوا فى الدارين كما هو كذلك على الاحتمال الاول قوله هذا فصل خطاب اى خذ هذا وهذا احد اللاية
ذكره المفسرون وهما محمل اخر مبنى على ان يكون معنى من قبل هذا فى الجنة وعلى ان يكون الكلام مبنيا حذف المضاف فى الخبر
والمعنى هذا الذى رزقناه الآن ثواب ما رزقناه فى الدنيا من المعارف المكملة للقوة النظرية والطاعة المكملة للقوة العملية
واتوا بما رزقوا فى الدارين يشبه بعضه بعضا فان ما رزقوا فى الدنيا يتفاوت نوعا وصنفا كالحج والزكوة والصوم والصلوة
ونحوها وكل من ذلك مختلف بالكثرة والقلة فى نفسه وبزيادة ما فيه من الخشوع والحضور والاخلاص وبنقصانه وبحسب
تفاوته يتفاوت ما رزقوا فى الجنة من الثواب والجزاء فان كان العلم فى اعلا المراتب او فى اوسطها كان الجزاء كذلك فهذا الوعد
فى ابتنائه على حذف المضاف نظير قوله تعالى ذوقوا ما كنتم تعملون اى ذوقوا اجزاءه مما يستقذر اى يستكره ويعد قذرا فى الشرع
كالحيض فانه نجس وهو ضد النظافة يقال استقذرت الشىء اى كرهته وهو متعلق بقوله مطهرة والدرن وسخ البدن فانه
وان لم يكن قذرا فى الشرع لكنه مذموم طبعا ودنس الطبع وسخ الطبيعة وخباثة الخليقة وسوء الخلق اثر دنس الطبع و
يتفرع عليه قبيح المعاشرة مع الاصحاب ممن حسن خلقه طهرت افعاله فحور الجنة مطهرات الاجسام مما يستكره حسا كالحيض
والبول وطبعا كالدرن ومطهرات الاخلاق ليس فيهن شىء من الاخلاق الذميمة كالحسد والبخل والكبر والعجب ونحوها
ومطهرات الافعال لا يصدر عنهن فعل قبيح وقوله تعالى مطهرة يتناول التطهير المتعلق بهذه الثلاثة جميعا فقوله فان
التطهير الى اخره علة له وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر وهو ان يقال التطهير حقيقة فى تطهير الاجسام عن النجاسة وان
الدرن ومجاز فى تطهير الاخلاق والافعال وحقيقة فى التطهير عن النجاسة ومجازا فى الباقى ففى استعماله فى الجميع جمع بين
الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب انا لا نسلم انه حقيقة فيما ذكر خاصة فان شيوع استعماله فى عرف العامة والخاصة فى الجميع يدل
على انه فى القدر المشترك بينها روى عن الراغب انه قال التطهير يقال فى الاجسام والاخلاق والافعال جميعا قال تعالى وثيابك فطهر
اى نفسك اى نقها عن الاوساخ وذلك مخاطبة للكافة وان كان لفظه للنبى صلى الله عليه وسلم وقال تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومعلوم انه لم يرد تطهيرا عن النجاسة فى ثوب او بدن وانما اراد تطهير النفس الذى به
المدح فان قيل سلمنا انه حقيقة فى القدر المشترك لكن اللفظ مطلق لا عام والمطلق كيف يتناول جميع الاقسام قلنا المطلق
منصرف الى الكمال لا سيما فى هذا المقام وكمال التطهير لا يكون الا بتطهير الجميع قوله وهما لغتان فصيحتان يعنى ان كلا واحد من
افراد ما استند الى ضمير الجمع وجمعه لغة فصيحة يفرد بناء على تاويل لفظ الجمع بالجماعة ويجمع رعاية للفظ الجمع واختير
الافراد فى الاية على القراءة المشهورة وكذا فى قوله واذا العذارى بالدخان تقنعت واستعجلت نصب القدور فملت حيث افرد
الافعال الثلاثة مع كونها مسندة الى ضمير العذارى جمع عذراء وهى البكر مثل صحراء وصحارى تقنعت بالدخان اى اتخذت
الدخان قناعا لانفسهن على وجوههن حين مباشرتهن لطبخ اللحم فى الوقت الحاد صابرات على اذى الدخان يقال استعجلت
الشىء اذا تقدمته فملت اى شوت فى الملة وهو الرماد الحار وفى الصحاح مللت الخبزة ملا اى عملتها فى الملة واسم ذلك الخبز
المليل والملول وكذلك اللحم يقال اطعمناه خبز ملة واطعمنا خبزه مليلا واذا ظرف لزمان القحط لان الابكار لا يقربن الدخان
والاعمال التى فيها رذالة ودناءة النفس فى زمان الخصب والرخاء والمعنى اذا ابكار النساء صبرت على دخان النار حتى صار
الدخان كالقناع لوجوههن ولم يصبرن على ادراك ما فى القدور بعد نصبها فشوين فى الملة قدر ما يتعللن به من اللحم
قبل نصب القدور لشدة جوعهن وجواب اذا فى البيت ما يدل على وصفه بالجود والكرم وحسن تفقده للجيعان و
الاضياف والزوار قوله ومطهرة اى وقرئ مطهرة بتشديد الطاء والهاء على صيغة اسم الفاعل من باب التفعل تقول

اطهر

اطهر يطهر اطهر بتشديد الطاء والهاء فى الجميع الاصل تطهر يتطهر تطهيرا ادغمت التاء فى الطاء فى الجميع وجىء بهمزة الوصل فى الماضى
والمصدر لتعذر الابتداء بالساكن قوله ومطهرة ابلغ من طاهرة قال الامام هلا قيل طاهرة او متطهرة اشعارا بان مطهرا
طهرهن وذلك الا الله تعالى وذلك يفيد فخامة امر اهل الثواب كانه قيل ان الله تعالى هو الذى زينهن لاهل الثواب قوله والزوج
يقال للذكر والانثى اى من اى حيوان كان من اجناس الحيوان قال تعالى فاسلك فيها من كل زوجين وقال تعالى ثمانية ازواج
من الانواع الاربعة الابل والبقر والضان والمعز يعنى انه تعالى قال فى مقام الوعد بان لهم فى الجنات زوجات هن نساء
الدنيا وحور الجنة جميعا ولهم فيها ازواج مطهرة وهو جمع زوج ولم يقل زوجات بناء على ان الزوج كما يقال للذكر قال تعالى
فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره يقال ايضا للانثى قال تعالى اسكن انت وزوجك الجنة ويقال زوج الرجل امرأته ولا
يقال زوجة الرجل الا قليلا قال الاصمعى لا تكاد العرب تقول زوجة ونقل الفراء انها لغة تميم وفى البخارى عن عمار بن ياسر
انه قال فى حق عائشة رضى الله عنها انى لاعلم انها زوجته فى الدنيا والاخرة قوله وهو فى الاصل لما له قرين من جنسه حيوانا
كان او غيره كزوج الخف والباب والنعل ثم خص فى العرف لكل واحد من الحيوانين المتقاربين المختلفين ذكورة وانوثة قوله
وهو مستغنى عنها فى الجنة والذى لا يترتب عليه فوائده وما هو المقصود منه يكون عبثا بل لا يصح اطلاق اسم ذلك الشىء
عليه وحاصل الجواب ان انتفاء الفائدة المالية لا يقتضى العبثية وانما يلزم اذا انتفت الفائدة الحالية ايضا وهى غير منتفية
ههنا لحصول التنعم والالتذاذ بتناولها ومباشرتها وهذا القدر يكفى لصحة اطلاق الاسم وضمير تسمى لمطاعم الجنة ومناكحها
وسائر احوالها وضمير اسمائها راجع الى نظائرها الدنيوية قوله دائمون يعنى ان المراد بالخلد ههنا فى هذه الاية الثبات الدائم
لا لكون الخلود موضوعا بازائه خاصة بل هو موضوع للقدر المشترك الثبات المديد الدائم وبين ما لا يدوم منه فيجوز استعماله
فى كل واحد من الدائم وغير الدائم من غير اشتراك ولا مجاز باعتبار كونه فردا من الثبات المديد واستعمال الكلى فى كل واحد من
افراده بالاعتبار خصوصه بل لكونه فردا من افراد ذلك الكلى حقيقة كاستعمال الجسم فى الانسان باعتبار كونه من افراد الجسم
فانه حقيقة فاذا استعمل فيه باعتبار كونه انسانا يكون مجازا متفرعا على القرينة واستعمال الخلود فى الاية فى الثبات الدائم بخصوصه
من هذا القبيل فانه مبنى على القرينة الدالة على ارادة الخاص بخصوصه من الايات والاحاديث والخلد عند المعتزلة هو الثبات
الدائم والبقاء المؤبد اللازم ولذلك فسره صاحب الكشاف على وفق مذهبه وعند السنة هو الثبات الطويل سواء دام او لم
يدم واستدل الزمخشرى على مذهبه بقوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افائن مت فهم الخالدون فانه نفى الخلود
البشر مع طول عمر بعضهم فثبت ان المنفى هو الثبات الدائم واستدل المص على عموم الخلد وتناوله لما لم يدم ايضا بوجوه
منها تسمية الاثافى جمع اثفية وهى الاحجار الثلاثة التى يوضع عليها القدر ليطبخ الطعام ومنها ان يقال للجزء الذى يبقى
على حاله من الانسان ما دام الانسان حيا خلد وذلك الجزء هو قلب الانسان فان الانسان لا ينفك منه ما دام حيا ولا
يلزم منه ان يسمى الراس ايضا خلدا لان وجه التسمية مصحح لها لا موجب فلا يلزم فيه الاطراد ومنها ان وضعه لو كان
للدوام لكان قوله تعالى ابدا لغوا بمعنى انه لا يفيد فائدة جديدة وحمل الكلام على التاسيس واجب ما امكن ولا يحمل على التاكيد
من غير ضرورة ومنها ان وضعه لو كان للدوام لكان استعماله حيث لا دوام يوجب اشتراكا ان تعدد الوضع او مجازا ان لم
يتعدد لكن الاصل عدمها فلا يعدل عنه الا لصارف فقوله واستعماله عطف على قوله التقييد على معنى وكان استعماله الى اخره
قوله بخلاف ما لو وضع للاعم منه اى من الدوام فاستعمل فيه اى فى الدوام بذلك الاعتبار اى باعتبار وضعه للاعم وكون
الدوام من افراده فانه لا يوجب اشتراكه وكونه مجازا لان الاستعمال اللفظ الموضوع للمعنى الاعم فى افراده باعتبار ذلك المعنى
الاعم حقيقة واما اذا استعمل فى فرد من افراده باعتبار خصوصه كاستعمال لفظ الحيوان فى زيد باعتبار هويته وتشخصه
فانه ح يكون مجازا لا حقيقة لكونه مستعملا فى غير ما وضع له فيحتاج الى القرينة وهذا الكلام اشارة الى جواب معارضة ورد ها
المعتزلة وهو ان يقال لو لم يكن وضعه للدوام كان استعماله حيث يكون فيه دوام يوجب اشتراكا ومجازا والاصل نفيهما
وحاصل الجواب منع الملازمة بان يقال لا نسلم انه لو لم يكن وضعه للدوام كان استعماله فى الدوام موجبا للاشتراك والتجوز
وانما يلزم ذلك لو كان استعماله فيه باعتبار خصوصه وليس كذلك بل كان استعماله فيه باعتبار وضعه للاعم وكونه فردا

من افراد الاعم كاستعمال الجسم فى الانسان باعتبار كونه جسما فانه حقيقة ولو استعمل فيه باعتبار كونه انسانا لكان مجازا
محتاجا الى القرينة و وجدهاهنا فى كثير من النسخ مثل قوله تعالى وما جعلنا لبشر من قبلك الخلد افان وهو مثال لاستعمال
العام فى الخاص مخصوصة مجاز مسند الى القرينة فمثل له بالاية اشارة الى ان ارادة الدوام فيها ليست لانه المعنى الحقيقى
للخلد بل هو اخص منه اريد بلفظ العام بشهادة القرينة قوله لكن المراد به الدوام عند الجمهور اشارة الى وجه تفسير
الخلود فى قوله تعالى وهم فيها خالدون بالدوام مع كونه موضوعا للاعم منه يعنى ان المراد بالخلود فيه هو الدوام عند
جمهور المسلمين اما عند المعتزلة فظاهر واما عندنا فباعتبار القرينة الدالة على ان المراد هو الدوام وهى الايات والاحاديث
الدالة على ان اهل الجنة دائمون فيها ابدا خلافا للجهمية فانهم ذهبوا الى ان الجنة والنار يفنيان ويفنى بعد تمتع اهل
الجنة بقدر اعمالهم وعذاب اهل النار بقدر سيئاتهم استدلالا بقوله تعالى هو الاول والاخر فكما ان وصف اوليته
يستدعى سبقه تعالى على الجميع اجمع فكذا وصف الاخرية يستدعى التاخر عن جميع المخلوقات ولن يتحقق ذلك الا بعد
فناء الكل فوجب القول به ضرورة تحقيق وصف الله تعالى بهما وما ذهبوا اليه باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع
ولو سلم ان الاخر مفسر بالباقى بعد فناء سائر الموجودات فاللازم فناؤها ولو ساعة لا فناؤها على الاستمرار بحيث
لا يعاد ابدا مع انه يحتمل ان يكون معنى قوله هو الاول الذى يبتدى منه الاسباب وتنتهى اليه المسببات والاول خارجا
والاخر ذهنا بناء على ان العلم بالاثار واحوالها يؤدى الى العلم بوجوده تعالى واتصافه بصفات الكمال قوله فان قيل
الابدان مركبة معارضة دالة على استبعاد ان يكون المراد بالخلد هنا الدوام قوله معرضة للاستحالات اى مركبة من اجزاء موصوفة
بان جعلت التحويلات متعرضة لها يقال عرضت فلانا لكذا فتعرض هو له قوله بان يجعل اجزاؤها مثلا متفاوتة فى الكيفية
اى تقاوم كيفية جزء كيفية الاجزاء ولا تنفعل عنها قوله كما نشاهد فى بعض المعادن كالذهب والفضة والزيبق قوله هذا
اى اعتمد على ولما اجاب عن المعارضة المذكورة بمنع المقدمة القائلة الا ان الابدان مركبة من اجزاء الاستحالات فتوجه
للمعارض ان يستدل عليها بقياس ذلك العالم واحواله على ما نجده ونشاهده اجاب عنه بانه قياس الغائب على الشاهد وانه
من نقصان العقل وضعف البصيرة فان امثال هذه الكلمات مبنية على قواعد فلسفة غير مسلمة عند المليين ولا صحيحة
عند القائلين باسناد الحوادث الى القادر المختار واحترز بقوله معظم اللذات الحسية عن الالتذاذ بالمساكن والمطاعم و
المناكح وفى الصحيح ملاك الامر وملاكه بالفتح والكسر ما يقوم هو به ويقال القلب ملاك الجسد قوله كانت منغصة بالغين
المعجمة والصاد المهملة اى مكدرة ويقال نغص الله تعالى عليه العيش تنغيصا اى كدره قوله بشر المؤمنين جواب لما وضمير
بها راجع الى المساكن واخويه وضمير منها راجع الى نعمة جليلة او الى اللذات الحسية قوله ومثل ما اعد لهم فى الاخرة اى وشبهه
باحسن ما يستلذ به من اللذات الحسية وهو المساكن والمطاعم والمناكح حيث عبر عن ذلك المعد بما يعبر به عنها مع انه
لا يشاركها فى تمام حقيقتها ولا فى منافعها المالية قوله وازال عنهم خوف الفوات بجعل قوله وهم فيها خالدون تكميلا للكلام
السابق وهو البشارة بما ذكر ليدل على كمال التنعم فان النعمة وان كثرت وجلت ينقصها خوف انقطاعها وكلما كانت النعمة
اعظم كان خوف انقطاعها اعظم وقعا فى القلب وذلك يقتضى ان لا يغفل اهل الثواب من الغم والحسرة واذا علم دوامها
كمل التنعم والسرور وصفت عن شوب الكدر بتوهم الزوال ومن كان فى نعمة يراقب انقطاعها فذلك فى بؤس وان كان فى نعيم
قوله لما كانت الايات السابقة وهى الايات المذكورة من قوله تعالى اولئك على هدى من ربهم الى هذه الاية فانه قد ذكر فيها
انواع التمثيل التى هى الاستعارة الاصلية والتبعية والاستعارة التمثيلية الى التشبيه التمثيلى والتشبيه الواقع فى المفرد
قال العلامة التفتازانى والمراد من التشبيه مطلقا سواء كان فى المفرد او فى المركب على وجه الاستعارة او غيرها قوله عقيب
ذلك جواب لما ولفظ ذلك اشارة الى الايات السابقة بتاويل المذكور اى اورد عقيبها ما يدل على حسن التمثيل وعلى الشئ
الذى هو الحق لاجل ذلك الشئ وذلك الشئ شرط فى قبوله عند اهل اللسان على ان يكون قوله والشرط عطفا على قوله وما
هو الحق والظاهر انه هو راجع الى ضمير ما وضمير له راجع الى التمثيل وكذا ضمير فيه وقوله والشرط عطف على قوله الحق اى وبين
الشئ الذى ذلك الشئ حق اى ثابت لازم للتمثيل وشرط فى قبوله عند العقلاء وذلك الشئ ان يكون التمثيل على وفق

الممثل له دون الممثل وبيان حسنه بسبب اشتماله على الحكمة المقصودة الذى هو شرط قبوله مستفاد من قوله تعالى ان الله لا
يستحيى ان يضرب مثلا فانه لما لم يترك ضرب المثل ظهر انه حسن ولا يشوبه شائبة قبح فان افعال الله تعالى كلها حسنة
بلا مرية ومشتملة على حكم بالغة يهتدى اليها اولو الالباب المهتدون واما الكفرة الضالون فان كفرهم وعدولهم عن
الحق واصرارهم على الباطل صرفت وجوه افكارهم عن حكمة المثل الى حقارة الممثل به حتى رسخت به جهالتهم وازدادت
ضلالتهم فانكروه واستهزؤا به ولما كانت الحكمة فى التمثيل بيان حال الممثل له بابرازه فى صورة المشاهد المحسوس وجب
ان يكون التمثيل على وفق الممثل له فى الوجه المشترك بينه وبين الممثل به ليصلح التمثيل كاشفا للمعنى الممثل له ورافعا للخفاء
حاله فان كان الممثل له حقيرا وجب ان يكون التمثيل بالمحقرات ولا حال احقر من حال ما جعلوه لله اندادا فينبغى ان يمثل بالبعوضة
ونحوها قوله ولذلك اى ولكون التمثيل انما يصار اليه لكشف المعنى الممثل له اخره قوله وان كان الممثل على صيغة اسم الفاعل
والنخالة ما يبقى فى المنخل بعد ما يخرج منه الدقيق الطيب شبه فى الانجيل صدر من يقول بالصبر ولا يعمل به بالمنخل وشبه
غل الصدر بالنخالة روى انه تعالى قال فى الانجيل لا تكونوا كالمنخل يخرج منه الدقيق الطيب ويمسك النخالة كذلك انتم
تخرج الحكمة من افواهكم وتبقون الغل فى صدوركم وشبه القلوب القاسية بالحصاة فى الانجيل حيث قيل فيه قلوبكم
كالتى الحصاة لا تنضجها النار ولا يلينها الماء ولا ينسفها الريح ومثل مخاطبة السفهاء فيه ايضا باثارة الزنابير
حيث قيل فيه لا تثيروا الزنابير فتلدغكم فكذلك لا تخاطبوا السفهاء فيشتمونكم قوله وجاء فى كلام العرب بمعنى ان التمثيل
بالاشياء كما جاء فى الانجيل جاء فى الكلام العرب ايضا حيث قالوا فى التمثيل بالقراد اسمع من قراد واصغر من قراد واعلق
من قراد وفى التمثيل بالفراشة اضعف من فراشة واجهل من فراشة واطيش من فراشة وفى التمثيل بالبعوضة ومخها اعز
من مخ البعوضة بمعنى انه لا يوجد اصلا كما لا يوجد مخ البعوضة وقولهم كلفنى مخ البعوضة مثل فى تكليف ما لا يطاق
وفى التمثيل بالذرة وهى اصغر النمل اجمع من الذرة واخفى من الذرة وفى التمثيل بالذباب الح من الذباب واجرا من الذباب زعمت
ان القراد يسمع الهمس الخفى من وقع اخفاف الابل على مسيرة سبع ليال فيتحرك بالعطن ويقصد الطريق فاذا راته اللصوص
يتقن ان القافلة اقبلت والعطن مبرك الابل عند الماء لتشرب الماء والفراشة تطير وتتهافت فى السراج قوله لا ما قالت
الجهلة الظاهر انه عطف على قوله ان يكون المراد على وفق الممثل له كانه قيل ان حسن التمثيل وحقه وشرطه ان يكون على وفق
الممثل له دون الممثل لا ما قالت الجهلة من ان حقه وحسنه ان يكون على وفق الممثل ولا يليق بعظمة الله تعالى وعلو شانه
ان يمثل بنحو الذباب والعنكبوت فان علو شانه وعظمة جلاله لا ينافى ان يحسن منه ضرب الامثال بالمحقرات بل هو
حسن منه تعالى لوجود شرط حسنه وهو موافق لحال الممثل له قوله الله اعلى واجل مقول قالت الجهلة قوله وايضا لما ارشدهم
الى اخره وجه ثان لبيان ارتباط هذه الاية بما قبلها وتعليقها به فيكون معطوفا على قوله لما كانت الايات السابقة
الى اخره محصول الوجه الاول ان ما قبلها متضمنة لانواع من التمثيل وهذه الاية بيان لحسنه وحقه وشرط قبوله فهى
مربوطة بالتمثيلات التى تضمنتها الايات السابقة بيانا لحسن التمثيل مطلقا ومحصول هذا الوجه ان ما قبلها استدلال
باعجاز المتحدى به على كونه وحيا الهيا قد رتب عليه وعيد من كفر حيث قيل فان لم تفعلوا الى اخره ووعد من امن به حيث قيل
وبشر الذين امنوا الى اخره وهذه الاية جواب ما طعنوا فيه فهى مرتبطة باية التحدى بالقران ذكرت منعا عن الطعن فيه
وتنبيها على ان الاعتبار بالحكمة لا بصغر الجثة وكبرها روى الحسن وقتادة وعطاء عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال لما ذكر الله
الذباب فى كتابه وضرب للمشركين به المثل ضحكت اليهود وقالوا ما يشبه هذا كلام الله تعالى فى هذه الاية قال تعالى ان
الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذبابا ولو اجتمعوا له وان يسلبهم الذباب شيئا لا يستنقذوه منه ضعف الطالب
والمطلوب وقال مثل الذين اتخذوا من دون الله اولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا فقالت اليهود ما اراد الله بذكر
هذه الاشياء الخسيسة قوله اى لا يترك ضرب المثل بالبعوضة ترك من يستحيى ان يمثل لها لحقارتها اشار بقوله ترك من
يستحيى بصورة التشبيه الى ان قوله لا يستحيى استعارة تمثيلية اجتمعت مع التبعية اما كونها تبعية فلكونها اولا فى
المصدر ثم سرت الى الفعل ثانيا والتبعية حيث شبه ترك ضرب المثل بالبعوضة بتركه حياء لحقارتها وكون التمثيل لها

مظنة للذم والتعيير ومئنة للاستحيا والانكسار فاطلق على الترك المشبه الترك حيا استعارة اصلية بان استعير له ترك المستحي وهذه الاستعارة التبعية متفرعة على ان يطلق لفظ الاستحيا على ترك المستحي مجازا مرسلا على طريق اسم الملزوم على اللازم فان الترك اللازم المذكور لازم للاستحيا وان يكون يستحي بمعنى يترك الاستحيا وانقباضا عن ملابسة ما يعاب عليه وان يغلب استعماله فيه مجازا حتى يصير بمنزلة الحقيقة العرفية في المعنى المذكور ثم استعمل لفظ الاستحيا في حق من يمتنع منه الترك استحيا ويحمل الكلام على الاستعارة بان يشبه تركه بترك المستحي فيطلق عليه لفظ الاستحيا بمعنى الترك استحيا ثم يشتق منه الفعل مثبتا او منفيا واشار المص الى ما ذكرنا من اعتبار المجاز المرسل بقوله بعد هذا فالمراد به الترك اللازم للانقباض فان قيل انه يدل على ان ليس هنا استعارة تبعية اصلا بان يكون قوله لا يستحي مجازا مرسلا من اول الامر في معنى لا يترك ضرب المثل بالبعوضة قلنا لا يجوز ذلك ترك تعالى اياه ليس لازما وتابعا للانقباض تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلا بد من اعتبار الامرين واما كونها تمثيلية فلان وجه الشبه منتزع من عدة امور وهي الترك المتعلق بضرب المثل بالمحقرات في انفسها الموافقة للمثل له بحيث يصلح كاشغاله ويظهر بهذا ان اللفظ المستعار في الاستعارة التمثيلية قد يكون لفظا مفردا دالا على امور متعددة قوله والحيا انقباض النفس الى اخره والحق ان الكيفيات النفسانية لا يحتاج الى تعريف لكونها من الوجدانيات المعلومات لكل احد بالضرورة فان عرفت كان التعريف لفظيا والظاهر انه عرفه ههنا ليبنى عليه كيفية جواز اطلاقه على الله تعالى بحمله على المعنى المجازي لان حقيقته من لوازم النقص وهو تعالى منزه عن جميع وجوه النقص قوله وهو الوسط شان كل صفة حميدة وخلق مرضي ان تكون متوسطة بين الرذيلتين المذمومتين احديهما الافراط والاخرى التفريط وخير الامور اوسطها فان الوقاحة وقلة الحيا تفريط والخجل وهو التحير والدهش من غلبة الاستحيا بحيث ينحصر نفسه عن الفعل مطلقا اي سواكان الفعل قبيحا او لا وسواكان الانحصار لاجل مخافة الذم او لا وهو افراط والوسط بينهما هو الحيا المعرف وكذا الشجاعة فانها متوسطة بين الجبن والتهور والسخاوة متوسطة بين الاسراف والامساك قوله فقيل حي الرجل اي اعتلت حياته وضعف قوته الحيوانية بحيث اختلت افعالها كما يقال نسي اذا اعتلت نساه وحشي اذا اعتلت حشاه وهو الجوف والنسا بفتح النون والقصر عرق يخرج من الورك فيستبطن الفخذين ثم يمر بالعرقوب ومنه المرض المعروف بعرق النسا والحشا ما اشتملت عليه الضلوع والجمع احشاء قوله ان يردهما صفرا لم يقل صفرين لان صفرا يستعمل على لفظه في التثنية والجمع والتذكير والتانيث قوله فالمراد به جوابا اذ وصف به واذا كان المراد بالاستحياء الترك اللازم له تكون الاستعارة في لا يستحيي تبعية لجريانها اولا في الاستحيا وفي الحواشي الفاضل خسرو ولا يقال عبارة المص تدل على ان يكون لا يستحي مجازا مرسلا لانا نقول الانتقال في كل مجاز لغوي استعارة كان او مجازا مرسلا من الملزوم الى اللازم غايته ان يكون في الاستعارة بطريق التشبيه انتهى كلامه قوله ونظيره اي نظير قوله تعالى ان الله لا يستحيي في ان المراد بالحيا الترك اللازم للانقباض قول المتنبي اذا ما استحين الماء يعرض نفسه كرعن بسبت في اناء من الورد قوله استحين على لغة من يقول استحى يستحيي بحذف احدى اليائين لكثرة الاستعمال واللام في الماء للعهد الذهني ويعرض نفسه حال من الماء اوصفة له كما في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني والسبت بكسر السين المهملة الجلد الذي سبت اي قطع شعره ودبغ بالقرظ وهو ورق السلم والسبت هنا مستعار لمشافر الابل شبهت بالسبت للينها واراد باناء من الورد المنهل الذي على حافته الورد يصف الابل وكثرة الماء والكلاء عندها وانها لا تشرب عطشا بل حبا من الماء فانها لكثرة عرض الماء نفسه عليها تستحي منه فتكرع بمشافرها التي كالسبت وشبهت الحفيرة التي فيها الماء الذي تركه السيول بالاناء وكرع اي شرب يقال كرع في الماء كروعا اذا تناوله بفيه من موضعه وفي الصحاح النهل المورد وهو عين ما يرده الابل في المرعى وضمير استحين الابل اي اذا ما تركن رد الماء مثل ترك من يستحي ان يرده لكثرة عرض نفسه عليها فانه لا عرض ولا استحيا في الحقيقة فهو استعارة تمثيلية تبعية متفرعة على المجاز المرسل قوله وانما عدل به اي بهذا التعبير اي عبر عن الترك بما هو مستعار له ولم يصرح بلفظ الترك لما في هذا التعبير من الاستعارة التمثيلية التبعية وهو ابلغ من ذكر المستعار له مما يدل عليه بالوضع والحقيقة فان يشتمل على ابراز المستعار له في صورة المستعار منه وانها لكونها من اقسام المجاز كاثبات الشيء بالبينة وتنوير الدعوى

بالبرهان وهذا هو وجه قولهم المجاز ابلغ من الحقيقة قوله ويحتمل الاية خاصة ان يكون مجيئه على المقابلة لما وقع في كلام الكفرة احترز بقوله خاصة عن الحديثين المذكورين فان الاستحيا الواقع فيهما لا يحتملان يكون من قبيل المشاكلة لان ترك تعذيب ذي الشيبة المسلم وترك رد اليدين المرفوعتين اليه تعالى صفرا لم يقعا في صحبة الاستحيا تحقيقا كما في قوله قلت اطبخوا لي جبة وقميصا ولا تقديرا كما في قوله تعالى صبغة الله اي تطهير الله فان التطهير ذكر بلفظ الصبغ لوقوعه في صحبة الصبغ تقديرا وذلك ان النصارى كانوا يزعمون ان غمس اولادهم في ماء اصفر مسمى بالمعمودية تطهير لهم فامر المسلمون بان يقولوا لهم قولوا امنا وطهرنا الله بالايمان تطهيرا حقيقيا منجيا لا مثل صبغتكم بالماء الاصفر فانها ليس من التطهير في شيء فظهر ان التطهير واقع في صحبة الصبغ تقديرا حيث سبق الكلام ردا عليهم واجلالا لامرهم واراد بالمقابلة معناها اللغوي وهو المشاكلة بين الكلامين المتقابلين وهي ان يذكر الشيء بلفظ غيره لوقوع ذلك الشيء في صحبة ذلك الغير تحقيقا او تقديرا فان الكفرة لما قالوا اما يستحي رب محمد ان يضرب بالذباب والعنكبوت اجيبوا بان الله لا يستحي على سبيل المقابلة واطباق الجواب فصارت الاستحيام في كلام الله تعالى من قبيل المشاكلة المذكورة في علم البديع لا من قبيل المقابلة المذكورة في ذلك العلم وهو ان يؤتى بمعنيين متوافقين او اكثر ثم بما يقابل ذلك على الترتيب كقوله فليضحكوا قليلا وليبكوا كثيرا وهو ظاهر قال العلامة التفتازاني المشاكلة من غير الاستعارة لكن الظاهر انه ليس بحقيقة ووجه التجوز ليس بظاهر وظاهر كلامهم ان مجرد وقوع مدلول هذا اللفظ في مقابلة ذا كاجهة التجوز والجواز جهة ولا اخفا في انه لا يمكن في بعض صور المشاكلة اعتبار الاستعارة كما روي ان حسن البصري قال لمن شهد عنده انك لتبسط الشهادة اي تطويل الكلام فيها غير مختصر شامل على الخلاصة من قولهم شعر سبط وسبط اي مسترسل غير جعد فقال الرجل انها لم تجعد عني اي لم يمتنع وتنقبض عني بل واثق بها عالم بكيفية الحال اشهد عن علم وطمانية قلب فان الشعر الجعد يكون منقبضا مجتمع الاطراف عبر عن عدم انقباضها عن القوة الحافظة وعدم ثباتها عن القوة الذاكرة بعدم التجعد المشاكلة فان المعنى المذكور وان لم يقع في صحبة التجعد لكنه واقع في صحبة ضده وهو السبوطة المناسبة للتجعد من حيث انهما يتواردان على موضوع واحد وهذا النوع من المشاكلة بدع واعجب مع انه ليس تعبيرا عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبة ذلك الغير بل في صحبة ضده ففي هذه الصورة من صور المشاكلة يمكن اعتبار الاستعارة بان يشبه انقباض الشهادة من الحفظ وتابيها عن القوة الذاكرة بتجعد الشعر لكن الكلام في مطلق المشاكلة سيما مثل قوله اطبخوا لي جبة وقميصا والظاهر ان مراد القوم بقولهم وقوع مدلول احد اللفظين في مقابلة مدلول الاخر جهة التجوز ان جهة التجوز هي المقاربة في الخيال وان خياطة والقميص مثلا اذا كانت مطلوبة عند شخص ارتسم صورتها في خياله لكثرة ما تاجي بها نفسه فاذا ورد صورة الطبخ في خياله بان الجبة قبل اقترح شيئا نجد لك طبخه فقد حصلت المجاورة بين صورتي الطبخ والخياطة في خياله فجاز ان يعبر عن الخياطة بالطبخ ويقول اطبخوا لي جبة وقميصا لعلاقة المجاورة المذكورة واما المصاحبة في الذكر فلا تصلح لان تكون جهة التجوز لان المصاحبة في الذكر انما تحصل بعد استعمال المجاز والعلاقة يجب ان تكون حاصلة قبل الاستعمال لتلاحظ فيستعمل المجاز بناء عليها قال العلامة التفتازاني هب ان اثبات الاستحيا لله تعالى كما في الحديث يحتاج الى تاويل واما نفيه كما في الاية فلا يحتاج الى ذلك كما في قولهم الله ليس بجوهر ولا عرض وقوله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم ولم يولد ونحو ذلك فاي حاجة الى جعل لا يستحي من قبيل التمثيل او المشاكلة قلنا اذا بقيت امثال ذلك على الاطلاق بمعنى انها ليست من شانه وانه لا يتصف بها كما في الامثلة المذكورة لم يحتج الى تاويل واما اذا بقيت على التقييد فقد رجع النفي الى القيد وافاد ثبوت اصل الفعل او امكانه لا اقل فاحتاج الى تاويل كما اذا قيل لم يلد ذكرا او لم ياخذ نوم في هذه الليلة وليس بعرض قال الذات ونحو ذلك انتهى كلامه يعني ان الاستحياء في الاية الكريمة لم ينف على الاطلاق بل نفي مقيدا بتعلقه بالمفعول الذي هو ضرب مثل ما فيرجع النفي الى القيد الذي هو قوله ان يضرب مثلا ما وافاد ثبوت اصل الفعل وهو الاستحياء فلذلك احتيج الى التاويل باحد الوجهين قوله وضرب المثل اعماله باللام وفي بعض النسخ اعتماده بالدال وهو افتعال من عمدت للشيء اعمد عمدا اذا قصدت له وتعمدت لاجله وما فعلته خطا والظاهر ان بناء افتعل هنا بمعنى فعل مثل مدحه وامتدحه والاكثر

ان يكون المطاوعة فعل وافعل كجمعته فاجتمع واحفظته فاحتفظ وللاتخاذ نحو اعتمله اى صنعه واتخذه لنفسه خاصة
ولا يقال اضطرب الا اذا كان لنفسه وضرب اعم منه حيث يكون لنفسه ولغيره وفى الحديث اضطرب رسول الله صلى الله عليه
وسلم خاتما من ذهب ثم القاها ثم اخذ خاتما من ورق نقش فيه محمد رسول الله واتخذ الناس مثله فلما راهم قد اتخذوها رمى به
وقال لا البسه ابدا ثم اتخذ خاتما من فضة فاتخذ الناس خواتيم الفضة وعلى كلتا الروايتين اول الحديث منسوخ باخره قال العلامة
التفتازانى قوله اعتماده من قولهم للبل اعتماد والضرب اعتماد وحركة له نحو المضروب وحاصله صنعه وايجاده وفى الحواشى الفاضل
خسرو ونسخة اعتماله ليست بشديدة لان الاعتمال هو العمل للنفس صرح به فى الاساس وليست بملايمة لقوله من ضرب الخاتم فانه
اعم من ضربه لنفسه ولغيره والنسخة السديدة اعتماده كما فى الكشاف وهو القصد اليه وضعه اليه من ضرب اللبن وضرب الخاتم
انتهى كلامه والظاهر ان تصريح الاساس انما يثبت به ان اعتمل مستعمل للاتخاذ فلا يلزم منه ان لا يستعمل لغيره بل يجوز
ان يستعمل للتصرف ايضا نحو اكتسب المال واحتمل الجمل ويدل عليه قول الجوهرى الاعتمال الاضطراب فى العمل وفسر الاضطراب
بالحركة وهو مبنى نسخة الاعتمال ويؤيده قوله من ضرب الخاتم اى صنعه وتكوينه فانه انما يلايم الاعتمال بالمعنى الذى ذكره الجوهرى
قوله واصله وقع شئ على الاخر نقل الفاضل الطيبى عن الراغب انه قال الضرب اصله ايقاع شئ على شئ الى اخره يعنى انه فى اصل اللغة
استعمال الة الضرب وايقاعه على المضروب ثم استعير لصنع نحو الخاتم والدرهم واللبن تشبيها لصنعها بالضرب الحقيقى من حيث
اشتماله على ضرب الفضة بالمطرقة وعلى ضرب الة التسوية على الطين المصبوب فى القالب ولما اشتهر لفظ الضرب فى صنع هذه
الاشياء فصار كانه حقيقة فيه استعير منه صنع المثل وتكوينه لاشتراكهما فى معنى الصنع والتكوين وان كان الصنع فى
احدهما باستعمال الة الضرب لا فى الاخرى اشار المص الى ما قلنا بقوله ان ضرب المثل بمعنى اعتماله مستعار ومأخوذ من ضرب
الخاتم وان اصل ضرب الخاتم وقع شئ على اخر والمقصود بيان المناسبة بين هذه المجازات وبين حقيقة الضرب الذى الاعتماد
المخصوص واستعمال الالة ولم يجعل لفظ الضرب مشتركا بين هذه المعانى لان الاشتراك خلاف الاصل والمجازية خير منه لكثرة المجاز
بالنسبة الى المشترك ولان المجاز انما يحتاج الى القرينة عند استعماله فى المعنى المجازى والمشترك يحتاج اليها فى جميع استعمالاته وان
بصلتها مخفوض المحل عند الخليل ومنسوب عند سيبويه اعلم ان فعل الاستحياء يتعدى تارة بنفسه وتارة بحرف الجر تقول
استحييته وقال الشاعر اذا ما استحين الماء واستحيت منه وعليه قوله الا تستحى منا الملوك وتتقى محارمنا لا يبوء الدم بالدم
وفى الصحاح استحياه واستحى منه بمعنى وصرح به صاحب الكشاف ايضا ثم انه يحتمل ان يكون قد تعدى فى هذه الاية الى قوله ان
يضرب بنفسه فيكون ان يضرب فى محل النصب بالاتفاق ويحتمل ان يكون تعدى اليه بحرف الجر المحذوف فح اختلف فى محله
فذهب الخليل والكسائى الى ان حرف الجر وان كان يحذف حذفا مطردا مع ان المشبهة وان الناصبة للمضارع بشرط امن اللبس
بسبب طولهما بصلتهما الا انه مقدر ومعتبر فكان فصار كانه موجود وملفوظ فيكون اثره الذى هو الجر باقيا كما فى قولك الله
لافعلن بالجر بتقدير حرف القسم وذهب الفراء الى ان الحرف المحذوف منوى معتبر من حيث المعنى فقط لاجل التعدية غير مقدر
لفظا بدليل انا وجدناهم اذا حذفوا حرف الجر نصبوا كقوله يمرون الديار فلم يعوجوا اى بالديار ولا نرى الجر الا فى نادر من
الشعر كقوله اذا قيل اى الناس شر قبيلة اشارت كليب بالاكف الاصابع اى الى كليب كما مر فى قوله تعالى ان لهم جنات ولم يقولوا
انه مجرور محلا باضمار من ومنصوب محلا على انه مفعول غير صريح للفعل المذكور لاستحالة ان يكون اللفظ الواحد معربا باعرابين
محليين مختلفين فى حالة واحدة كما يستحيل ان يكون معربا باعرابين لفظيين فى حالة واحدة قوله وما ابهامية وهى التى اذا قرنت
باسم نكرة ابهمته ابهاما وزادته شياعا وعموما كقولك اعطنى كتابا ما تريد اى كتاب كان قوله وتسد عنها طرق التقييد عطف
تفسيرى لقوله تزيد النكرة ابهاما فالمعنى ان الله لا يترك ضرب المثل اى مثل كان المثل وعظيما قوله او مزيدة للتاكيد والظاهر
ان ما الابهامية ايضا تؤكد ما افاده تنكير الاسم قبلها فان كان التنكير للتحقير فما الابهامية تؤكد معنى التحقير كما فى قولك
هل اعطيت الا عطية ما اى عطية حقيرة لا نعرف من حقارتها وان كان التنكير للتنويع فهى تؤكد ذلك نحو اضربه ضربا ما اى
نوعا من الضرب مجهولا غير معين الا انها لتاكيد التنكير والشياع واما الصلة لتاكيد مضمون الجملة السابقة كانه قيل لا يستحى
ان يضرب مثلا البتة فهى ان كانت زايدة لا يكون لها اعراب والعامل يتعداها الى ما بعدها وان كانت ابهامية تكون صفة

لما قبلها من النكرة عند من قال باسميتها ومنهم ابن الحاجب وفى شرح الرضى اختلف فى ما التى تلى النكرة لافادة الابهام وتاكيد
التنكير فقال بعضهم انها اسم فمعنى قوله مثلا ما اى مثل وقال بعضهم انها زائدة فتكون حرفا لان زيادة الحروف اولى من زيادة
الاسماء لان زيادة الحروف ثبت نحو فبما رحمة وفيما نقضهم ووصفيتها لم تثبت فالحمل على ما ثبت فى الالتباس اولى انتهى وروى
عن الامام الاصمعى انه قال ما فى قوله مثلا ما صلة زائدة موضع كما فى قوله تعالى فبما رحمة من الله ثم روى عن ابى مسلم الاصفهانى
انه قال معاذ الله ان تكون فى القران زيادة ولغو واستدل على صحة ما قاله ابو مسلم بان الله تعالى وصف القران بكونه هدى
وبيانا وكونه لغوا ينافى ذلك والمص وجه كلام الاصمعى حتى لا يرد عليه قول باشتمال القران على لفظ لغو ضايع ولا يخفى بطلانه
حيث قال ولا نعنى بالمزيد اللغو الضايع بل نعنى ما لم يوضع لمراد منه ولما ورد ان يقال انه يستلزم ان لا تكون كلمة دفعه بقوله
وانما وضعت لان تذكر مع غيره فتفيد له قوة ووثاقة وهذه الوثاقة والقوة اما معنوية كتاكيد النفى كما فى من الاستغراقية
والباء فى خبر ما فى اينما وحيثما ونحو ذلك واما لفظية كتزيين اللفظ وكونه بزيادتها افصح او كون الكلام بسببها
صالحا للوزن او حسن السجع او نحو ذلك من الفوائد قال النحرير التفتازانى فائدة الصلة التاكيد ومعنى كونها صلة انها لا يتغير
بها اصل المعنى ثم قال ويشكل ببعض الحروف المفيدة للتاكيد مثل ان ولام التاكيد حيث لا يعد صلة زائدة وان اشتراط
عدم العمل انتقض باللام حيث لا يعمل وبزيادة بعض الحروف الجارة حيث عملت وقد تكون حروف الصلة لتزيين اللفظ وزيادة
فصاحته انتهى كلامه وقال الفاضل المعروف بخسرو زاده قيل حروف الصلة اذا افادت التاكيد وجب ان لا تكون زائدة قلنا انما
يجب ذلك لو وضعت بازاء الخصوص للتاكيد كان اللام حيث وضعا لتاكيد مضمون الجملة وليس كذلك بل وضعت كما ذكر لان
تذكر مع غيرها فتفيد له وثاقة وقوة على اى وجه كان اى معنوية او لفظية وانما استفيد خصوص التاكيد معنى يراد من تلك
الحروف انفسها بان توضع هو ابتداء لافادته حتى تكون هى مقصودة للدلالة عليه كسائر اجزاء التركيب المقصودة دلالتها على
مدلولاتها بحيث لا تكون زائدة من حيث الدلالة بل معناه انها تفيد الكلام المزيد فيه قوة ووثاقة لفظية او معنوية يستفاد
منه بسبب تلك القوة والمتانة التاكيد ونحوه بحسب اقتضاء المقام ومناسبته فلما لم يكن التاكيد ونحوه جزءا من اجزاء معنى
التركيب المدلول عليه بالوضع حيث لم يكن مراد الشئ من الفاظ التركيب لم يكن انفهامه من التركيب منافيا لزيادة حروف
الصلة بخلاف الحروف الموضوعة للتاكيد فانه لا وجه للحكم بزيادتها من حيث انها تقصد بمجيئها فى التركيب الدالة على المعنى
الذى يراد منها ابتداء كسائر اجزاء التركيب قوله او مفعول ليضرب ومثلا حال تقدمت عليه لانه نكرة والحال من النكرة تقدم
عليها لئلا تلتبس بالصفة كما فى قوله لعزة موحشا طلل قديم قال النحرير التفتازانى لا خفاء فى انه لا معنى لقولنا يضرب بعوضة
الابضم مثلا اليه فتسمية هذا مفعولا ومثلا حالا بعيد جدا وتوهم كونه حالا موطئة غلط ظاهر فان مثلا هو المقصود وانما
يستقيم لو جعل بعوضة حالا ومثلا صفة لها مثل انزلناه قرانا عربيا انتهى كلامه واجيب بان المعنى صحيح بحسب العربية بلا
توقف على شئ وان لم يحصل المعنى اصل المعنى المقصود ههنا وشان الحال كذلك فى جميع المحال مثلا اذا قلت جاءنى القوم مجتمعا
يحصل اصل المعنى بدون الحال وان لم يحصل المعنى المقصود بها لان القيد الزائد فى الكلام هو المناط للحكم ومرجع الاثبات
والنفى على ما تقرر ولم يتعرض المص لاحتمال ان يكون بعوضة بدلا من مثلا ولعل الوجه فى ذلك انه يقتضى كون مثلا مقصودا
بالنسبة وليس كذلك بل هو المقصود كما صرح به النحرير المحقق قوله او هما مفعولان لتضمنه معنى الجعل فيكون بعوضة مفعولا
اول ومثلا هو الثانى وقيل هذا ابعد الوجوه لندرة مجئ مفعول جعل وامثاله نكرتين لانهما من دواخل المبتدأ والخبر واعتذر
النحرير عن التنكير بان صحته لحصول الفائدة ان القصد بها الى اصغر صغير يعنى ان هذه النكرة قد تخصصت بكونها موصوفة
فى المعنى كانه قيل بعوضة هى اصغر صغير فلذلك جاز ان تكون مفعولا اولا كما جاز ان تكون مبتدأ وقال صاحب الكشاف والاكمال
بانهما نكرتان ليس شئ لان البعوض فما فوقها فيه معنى التعميم والوصف ايضا لانه لا يفيد معنى صغيرا او اصغر او صغيرا او كبيرا
قوله وقرئت بالرفع على انه خبر مبتدأ اى قرئت بعوضة بالرفع وتذكير العايد اليها فى قوله على انه اما باعتبار تاويلها
باللفظ او بالخبر ثم هى اما خبر مبتدأ محذوف كما اذا كانت لفظة ما موصولة او موصوفة فكانه قيل ان يضرب مثلا الذى هو
بعوضة او مثلا شيئا هو بعوضة واما خبر مبتدأ مذكور كما اذا كانت كلمة ما استفهامية بمعنى اى شئ بعوضة كما سيأتى

فانها تكون مبتدا ويكون بعوضة خبرا لها قوله على الذى احسن برفع احسن اى على الذى هو احسن قوله وموصوفة بصفة كذلك
اى او ان تكون موصوفة بصفة حذف صدر صلتها ومحل ما النصب على البدلية من مثلا سوكانت موصولة او موصوفة فقدير
الكلام على الاول ان يضرب مثلا الذى هو بعوضة وعلى الثانى شيئا هو بعوضة قوله واستفهامية منصوب معطوف على قوله
موصولة والاستفهام فى الاية لتقرير عدم الاستحياء وفى قوله ما دينار ودينار ان تقرير عدم المبالاة اى ما دينار ودينار
اين حتى لا يبهها بل له ان يهب ما هو اكثر من ذلك قوله والبعوض فعول يعنى انه فى الاصل صفة من قبيل الفعول بمعنى الفاعل
مشتق من البعض بمعنى القطع كما ان البضع والعضب بمعنى القطع فان مادة الباء والعين والضاد على اى ترتيب كانت القطع
ثم طلب على هذا النوع من الذباب لانه يقطع بابرته وجه الانسان وساير اعضائه كما ان الخموش صفة فى الاصل مشتق من
الخمش وهو الخدش ولا يستعمل الا فى الوجه ثم غلب على البعوض لخمشه وجه الانسان بابرته قيل الخموش اسم البعوض بالغلبة
فى لغة هذيل وقيل الخموش اصغر من البعوض سميت به لكثرة خمشه وجه الانسان قوله عطف على بعوضة او ما ان جعل اسما
يعنى الفا فى قوله فما فوقها عاطفة للتراخى الرتبى سوا قصد بما فوق البعوضة التنزل من البعوضة الى ما هو احقر منها اى ما
هو اكبر منها ثم ان كلمة ما الاولى ان كانت ابهامية وكان ما الابهامية حرفا على ما ذهب اليه البعض يكون ما معطوفا
على بعوضة فان كانت موصولة او موصوفة او استفهامية تكون ما الثانية معطوفة عليها وتكون فى محل النصب على الاولين
لما مر من ان محل المعطوف عليه وهو ما الاول النصب ما لبدلية على الوجهين ويكون فى محل الرفع على الثالث وهو كونها استفهامية
وقد مر انها مرفوعة بالابتداء وبعوضة خبرها قوله ومعناه اختلف المفسرون فى معنى قوله تعالى فما فوقها ذهب الاكثرون
الى ان معناه مما زاد على البعوضة فى المعنى الذى جعلت البعوضة مثلا فيه وذلك المعنى هو الصغر والحقارة فيكون فما فوقها
تنزلا من البعوضة الى ما هو احقر منها ومن ذهب الى هذا القول نظر الى ان المقصود من هذا التمثيل تحقير الاوثان وكلما كان
المشبه به اشد حقارة كان المقصود اكثر حصولا واكمل وذهب اخرون ومنهم قتادة وابن جريج الى ان معناه ما زاد
عليها فى الجثة وكان اكبر منها كالذباب والعنكبوت والكلب والحمار ومن ذهب اليه نظر الى ان المقصود بقوله تعالى ان الله
لا يستحيى ان يضرب الى اخره الرد على الجهلة الذين انكروا تمثيل الله تعالى بتلك الاشياء فقالوا الله اعز واجل من ان يضرب
الامثال ويذكر نحو الذباب والعنكبوت فيكون فما فوقها ترقيا من البعوضة الى ما هو اكبر منها ومثل هذا الترقى انما يكون
اذا سمع المتكلم كلاما ذكر فيه ما يتصور ان يتحقق ما هو احقر منه واصغر فيذكر المتكلم ذلك الاحقر والاصغر والترقى
منه الى ما ذكره المخاطب فان الكفار لما استنكروا ضرب المثل بالذباب والعنكبوت فقوله او فى المعنى عطف على او فى
الجثة قوله لجناحها فان جناح البعوضة احقر واصغر من نفسها بدرجات وقال ضربه رسول الله صلى الله عليه وسلم
مثلا للدنيا حيث قال لو كانت الدنيا تعدل عند الله تعالى جناح بعوضة ما سقى منها كافرا شربة ماء وهو عليه الصلوة والسلام
ما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى فدل الحديث على انه تعالى لا يترك ضرب المثل بجناح البعوضة ايضا قوله ان رجلا
تمنى خر على طنب فسطاط الخرور السقوط والطنب بضمتين حبل الخبا والجمع اطناب كذا فى الصحاح والشوكة فى الحديث
مصدر لبناء المرة منصوب على انه مفعول مطلق وليس المراد بها واحد الشوكة الذى هو العين لانه لو اريد بها العين لقال
بشوكة قال الكسائى شكت الرجل اشوكه اذا ادخلت فى جسده شوكة وشيك هو على ما لم يسم فاعله يشاك شوكا وشوكة فما
فوقها فى الحديث يحتمل ان يكون معناه ما زاد على المرة من الشوك فى المعنى الذى هو اثرها وهو الالم كالخرور على الطنب فانه اشد
من الشوكة واوجع وكذا الحال فى ان يشاك شوكتين او اكثر فانه مما يجاوز المرة من الشوكة فى الالم ايضا ويحتمل ان يكون معناه ما
زاد عليها فى القلة الالم كنخبة النملة وهى عضها فيكون فما فوقها تنزها من الشوكة الى ما هو ادنى منها واحقر وعلى الاول
يكون ترقيا منها الى الاعلا لا امتلاء وكلمة ما فى قوله ما اصاب موصولة او موصوفة وقوله نخبة النملة يروى مجرورا فتكون
كلمة حتى جارة كما فى قولهم قدم الحاج حتى المشاة بجر المشاة ويجوز ان يكون مرفوعا على انه مبتدا حذف خبره والتقدير حتى
نخبة كفارة للخطايا فيكون حتى ابتدائية قوله اما حرف تفصيل قطع بكونه حرفا وقد اختلف فى انه حرف او اسم ومن قال
باسميته اعتبر بقولهم ان معناه مهما يكن شئ فلذلك الاختلاف عبروا عنه فى كثير من المواضع بالكلمة حيث قالوا اما كلمة فيها

معنى الشرط

معنى الشرط وذكر ابن الحاجب انها للتفصيل ما فى نفس المتكلم من اقسام متعددة فقد تذكر الاقسام وقد يذكر قسم ويترك الباقى
كقوله فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه الاية وقيل التفصيل يقتضى مجملا لا محالة وقد يكون مذكورا سابقا
كقولك جاءنى القوم اما العلماء فكذا واما السفهاء فكذا وقد تذكر كلمة اما مرة فقط ولا ينقاد ثانيا اجترا بما يقوم مقامها
كما فى قوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ وتعقبه بقوله والراسخون فى العلم ويكون ذلك اشعارا بزيادة اعتنا بشان ما
دخلت عليه فيما سيق الكلام له فان المقصود الاولى فى الاية ذم الزائغين وقد لا يذكر المجمل سابقا بل يكون حاصلا فى ذهن المتكلم
والمتكلم يتخب منه ما يهمه سوا سيق الكلام ما يدل عليه بوجه ما او لم يسق فمن الاول ما نحن فيه من الاية الكريمة لان قوله
تعالى ان الله لا يستحيى يدل على ان ثمة من يتامل فى شان ضرب الله المثل بالمحقرات ويتفكر فى وجهه سوا اهتداء اليه اولا ومن
الثانى ما فى اوايل الكتب والرسائل من قولهم اما بعد انتهى ما قيل وقال صاحب اللباب فى الضوء كلمة اما تستعمل فى الكلام على
وجهين احدهما ان يستعملها المتكلم لتفصيل ما اجمله على طريق الاستيناف كما تقول جاءنى اخوتك اما زيد فاكرمته واما خالد
فاهنته واما بشر فاعرضت عنه والثانى ان يستعملها اخذا فى كلام مستانف من غير ان يتقدمها كلام ومنه ما ياتى فى اوايل
الكتب فقد صرح بانها لا يلتزم ان يكون للتفصيل واختاره نجم الايمة الرضى الاسترابادى ايضا حيث قال اعلم ان اما موضوعة
المعينين لتفصيل مجمل نحو قولك هولاء فضلا اما زيد ففقيه واما عمرو فمتكلم واما بشر فكذا الى اخر ما يقصد والاستلزام
شئ لشئ اى لافادة ان ما بعدها شئ يلزمه حكم من الاحكام ومن ثمه قيل ان فيها معنى الشرط لان معنى الشرط ايضا هو
استلزام شئ لشئ اى استلزام الشرط للجزاء والمعنى الثانى اى الاستلزام لازم لها فى جميع مواقع استعمالها بخلاف معنى التفصيل
فانها قد تتجرد عنه وقد التزم بعضهم لزوم هذا المعنى لها فى جميع مواقعها فالتزم ذكر المتعدد بعدها وحمل قوله تعالى
والراسخون فى العلم فاما الذين فى قلوبهم زيغ على معنى واما الراسخون وهذا وان كان محتملا فى هذا المقام الا ان جواز
السكوت على مثل اما زيد فقائم يدفع دعوى لزوم التفصيل فيها انتهى كلامه فقد صرح بان مختاره عدم لزوم التفصيل
فيها وان قوله تعالى فاما الذين فى قلوبهم زيغ الاية من هذا القبيل قوله ويؤكد ما به صدد فانك تقول فى الاخبار عن
ذهاب زيد مثلا ذاهب واذا قصدت تاكيد ذلك وبيان انه ذاهب لا محالة اى لا بد منه ولا تحول عنه وانه منه عزيمة اى
مقصود مهم قلت اى شئ فرض من الحوادث والمواقع لا يمنع زيدا من الذهاب قلت اما زيد فذاهب ووجه التاكيد فيه انه
بمنزلة تعليق ذهابه بوجود شئ ما قال سيبويه انه بمنزلة ان يقال مهما يكن من شئ فزيد ذاهب ومعنى مهما يكن من شئ
ان يقع فى الدنيا شئ من هذا او ذاك الى ما لا يحصى يقع ذهاب زيد فقد علق وقوع ذهابه على وقوع شئ ما فى الدنيا
وجعل لازما له وما دامت الدنيا باقية فلا بد من وقوع شئ فيها فيكون ذهاب زيد ثابتا البتة وعلى كل حال وتقدير وظهر
ان كلمة اما افضل تاكيدا للكلام بقيد المصدر وانها يتضمن معنى الشرط قوله ولذلك اى ولتضمنه معنى الشرط يجاب بالفاء التى
هى علامة للشرط لدخولها فى اجزائه وحق هذه الفاء ان تدخل على الجملة الاسمية الواقعة بعد اما لانها هى الجزاء للشرط المحذوف
فينبغى ان تدخل الفاء الجزائية على الجملة الواقعة جزاء دون المفرد لكنهم كرهوا ان يوالى بين حرفى الشرط والجزاء فادخلوا حرف
الجزاء على الجزاء وقدموا المبتدا على حرف الجزاء ليكون فاصلا بين الحرفين وليكون عوضا عن الشرط المحذوف اعنى يكون من شئ
فكلمة اما لا يليها الا المبتدا وفى الاقليد عن عبد القاهر ان حق زيد ان يكون بعد الفاء لانه جواب وجزاء الا انه حذف فعل
الشرط وقدم المبتدا وهو زيد على الفاء وجعل التقديم عوضا عن الفعل المحذوف وفى الشرح الرضى لما كان الغرض الكلى من
تعليق ذهاب زيد بوقوع شئ فى الدنيا بيان لزوم الذهاب لزيد حذف الملزوم الذى هو الشرط اى يكن من شئ واقيم ملزوم
الذهاب وهو زيد مقام ذلك الملزوم وبقى الفاء بين المبتدا والخبر لان فاء السببية ما بعدها لازم لما قبلها فحصل غرضك
الكلى وهو لزوم الذهاب لزيد فلهذا الغرض جاز وقوع الفاء فى موقعها فقد تبين انه حصل لهم من حذف الشرط واقامة
جزء الجزاء موقعه شيئان مقصودان مهمان احدهما تخفيف الكلام بحذف الشرط الكثير الاستعمال والثانى قيام ما هو
الملزوم حقيقة فى قصد المتكلم مقام الملزوم فى كلامهم اعنى الشرط وحصل ايضا من قيام جزء الجزاء موقع الشرط ما هو
المتعارف عندهم من فعل حتى واجب الحذف بشئ اخر الى هنا كلامه والذين فى قوله تعالى فاما الذين امنوا فى محل الرفع الابتداء

وفيعلمون خبره والفاء جواب اما وانه الحق ساد مسد المفعولين عند الجمهور ومسد المفعول الاول فقط والثانى محذوف
عند الاخفش اى فيعلمون حقيقة ثابتة وقال الجمهور لا حاجة الى ذلك لان وجود النسبة فيما بعد ان كان فى تعلق العلم بهما ومن
ربهم حال من الضمير المستتر فى الحق اى كاينا وصادرا والعامل يعنى الحق وتقدير الكلام يقال فمهما يكن من شئ فاما الذين امنوا
يعلمون ان ضرب المثل بما ذكر حق صادر من ربهم لمماثلة الممثل به للممثل له اذ الكافر عنده تعالى احقر من البعوضة والدنيا احقر
من جناح ها كما نطق به الحديث قوله وفى تصدير الجملتين به اى بلفظ اما حيث لم يقل فالذين امنوا والذين كفروا وفى الصحاح
الحمد نقيض الذم واحمد الرجل صار امره الى الحمد واحمدته وجدته محمودا تقول اتيت موضع كذا فاحمدته اى صادفته محمودا موافقا
وذلك اذا رضيت سكناه او مرعاه انتهى والمراد بالاحماد ههنا اظهار كون امر المؤمنين محمودا وان علمهم بكون ضرب المثل حقا
كان امرا معتدا به عنده تعالى ويدل عليه قول القطب الرازى احماد اى حكم بكونه محمودا كالاكفار الذى هو الحكم بكونه كافرا وقال
شرف الدين الطيبى وليس من احمدته اى صادفته محمودا وانما هو من احمدت صنيعه اى رضيته واحمدت الارض رضيت سكناها
وجاورته فاحمدت جواره والوجه فى افادة التصدير المذكور الاحماد والذم المذكورين مما مر من ان لفظ اما حرف يوكد ما به
صدر ويدل على ان المحكوم به امر لازم للمحكوم عليه البتة لا ينفك عنه بشئ من الحوادث والموانع فيدل على ان علم المؤمنين بكونه
حقا وان جهل الكافرين بذلك امر لازم لهم على كل حال فهو احماد لامر المؤمنين واعتداد بعلمهم من حيث كونه ثابتا لا يقبل الزوال
تشكيك احد وذم بليغ للكافرين على قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا من حيث انه كما يدل على جهلهم بحقيقة التمثيل وحكمته وسره
يدل ايضا على لزوم الجهل لهم بحيث لا ينفك عنهم ابدا وفى التعبير عن جهلهم بما يلزمه ويتفرع عليه وهو قولهم الحمقا ماذا اراد الله
بهذا مثلا مبالغة فى ذمهم وبيان جهلهم حيث اوثر طريق الكناية على طريق التصريح فان مقابلة حالهم بحال المؤمنين يقتضى ان
يقال واما الذين كفروا يعلمون انه الحق لكن عدل الى قول هو لازم جهلهم وكناية عنه ليكون الكلام كاثبات الدعوى بالبينة
وتنوير الشان بالبرهان قوله والحق الثابت الذى لا يسوغ انكاره وهو يعم الاعيان الثابتة بانفسها والافعال الصايبة الثابتة
حكمتها وسرها والاقوال الصادقة الثابتة مدلولاتها وما حكم به فيها بخلاف الصدق فانه يختص بالاقوال الصادقة والمتم
الاعيان والافعال وضمير انه ان وجه الى قوله ان يضرب يحتمل ان يكون الحق عبارة عن الفعل وعن القول لان ضرب المثل من
قبيل الافعال الصايبة ويجوز ان يكون من قبيل الاقوال الصادقة بناء على ان ضرب المثل ذكر ما يدل على المماثلة والشبه وان رجع
الى المثل بمعنى النظير يكون الموصوف بالحق من قبيل الاعيان الثابتة قوله ويقابل قسميه بمنزلة العطف التفسيرى لقوله ليطابق
قرينته فان المقابلة تفسير للمطابقة والقسيم تفسير للقرين لان المطابقة والطباق فى اصطلاح اهل البديع عبارة عن الجمع
بين معنيين متقابلين فى الجملة وفى بعض النسخ الاحوال سواء كان التقابل حقيقيا او اعتباريا وسواء كان التقابل التضاد او
تقابل الايجاب والسلب او تقابل العدم والملكة وتقابل التضايف او ما يشبه شيئا من ذلك نحو يحيى ويميت وتحسبهم ايقاظا
وهم رقود ولكن اكثر الناس لا يعلمون يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا فلا تخشوا الناس واخشونى ونحو قول الشاعر لا تعجبى يا سلم
من رجل ضحك المشيب برأسه فبكى اى ظهر المشيب برأسه ظهورا تاما فبكى ذلك الرجل حزنا على ذهاب شبابه فلو قيل فى بيان
حال الكفرة واما الذين كفروا فلا يعلمون لروعى صنعة المطابقة بين حالهم وحال المؤمنين بان يجعل حال احد الفريقين مقابلا لحال
الاخر تقابل الايجاب والسلب قوله دليلا واضحا على كمال جهلهم وذلك لان قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا لو قالوه قصد المجرد
الاستفهام لدل على جهلهم بحكمة التمثيل ولما قالوه على قصد الانكار دل على كمال جهلهم فان انكار الحق الصريح اشد ضلالة من
مجرد استفهامه وقولهم هذا استفهام ومعناه الانكار كانهم قالوا اى فايدة فى ضرب المثل بهذا قوله يحتمل ان تكون ما
استفهامية وذا بمعنى الذى فان ذا قد تكون موصولة بشرط كونها مع ما او من الاستفهاميتين وقد تكون زايدة اذا
وقعت بعد احديهما نحو ما ذا هو ومن ذا هو وقد جاءت زايدة بعد ما الموصولة ايضا كما فى قوله دعى ماذا علمت سايتقيه
ولكن بالمغيب نبئينى وان كانت موصولة تكون ماذا كلمتين اولاهما ما الاستفهامية المرفوعة المحل بالابتداء وثانيتهما ذا
بمعنى الذى واراد الله صلته والعايد محذوف وتقديره ما الذى اراده الله ومجموع الموصول مع صلته خبر المبتدا وان كان المبتدا
والخبر معرفة فان سيبويه يجوز ههنا ان يكون المبتدا نكرة والخبر معرفة على خلاف القياس وفى شرح الرضى كلمة ذا اذا كانت

موصولة يكون ماذا جملة ابتدائية ذا مبتدا وما خبر مقدم لكونه نكرة وعند سيبويه ما مبتدا مع تنكيره وذا خبره انتهى ويحتمل
ان يكون ماذا كلمة واحدة مركبة من كلمتى ماذا فيكون المجموع اسم استفهام بمعنى اى شئ منصوب المحل بالفعل الذى بعده كما ان
ما وحده فى قولك ما اراد الله منصوب المحل على انه مفعول اراد والمعنى على التقديرين اى شئ اراد الله بنصب اى شئ فعلى هذا الاحتمال
يكون السؤال وهو ماذا اراد الله جملة فعلية فالاحسن فى جوابه النصب على اضمار مثل الفعل الذى انتصب به ماذا وحذف فى
الجواب لدلالة السؤال عليه حتى يكون الجواب ايضا جملة فعلية وتحصل المطابقة بين السؤال والجواب فان الاولى والاحسن
فى الجواب ان يطابق السؤال وعلى تقدير ان يكون ماذا كلمتين يكون السؤال جملة اسمية فالاحسن فى جوابه رفع الاسم على انه خبر مبتدا
محذوف وذلك المبتدا هو الضمير الراجع الى ذا الموصولة كما فى قوله تعالى يسألونك ماذا ينفقون قل العفو اى هو العفو وقول المص
والاحسن فى جوابه الرفع على الاول والنصب على الثانى يدل على ان رعاية المطابقة ليست بواجبة كما صرح به صاحب الكشاف فاذا
قيل لك ما رأيت يجوز لك ان تقول خير اى الذى رأيت خير فان السؤال جملة فعلية وقد اجبته بالاسمية وكذا اذا قيل لك ما الذى
رأيت يجوز لك ان تجيب بان تقول خيرا اى رأيت خيرا فالسؤال اسمية والجواب فعلية وقال السعد التفتازانى قوله وقد جوزوا
عكس ذلك يعنى فيما اذا اتفق السائل والمجيب على الفعل وكان السؤال عن المتعلق بخلاف مثل قوله تعالى واذا قيل لهم ماذا انزل ربكم
قالوا اساطير الاولين فانه بالرفع لا غير لانه فى معنى نفى الانزال اى هذا الذى يزعم انه منزل هو اساطير الاولين فلا يصح تقدير الفعل
انتهى كلامه يريد ان جواز الامرين مشروط بكون السائل والمجيب متفقين على وقوع الفعل واما ان اعتقد السائل وقوع الفعل
وسأل عن متعلقه واعتقد المجيب عدم وقوعه راسا فح يتعين الرفع فى الجواب على ان يكون كلاما مستانفا يقصد به تخطئة
السائل فى اعتقاده بوقوع الفعل فلا يكون فى الحقيقة جوابا عن سؤاله فان اساطير الاولين لو كان جوابا لما قيل للكفار ماذا
انزل ربكم لكان معناه وهو اساطير الاولين بتقدير ضمير الموصول المذكور فى السؤال اى الذى نزله ربنا اساطير الاولين قوله
وصيلها الى الفعل عطف تفسيرى لنزوع النفس واشتياقها قوله بحيث يحملها عليه اى يحمل ذلك الميل النفس على الفعل قوله ويقال
للقوة التى هى مبدا النزوع اى للصفة الحيوانية القايمة بقلب الحيوان لا القوى العنصرية سواء اريد بها ما هو عرض قايم بها
كالحرارة والبرودة او ما هو صورة مقدمة ففى الاجسام البسيطة تسمى طبيعة كالمائية والنارية وفى الاجسام المركبة
تسمى طبيعته صورة نوعية لذلك المركب كالصورة المبردة التى للافيون والمسخنة التى للفرفيون ولا مطلق القوى الحيوانية
والصفات الفضلية لان شيئا منها لا يكون مبدا لنزوع النفس واما المبدا له هو القوة الحيوانية القايمة بالقلب وهذا
القوى لذهب اليه الاشاعرة حيث قالوا الارادة صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع قوله والاول مع الفعل اى
زمانا وان كان متقدما عليه ذاتا من حيث انه حامل للنفس على الفعل فيكون مقدما عليه ضرورة والميل معنى لغوى
للارادة لانها افعال من راده يروده رودا وريادا اى طلبه واصله ارواد وزن افعال نقلت حركة الواو الى ما قبلها
ثم قلبت الفا فى الماضى والمصدر وياء فى المضارع والارادة عند كثير من المعتزلة اعتقاد النفع وظنه لان نسبة القدرة
الى طرفى الفعل على السوية فاذا حصل اعتقاد النفع او ظنه فى احد طرفيه ترجح على الاخر عند القادر واثر فيه قدرته وقال
بعض المعتزلة ليس للارادة ما ذكر من الاعتقاد والظن بل هذا هو المسمى بالداعية واما الارادة فهى ميل يتبع ذلك الاعتقاد والظن
كما ان الكراهة نفرة تتبع اعتقاد الضر وظنه واما عند الاشاعرة فهى صفة مخصصة لاحد طرفى المقدور بالوقوع غير
مشروطة باعتقاد النفع او ظنه ولا بالميل الذى يتبع احدهما وذلك لان الارادة توجد بدونهما كالهارب من السبع اذا عن
له طريقان متساويان فى الافضاء الى النجاة منه وكذلك العطشان اذا كان عنده قدحان من ماء وفرض استواؤهما
من جميع الوجوه والجايع اذا كان عنده رغيفان كذلك فيختار احدهما ويرجحه على الاخر بمجرد ارادته من غير ان يتوقف فى
ترجيحه على ملاحظة داع يدعوه الى اختياره من اعتقاد نفع فيه او ظنه ضرورة ان الهارب لا يخطر بباله فى تلك الحال
سوى النجاة وان العطشان والجايع لا يتصوران سوى الحاجة فثبت وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه فى الجملة
واذا ثبت فى هذه الامثلة وجود الارادة بدون اعتقاد النفع او ظنه ثبت وجودها بدون الميل التابع لهما ضرورة ان
التابع لا يوجد بدون المتبوع ولما وجدت بدونهما ظهر انها لا تكون عين احدهما ولا مشروطة به ايضا فلا يصح تفسيرها

باحدهما اصلا خلافا للمعتزلة فانهم فسروها باحدهما مع اعترافهم بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين بالوقوع يعني
انهم يدعون ان تلك الصفة المخصصة اما نفس اعتقاد النفع او ظنه في احد المقدورين واما نفس الميل التابع لهما فلذلك
فسروها باحدهما وقد فصل جميع ذلك في الكتب الكلامية قوله وكلا المعنيين غير متصور اتصاف الباري تعالى بهما انهما
من صفات القلوب الجسمانية وهو تعالى منزه عن الجسمية قوله فقيل ارادته لافعاله الى اخره هذا مذهب كثير من المعتزلة
والمرضي عند صاحب الكشاف فصرح به في سورة الم السجدة وذكر في شرح المقاصد ان النجار من المعتزلة قال ان ارادة الله
تعالى هي كونه غير مكره ولا ساه وان الكعبي وكثير من معتزلة بغداد قالوا ان ارادة الله تعالى لفعله هو علمه به او كونه غير
مكره ولا ساه ولفعل غيره هو الامر به حتى ان ما لا يكون مامورا به من قبله تعالى لا يكون مرادا له تعالى وان كل ما هو مامور
به مراد له في جميع الاوقات وانه مخالف للنصوص الدالة على ان ارادته تعالى متعلقة بشيء دون شيء وفي وقت دون
ومخالف ايضا لما اشتهر عن السلف ان ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن ولا يجري في ملكه الا ما يشاء انتهى قوله وقيل علمه
باشتمال الامر اي الفعل او الترك على النظام الاكمل والوجه الاصلح والقائل بهذا القول هم الفلاسفة وفي المواقف قال الحكماء
ان ارادة الله تعالى هي نفس علمه بوجه النظام الاكمل ويسمونه عناية قال ابن سينا العناية هي احاطة علمه تعالى بالكل
وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فان ذلك العلم يدعو القادر الى تحصيل ذلك النظام الاكمل
قوله والحق انه ترجيح احد مقدوريه او معناه اي صفة توجب هذا الترجيح فان اهل السنة لما فسروا القدرة بانها صفة
تؤثر على وفق الارادة اي على وفق ترجيحها لاحد المقدورين وتخصيصها اياه بوجه دون وجه فان رجحت جانب
الفعل ووقوعه على وجه مخصوص اثرت القدرة فيه على ذلك الوجه وان رجحت جانب الترك اثرت فيه كذلك لزمهم
ان يفسروا الارادة بترجيح احد المقدورين من الفعل والترك على الاخر وتخصيصه بوجه دون وجه من حسن وقبيح
ونفع وضر وكونه في وقت معين ومكان مخصوص وكونه بحيث يترتب عليه مدح او ذم وثواب او عقاب ونحو ذلك
وبالصفة التي هي لهذا الترجيح موجب اي النفس ذلك الترجيح فهي قوة في المريد من شانها ذلك الترجيح وكون الارادة
اعم من الاختيار مبني على تفسيرها بنفس الترجيح لانها اذا فسرت بالقوة الموجبة للترجيح لكانت مباينة للاختيار الذي
هو الترجيح مع التفضيل فان بناء افتعل قد يكون للاتخاذ اي لاخذ الفاعل ماخذ الفعل واصله لنفسه مثل اذبح اخذ
الذبيحة لنفسه واختص به اي تميز به واخذ الخصوص بسببه وكذا اختار فان معناه اخذ ما هو الخير والافضل لنفسه
وعدي الى المفعول لتضمنه معنى الاخذ فان قولك اختاره يتضمن ثلاثة معان تفضيل الماخوذ اي نسبة الفضل اليه
وترجيحه على غيره المتفرع على ذلك التفضيل واخذه المتفرع على الترجيح ونقل عن الراغب ان الاختيار اخص من الارادة
بناء على ان فيه مع الارادة دلالة من اللفظ على تفضيل احد الشيئين على الاخر لان الاختيار مشتق من الخيرة وهو الميل
الى الخير والافضل قوله وفي هذا اي وفي لفظ هذا في قوله ماذا اراد الله بهذا مثلا معنى الاستحقار للتمثيل بالحقرات
لما تقرر من ان ذكر ما وضع لقرب المسافة قد يقصد به تحقير المشار اليه كقول المشركين في حق ابرهيم عليه السلام ما
هذا الذي يذكر آلهتكم تنزيلا لقرب درجته وسفالة قدره منزلة قرب المسافة ومنه قول عايشة رض في حق عبد الله
ابن عمرو ابن العاص رض حين افتى بوجوب نقض الضفاير على النساء اذا اغتسلن من الجنابة عجبا لابن عمرو هذا والالف
في يا عجبا بدل من ياء الاضافة والمعنى يا عجبي احضر لعبد الله كما في قوله تعالى يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله
اي يا حسرتي وفي كلمة هذا تحقير لرتبة عمرو في امر الفتوى فلذلك وصفه بها قوله ومثلا نصب على التمييز وهو من قبيل
التمييز عن النسبة وهي نسبة التعجب والانكار اي ما اشير اليه بلفظ هذا والعامل فيه معنى الفعل المستفاد من ما
الاستفهامية لانها ذكرت في موضع التعجب والانكار كانه قيل ما اعجب هذا المثل وما وجه التمثيل به وهذا التعجب
والانكار وان كان في اللفظ متعلقا بنفس المشار اليه الا انه في المعنى متعلق بذات مقدرة هي من احوال المشار اليه ومتعلقة
به وهي ذات جهة مثليته ولجميع ما يتعلق به فاذا اريد ان يصرح بتلك الذات المقدرة يقال ما اعجب شيء هذا المثل مثلا
كما في طاب زيد نفسا طاب شيء زيد نفسا وليس هو اي مثلا من قبيل التمييز عن المفرد وهو اسم الاشارة اذ لا ابهام فيه

لكونه اشارة الى معلوم معين وهو المثل والتمييز عن المفرد انما يصح اذا كان المفرد مبهما لا يعرف ما اريد منه وكان تاما اما بنفسه
او بشيء اخر ومعنى تمام الاسم ان يكون بحالة لا يمكن اضافته معها وما يتم بنفسه قسمان احدهما الضمير نحو يا له رجلا وبا لها
قصة ونعم رجلا وبئس عبدا وساء مثلا ونحو ذلك وثانيهما اسم الاشارة كما في هذه الاية فان كل واحد منهما تام بنفسه
حيث يمتنع اضافته وما يتم بشيء يتم باربعة اشياء اما بنون الجمع كعشرين واما بالتنوين الظاهر كما في رطل زيتا والمقدر
كما في خمسة عشر واما بنون التثنية كما في منوان سمنا واما بالاضافة كما في مثلها زيدا وملؤه عسلا والمبهم المحتاج
الى التمييز فيهما هو المضاف اذ لا ابهام في الضمير لكونه راجعا الى سابق معين بل في المثل والملؤ وهو قدر ما يملا به الاناء فزيد
تفسير مثلا وعسلا تفسير ملؤ التامين بالاضافة من حيث انهما لما اضيفا مرة امتنع اضافتهما مرة ثانية كما يمتنع الاضافة مع
التنوين ونون التثنية والجمع والاسم التام سواء تم بنفسه او بشيء اخر مع كونه اسما جامدا اي غير مشتق هو العامل في التمييز
لمشابهته الفعل التام بفاعله في كونه تاما فكما ان الفعل اذا صار كلاما تاما بفاعله ينصب ما جاء بعده من المفعول فكذا
الاسم التام ينصب التمييز الواقع بعده للمشابهة المذكورة فالناصب للتمييز في نعم رجلا وبئس رجلا وساء مثلا وحبذا
رجلا هو الضمير كما في ربه رجلا لا الفعل السابق والتمييز فيهما عن الذات المذكورة المبهمة التي هي ذلك الضمير لا عن الذات المقدرة
التي هي الحالة المنسوبة الى الخصوص وفي الحواشي السعدية التمييز عن الضمير وعن اسم الاشارة انما يكون اذا كانا مبهمين بان لا
يعلم المقصود منهما واما اذا كان المرجع والمشار اليه معلوما كما في قولنا جاءني زيد فلله دره رجلا وقولنا قال تعالى
عز قائلا ونحو ذلك فالتمييز عن النسبة كما في قولك كفى بزيد رجلا عن المعرفة لانه لا ابهام اذن في الضمير واسم الاشارة
ومعلوم ان لفظ هذا في الاية اشارة الى المثل والتمييز فيها عن النسبة وهي نسبة التعجب والانكار الى المشار اليه انتهى كلامه.
ومعنى قولهم لله دره لله الفعل الصادر عنه فان الدر في الاصل ما يدر اي ينزل من الضرع وهو اللبن ومن الغيم وهو المطر
وهو ههنا كناية عن فعل الممدوح الصادر عنه وانما نسب فعل الممدوح اليه تعالى قصدا للتعجب منه لان الله تعالى منشئ
العجايب فكل شيء عظيم يريدون التعجب منه ينسبونه اليه تعالى ويضيفونه اليه نحو قولهم لله انت ولله ابوك فمعنى لله دره
ما اعجب فعله قوله او الحال كقوله هذه ناقة الله لكم اية اي وهو نصب على ان يكون حالا من اسم الاشارة الذي هو معمول
الفعل السابق وهو اراد فيكون عاملا في الحال ايضا كما في قولك لقيت هذا فارسا ولا يجوز اعمال اسم الاشارة فيها لاستلزامه
اختلاف العامل في الحال وذي الحال في هذا هو الفعل وفي الحال هذا وهو غير جائز عند اكثر النحاة حتى قال بعضهم العامل في
حنيفا في قوله تعالى قل بل ملة ابرهيم حنيفا وما كان بمعنى الاضافة لانه وقع حالا عما هو مجرور بالمضاف الذي لا يصلح لانه
يعمل في الحال بخلاف الاضافة لانها بمعنى حرف الجر المتعلق بمعنى الفعل لان المعنى حصلت لابرهيم حنيفا ولا حاجة الى ان يجعل
ذو الحال الضمير المجرور الذي اشير اليه مثلا ليصح اعمال اسم الاشارة في الحال لانه تكلف بعيد فعلى هذا يكون قوله كقوله هذه
ناقة الله لكم اية تمثيلا في مجرد ان الحال اسم جامد والا فالعامل في الحال فيما نحن فيه هو الفعل وفي المثال هو اسم الاشارة
كما في قوله تعالى هذا بعلي شيخا وجمهور النحاة شرطوا ان يكون الحال لفظا مشتقا بناء على انها صفة في المعنى والصفة مشتقة
او في معنى المشتق وما كان جامدا يتكلفون رده الى المشتق بالتاويل وقالوا في نحو بسرا اطيب منه رطبا ان التقدير
والمعنى هذا مبسرا اطيب منه مرطبا اي كائنا بسرا وكائنا رطبا يقال ابسر النخل اي صار ما عليه بسرا وارطب البسر اي صار رطبا
واول التمر طلع ثم خلال ثم بسر ثم رطب ثم تمر وقالوا في هذه ناقة الله لكم اية اي دالة والحق انه لا حاجة الى هذا التكلف
لان الحال للهيئة كما ذكر في حده وكل ما قام بهذه الفائدة فقد حصل فيه المطلوب من الحال فلا يتكلف تاويله بالمشتق و
لذلك قال ابن الحاجب في الكافية وكل ما دل على هيئة صح ان يقع حالا وقيل لا يصلح اسم الاشارة في هذا بسرا اطيب منه
رطبا للعمل في الحال الاول وان ذهب اليه ابو علي وايضا عدلا ان العامل في الحال مقيد بها فلو كان هذا عاملا في بسرا لتقيد
الاشارة بالبسرية فوجب ان لا يقال هذا الكلام الا في حالة البسرية كما ان الاشارة في هذا بعلي شيخا تقيدت ولم تقع
الا في شيخوخته ومعلوم انه يصح ان يقال الكلام المذكور في غير حال البسرية بل العامل فيه افعل التفضيل كما في قولك زيد
راجلا احسن منه راكبا فانه جائز اتفاقا مع خلو المبتدأ من معنى الفعل فالعامل في مثاله افعل بلا خلاف وقال ابو البقاء

مثلا حال من اسم الله او من هذا اى ممثلا او ممثلا به واختار المص الثانى بدليل قوله تعالى هذه ناقة الله لكم آية شبه مثل الواقع
فى هذه الاية بقوله اية الواقعه فى تلك من حيث ان كل واحد منهما اسم جامد وقع حالا من اسم الاشارة قوله وهذا كثيرا
قيل صوابه وهداية كثير الان الاهدا اعطا الهداية لا بمعنى الدالة ويمكن ان يقال انه افعال من الهدى اللازم فيكون بمعنى الهداية
قوله وضع الفعل موضع المصدر لما قد عرفت ان جواب ماذا اما جملة اسمية او فعلية فعلى الاول يكون المعنى والتقدير
هنا مراد الله اضلال كثير واهدآء كثير وان يضل ويهدى هو على التقديرين الموضع موضع ان يعبر بالمصدر او بما فى معناه
الا انه عدل عنه الى لفظ الفعل المضارع للاشعار بالتجدد والحدوث فيكون الفعلان المذكوران فى تاويل المصدر كما فى قوله
وتسمع فى المعيدى خير من تراه قيل فى جعل الفعلين جواب ماذا نظر لان قولهم هذا انما سمى به على سبيل الحكاية عنهم وهم
غايبون وليسوا بحاضرين حتى يجابوا بهذا الجواب قوله وفيه بحث لان كونه جوابا لا يقتضى حضورهم وجريان الكلام معهم
لم يجوز ان يكون المعنى قل لهم فى جواب قولهم ماذا اراد الله بهذا مثلا يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا قوله وبيان للجملتين
المصدرتين بما اى ويجوز ان يكون قوله يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا جملتان مستانفتان لا محل لهما من الاعراب لانهما
كالبيان والتفسير للجملتين قبلهما من حيث ان فيه تصريحا بكثرة الفريقين المذكورين فى تينك الجملتين ولا تصريح فيهما بها فى قوله
يهدى به كثيرا بيان ان علمهم بما ذكر انما هو بتعليم الله تعالى وارشاده وفى قوله يضل به كثيرا بيان ان قولهم ماذا اراد الله
بهذا مثلا ليس سؤال استكشاف بل هو استهزاء واستحقار وغواية وان هذه الغواية انما هى بخلق الله تعالى وقدرته وارادته
قوله وتسجيل اى حكم قطعى بان العلم بكونه حقا هدى اهتداء ووجدان لطريق الحق وبيان اى ظهور وانكشاف لتلك الطريق وان
الجهل بوجه ايراده والانكار لحسن مورده اضلال اى فقدان لطريق الحق وفسوق اى خروج عن تلك الطريق وقيل هما على هذا
من كلام الكفار واجاز ابو البقا ان يكون حالا من اسم الله اى مضلا به كثيرا وهاديا به كثيرا قوله وكثرة كل واحد من القبيلين
الى اخره جواب لما يقال كيف وصف المهتدين هنا بالكثرة وهم قليلون لقوله وقليل ما هم وقليل من عبادى الشكور وايضا
القلة والكثرة مفهومان اضافيان فاذا وصف احد الفريقين بالكثرة والاخر لا محالة موصوفا بالقلة فكيف يصح ان يوصف
كل واحد من الفريقين بالكثرة وكل واحد للجوابين يصلح جوابا لكل واحد من التقديرين وانهما مبنيان على مقدمة واحدة و
هى ان كل واحد من القلة والكثرة قد يوصف به الشىء بحسب ذاته مع قطع النظر عن مقابله وقد يوصف باعتبار اضافته الى
مقابله ثم كثرة الشىء وقلته باعتبار اضافته الى غيره قد تكون من حيث الفضل والشرف وتوصيف كل واحد من القبيلين
بالكثرة بحسب ذواتهم وانفسهم من حيث انه لا يكاد يحصى عددهم لا ينافى توصيف احد القبيلين بالقلة عددا بالقياس
الى مقابله عددا بالقياس الى مقابله كما فى قوله وقليل ما هم وكذا توصيف المهتدين بالكثرة باعتبار الشرف والفضل لا ينافى
توصيفهم بالقلة من حيث العدد فانهم باعتبار الفضل وكمال الشرف بعد كل واحد منهم بالف قال الشاعر ولم ار امثال الرجال
تفاوتت الى المجد حتى عد الف بواحد وهو من الكلام المقلوب اى عد واحد بالف قوله فان المهتدين قليلون الى اخره علة لقوله
لا بالقياس الى مقابليهم كما قال اى كما قال ابو الطيب المتنبى ساطلب حقى بالقنا ومشايخ كانهم من طول ما التثموا مرد ثقال اذا لاقوا
خفاف اذا دعوا كثير اذا شدوا قليل اذا عدوا هذا هو المنقول عن ديوانه لكن الموجود فى نسخ هذا الكتاب هكذا قليل اذا عدوا
كثير اذا شدوا والشد الحملة يقال شد عليه فى الحرب اى حمل عليه واللثام هو ما تحت الحنك من طرف العمامة واراد بالمشايخ
اصحابه وسماهم مشايخ تشبيها لهم بها من حيث كثرة تجربتهم فى الحرب مع الاعدا وجعلهم ثقالا لشدة ثباتهم على الحرب اذا
لاقوا الحرب مع الاعداء وخفافا من حيث كونهم مسرعين الى الاجابة اذا دعوا الى كفاية امرهم وكثيرا اذا شدوا من حيث ان كل
واحد منهم يقوم جماعة قوله وقال اى وقال ابو تمام قالوا نبكى على رسم فعلت لهم من فاته العين يزكى شوقه الاثر ان الكرام
كثير فى البلاد وان قلوا كما غيرهم قل وان كثروا قوله يزكى اى يرفع ويزيد وقل بضم القاف وتشديد اللام بمعنى القليل معنى
ان الكرام كثير باعتبار الشرف والفضل وان قلوا باعتبار العدد وغيرهم على عكس ذلك واعلم ان العلماء كانوا يعدون
اللف والنشر من المحسنات البديعة ثم ان النشر قد يقع على ترتيب اللف وقد يقع على غير ترتيب اللف وههنا لم يقع على ترتيب اللف
حيث قدم اولا الذين امنوا على الذين كفروا وعكس ثانيا حيث قال يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ولا بد لتغيير الاسلوب من نكتة

ولعل السر فى ذلك ان الله تعالى قدم المؤمنين على الكافرين فى اللف تعظيما للمؤمنين واجمالا لامرهم وتحقيقا لضلال الكافرين من
حيث المقصود الاصلى من سوق الاية الكريمة فى ذم الكفرة الذين يزعمون ان الاعتبار بصغر الجثة وكبرها ويغفلون عن الحكمة فى
التمثيل الواقع فى نحو قوله تعالى مثل الذين اتخذوا من دون الله اولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتا وتقبيح حالهم بسبب قولهم
ماذا اراد الله بهذا مثلا وتقديم حال المؤمنين من كونهم على الحق والاعتداد بعلمهم ادخل فى تحقيق اضلال الكفرة واعون فى
بيان حالهم لقوله تعالى وماذا بعد الحق الا الضلال فقدم حال المؤمنين فى اللف لذلك وقدم الكفرة فى النشر جريا على مقتضى
السوق فان السوق الكلام فى بيان حال الكفرة ثم كرر ذكر حالهم فى النشر حيث قال وما يضل به الا الفاسقين الى اخره تاكيدا
لتقبيح حالهم بالتنصيص على بعض اوصافهم الذميمة واسناد الاضلال الى الله تعالى حقيقة وجعله صاحب الكشاف من قبيل
اسناد الفعل الى المسبب من حيث انه تعالى لما ضرب المثل فضل به قوم واهتدى قوم كان مسببا لهداهم وضلالهم وجعله نظير
قول مالك بن دينار لمحبوس مقيد بالقيود الغليظ قد حبسه اصحاب الديون لاستيفاء ما لهم عليه من المال وقد راى عنده سلة
فيها دجاج واخبصة فقال مالك هذه هى التى وضعت القيود على رجلك والذى دعاه الى صرف الكلام عن حقيقته ما زعم
اهل الاعتزال من ان عندهم دلائل عقلية تدل على انه لا يجوز من الله تعالى ارادة القبيح وايجاده واضلال المكلف اى جعله ضالا عن
طريق الدين ملتبسا عليه ذلك قبيح فلا يجوز اسناده اليه تعالى حقيقة فوجب تاويله وذكروا فى التاويل وجوها منها ما ذكره
الزمخشرى من انه تعالى لما اوجد ما هو سبب ضلالهم باختيارهم صار كانه هو الذى اضلهم فاسند اليه الاضلال لذلك كما اسند
الى نفس السبب الذى هو الاصنام فى قوله رب انهن اضللن كثيرا اى ضلوا باختيارهم بسببهن وفى قوله تعالى ولا يغوث ويعوق
ونسرا وقد اضلوا كثيرا اى ضل كثير من الناس بهم ونحوه فى الاسناد الى السبب قوله تعالى فلم يزدهم دعائى الا فرارا اى لم
يزدادوا بدعائى الا فرارا ومنها ان يفسر الاضلال بالتخلية بينهم وبين ما اختاروه من الضلالة وبالشروع وترك المنع عن
مباشرتها بالقهر والجبر واعطاء الالة مباشرتها واعطاء حقيقة القدرة على مباشرتها فمعنى اضله خلاه وضلاله كما يقال
افسد فلان ابنه واهلكه اذا لم يتعهده بالتاديب وخلاه وما يشتهيه والتخلية بين الفاعل وفعله شرط لتحصيل الفعل وهى
من الله تعالى فاطلق عليها اسم الاضلال على طريق اطلاق المسبب ومنها ان الاضلال هو تسمية الضال ضالا وان يحكم به
اخبارا عن وجود فعل الضلال منه يقال اضل فلان فلانا واكفره اى سماه ضالا وكافرا وحكم بهما عليه فالاضلال لا اضلال
وارادة الحكم والتسمية من قبيل اطلاق اسم الملزوم على اللازم فان اضلال الشخص فى اصل اللغة تصييره ضالا ومن صيره ضالا
لزمه ان يصير محكوما عليه بالضلال فهذا الحكم من لوازم ذلك التصيير المذكور ومنها ان الضلال والاضلال بمعنى العذاب
والتعذيب بدليل قوله تعالى ان المجرمين فى ضلال وسعر يوم يسحبون فى النار على وجوههم فانه تعالى وصفهم بانهم يوم
القيمة فى ضلال وذلك لا يكون الا عذابه ومنها ان يحمل الاضلال على الاضلال عن الجنة قال تعالى كتب عليه انه من تولاه فانه
يضله ويهديه الى عذاب السعير اى يضله عن الجنة وثوابها قالت المعتزلة وهذا فى الحقيقة ليس تاويلا بل اللفظ على ظاهره
فان الاية تدل على انه تعالى يضلهم وليس فيها دلالة على انه تعالى عما ذا يضلهم فنحن نحملها على انه تعالى يضلهم عن طريق
الجنة لا عن طريق الدين حتى يقال ان معنى الاضلال عن الدين الدعا الى ترك الدين وتقبيحه فى عينه والله تعالى ما دعى الى
الكفر وما رغب فيه بل نهى عنه وتوعد بالعقاب عليه ومنها ان لا تحمل همزة الاضلال على التعدية بل على الوجدان كما فى
قول عمرو بن معدى كرب لبنى سليم قاتلناكم فما اجبناكم واجبناكم فما افحمناكم وسالناكم فما ابخلناكم اى فما وجدناكم
جبناء ولا بخلاء ولا مفحمين وفى قولك اتيت ارض فلان فاعمرتها اى وجدتها عامرة فمعنى قوله تعالى يضل به كثيرا انه تعالى
يجد كثيرا من الناس بسبب ضرب المثل ضالين قال الامام ابو منصور هذه الاية تنقض على المعتزلة قولهم فى مسئلتين
احديهما الارادة والثانية مسئلة خلق الافعال حيث قالوا ان الله تعالى لا يريد فعل الضلال وانما يريد هداية الكل لكن
اهتدى البعض بحسن اختياره وضل البعض بسوء اختياره وكان اهتداؤه فعله بتخليقه وكذلك ضلاله والله تعالى اخبر
انه اراد اضلال البعض وهداية البعض وذلك لان قوله يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا اخرج جوابا لقول اولئك ماذا
اراد الله بهذا مثلا فتبين انه اراد بضرب هذا المثل ان يضل به كثيرا واراد ان يهدى به كثيرا اضل به من علم انه يختار

الضلال ويهدي به من علم انه يختار الهدى فاراد من كل ما علم منه انه يختاره ويؤثره فيتحقق ما علم على ما علم مع نفاذ
سلطانه في ملكه بنفاذ مشيته وارادته على ما اراد فيكون فيما قلنا تحقيق ارادته وتحقيق علمه وعلى ما قالت المعتزلة انه اراد
الله يهدي الكل ولكن لم يهتدوا جميعا لامتناع البعض عن خلق الاهتداء لانفسهم بسوء اختيارهم مع علمه تعالى بذلك منهم
وهذا القول يؤدي الى القول بابطال ارادته وتغير علمه فانهم لو خلقوا لانفسهم الاهتداء ولهم قدرة ذلك لانقلب علم الله
تعالى جهلا ولو امتنعوا عن تخليق الاهتداء وقد اراد الله ذلك من الكل فقد منعوا ارادته من النفاذ والارادة التي لا يظهر
اثرها في المراد بالنفاذ تكون تمنيا الارادة والقول بتجهيل الله تعالى وابطال سلطانه محال فما يفضي اليه مثله هذا بيان كون
الاية نقضا على المعتزلة قولهم في مسئلة الارادة واما في مسئلة خلق الافعال فلانه تعالى لما اضاف الاضلال والهداية الى نفسه
وحقيقة الاضلال خلق فعل الضلال وحقيقة الهداية خلق فعل الاهتداء وقد تركوا حقيقة الكلام فيكون النص حجة
عليهم لان العمل حقيقة النص واجب لا يترك الا بدليل وما يدعونه من الدلائل العقلية ممنوع لابتنائها على القول بقبح بعض
الافعال منه تعالى وبوجوب بعضها عليه وقد ثبت من اصول الاشاعرة انه لا يقبح منه فعل ولا يجب عليه شيء فلا يتصور
منه فعل قبيح ولا ترك واجب ولا حكم للعقل في تحسين الاشياء وتقبيحها بل الحاكم هو الله تعالى فيفعل ما يشاء ويحكم ما
يريد يضل من يشاء ويهدي من يشاء والاضلال خلق فعل الضلال في حق من اختار الضلالة وكابر بعد ما عرف فانه يجب
عليه النظر والاستدلال والاتباع لما قاد اليه الدليل كما ان الهداية خلق فعل الاهتداء في حق من اختار صفة الاهتداء
قوله اي الخارجين عن حد الايمان الفاسقين في عرف الشرع وان كان اعم من الخارج عن حد الايمان بحيث يتناول المؤمن العاصي
كما يتناول الكافر الا ان المصنف فسره ههنا بالخارجين عن حد الايمان بقرينة السياق والسباق كما فسر به في قوله تعالى
ان المنافقين هم الفاسقون بقرينة وقوعه وصفا للمنافقين وفسقهم ليس الا خروجهم عن حد الايمان روى الامام
الواحدي عن ابي الهيثم انه قال الفسق قد يكون شركا وقد يكون اثما والذي اريد به ههنا هو الكفر ثم بين المصنف ان
معنى الفسق في اصل اللغة الخروج عن القصد اي الطريق المستقيم واستشهد عليه بقول رؤبة يذهبن في نجد وغورا
غايرا فواسقا عن قصدها جوايرا النجد ما ارتفع من الارض والغور ضده والجواير جمع جاير من الجور بمعنى الميل عن القصد
لا بمعنى الظلم وغورا عطف على محل نجد يصف نوقا متعسفات في مشيتهن جائرات عن الطريق المستقيم بمشيتهن في
المفاوز ويملن عن الطريق المستقيم ويذهبن تارة في نجد واخرى في غور قال ابن الاعرابي لم يسمع قط في كلام الجاهلية
ولا في اشعارهم فاسق وهذا عجيب وانه كلام عربي كذا في الحواشي السعدية ولعل رؤبة ليس من شعراء الجاهلية
وفي قوله واصل الفسق الى اخره بعد قوله من قولهم فسقت الرطبة عن قشرها الى ان معناه الاصلي الخروج عن القصد
ثم نقل منه الى مطلق الخروج سواء كان خروج الشيء عن قشره او خروج المؤمن عن الايمان ونحوه واذا قيل للكافر الاصلي
فاسق فالوجه فيه انه اخل بحكم ما الزمه العقل واقتضته الفطرة السليمة فكان خارجا منه قوله الخارج عن امر الله تعالى
يتناول الخارج عن نهيه ايضا مابينا وبيان ان النهي عن الشيء الامر بالامتناع عما نهي عنه وبيان يراد بالامر المعهود وهو
قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول يتناول الاطاعة في جميع التكاليف امرا كان او نهيا وان من ارتكب شيئا من الكبائر
كفرا كان او لا فقد خرج عن طاعة الله وقد اختلف المشايخ في تفسير الكبيرة قال صاحب النهاية والاصح ان ما كان شنيعا
بين المسلمين وفيه هتك حرمة الله تعالى والدين فهو كبيرة والا فهو صغيرة وفي التاتارخانية وكذلك الاعانة على المعاصي
والفجور والحث عليها من جملة الكبائر يوجب سقوط العدالة وذكر ان الارتكاب بالكبيرة ثلاث درجات والتغابي من
الغباوة والانهماك في الامر واللجاج فيه وشارفت الشيء اي اطلعت عليه من فوق والخطط جمع خطة بكسر الخاء فيهما وهي الارض
التي يختطها الرجل لنفسه وهو ان يعلم عليها علامة بالخط ليعلم انه قد اختارها ليبنيها واراد منه خطط الكوفة و
البصرة كذا في الصحاح وفيه ايضا الربق بالكسر حبل فيه عدة عرى يشد به البهم الواحدة من العروة ربقة في الحديث خلع
ربقة الاسلام من عنقه والجمع ربق وارباق ورباق والربق بالفتح مصدر قولك ربقت الجدي جعلت رأسه في الربقة
قوله ولقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين اقتتلوا دليل ثان على ان اسم المؤمن لا يسلب عمن لم يتشارف مقام الجحود

فان الاقتتال كثيرة مع انه تعالى اطلق على اهل الاقتتال لفظ المؤمنين قوله جعلوه قسما ثالثا جواب لما اي انهم يسلبون اسم
المؤمن عن الفاسق الذي في درجة الانهماك والتغابي نظرا الى فقدان العمل ويسلبون عنه اسم الكافر ايضا لعدم تحقق التكذيب
والجحود فيه لمشاركته كل واحد منهما في بعض الاحكام اما مشاركته للمؤمن فلانه يناكح ويورث ويغسل ويصلى عليه ويدفن
في مقابر المسلمين واما مشاركته للكافر ففي ذمه والتعنيف عليه وتضليله وعدم قبول شهادته وابطال ولايته ونحو ذلك
قوله مرتبا على صفة الفسق الى اخره ان كان كلا على صيغة اسم الفاعل يكون حالا من الفاعل المقدر للتخصيص وهو الباري تعالى
وان كان على صيغة اسم المفعول يكون حالا من مفعوله المذكور الذي اضيف وهو الضلال وتخصيص الاضلال بهم مستفاد
من النفي والاستثناء وكونه مرتبا على فسقهم الذي هو كفرهم وعدولهم عن الحق واصرارهم على الباطل مستفاد من تعدية فعل
الاضلال الى الفاسقين فانه منصوب على انه اسم مفعول يضل به لا على الاستثناء لانه مستثنى مفرغ بناء على ان يضل لم يستوف
مفعوله قوله يدل على انه الذي اعدهم اي يدل على ان الفسق هو الذي هيأهم لاضلال الله تعالى اياهم اي لا يخلق فيهم الضلال
بسبب ضرب المثل المذكور وادى بهم او اوصلهم الى الضلال ففي كل واحد من الفسق وضرب المثل سببية لضلالهم بانكار ضرب المثل
والاستهزاء به باعتبار دين بينهما بقوله وذلك لان كفرهم الى اخره وقوله حتى رسخت به اي بالعرف المذكور او بالمثل المذكور اذ ذاك
ضلالتهم وهي ضلالة الانكار لضرب المثل والاستهزاء به ففي واحد من ضلالتي الكفر والانكار ضلالة على حدة والضلالة
الثانية مرتبة على الاولى ومسببة من ضرب المثل ولما كان قوله تعالى وما يضل به الا الفاسقين الاية من جملة ما دعى المعتزلة
على ما ذكروه في وجه اسناد الاضلال اليه من الوجوه المذكورة سابقا حيث قالوا انه تعالى اخبر فيه انه لا يضل الا من فسق و
من ضل وخلق فعل الضلال في الضال الفاسق لا يتصور من حيث انه اثبات الثابت كتحرير الحر وتسويد الاسود فدل ذلك
على ان وجه الاسناد ما ذكر من الوجوه المذكورة بين المصنف ان الضلال المرتب غير ضلالهم السابق الحاصل فيهم وانه مؤد
الى هذا الضلال المرتب عليه قوله للذم وتقرير الفسق فان الصفة قد تكون لمجرد الثناء او الذم اذا كان الموصوف معلوما
للمخاطب قبل اجراء وصفه عليه نحو جاءني زيد الفاضل العالم او الفاسق الخبيث وقد تكون لمجرد التقرير والتاكيد اذا افاد
الموصوف معنى ذلك الوصف قبل اجرائه عليه نحو امس الدابر لا يعود ونفخة واحدة والهين اثنين وقد يكون لمجرد الترحم نحو
اتاك البائس الفقير والفاسق ههنا كما انه معلوم بوصف كونه خارجا عن طاعة الله تعالى معلوم ايضا بوصف كونه ناقضا
لعهد الله لان نقض العهد صفة لازمة للفاسقين فان كل فاسق ناقض لعهد الله قاطع ما امر به يوصله فلذلك كانت الصفة
ههنا للذم والتقرير جميعا ويجوز ان يكون انتصابه على الذم لا على الوصفية ويحتمل ان يكون الموصول مع صلته في محل الرفع
بالابتداء والخبر جملة قوله اولئك هم الخاسرون فيكون لمبتدأ مع خبره جملة استينافية لا تعلق لها بما قبلها وتكون جوابا
لما يقال ما حال هؤلاء الفاسقين فاجيب الذين ينقضون عهد الله اولئك هم الخاسرون والظاهر تعلق هذا الموصول
بما قبله قوله والنقض فسخ التركيب الواقع بين اجزاء المركب حبلا كان ذلك المركب او بناء او نحوهما نقل الى هذا المعنى من
فسخ طاقات الحبل فان الحبل اذا كان مؤلفا من الطاقات ثم فرقت طاقاته وافسدت تاليفه فقد نقضته ونقيض الشيء
سمي نقيضا من حيث انه يهدم ذلك الشيء ويرفع حكمه وعهد الله وصيته وامره يقال عهد الخليفة الى فلان كذا وكذا اي امره
واوصى به ومنه قوله تعالى الم اعهد اليكم يا بني ادم قوله واستعماله في ابطال العهد جواب ما يقال من ان النقض بالاسكان
عبارة عن الفسخ وابطال التركيب وجب ان يكون متعلقه امرا حسيا مؤلفا من الاجزاء ولا تاليف في عهد الله تعالى وامره
فلا وجه لان يطلق النقض على ابطال العهد وافساده وتقرير الجواب ان استعمال النقض في ابطال العهد مبني على تشبيه العهد
بالحبل من حيث ان العهد سبب لارتباط احد المتعاهدين بالاخر وعلى اطلاق اسم المشبه على المشبه به كما في قوله تعالى واعتصموا
بحبل الله جميعا وقول من قال بيننا وبين القوم حبال اي عهود الا ان استعارة اسم الحبل للعهد في المثالين تصريحية من حيث
ان اللفظ المستعار مذكور صريحا فيهما بخلاف قوله تعالى ينقضون عهد الله فانه من قبيل الاستعارة بالكناية من حيث ان اللفظ
المستعار وهو لفظ الحبل المشبه به مذكور فيه كناية حيث لم يذكر صريحا بل اقتصر على ذكر لازمه هو النقض لينتقل منه الى
المقصود كما هو شان الكناية فذكر العهد فيه ذكر للحبل بطريق الكناية هو المكنى عنه لان المكنى به فكان ذكر المستعار له

معلويا في الكلام هذا الاعتبار فتحقق بذلك شرط الاستعارة وهو ان يطوى ذكر المستعار له ويكون معناه مرادا بلفظ المستعار
منه بان يذكر لفظ المشبه به ويراد المشبه فنقض العهد مستعمل في معناه الحقيقي لينتقل منه الى نقض الجهل بدلالة ينقضون عليه
وفي الحواشي السعدية ان المستعار بالكناية في اظفار المنية مثلا هو لفظ السبع المذكور كناية فذكر شئ من روادفه كالاظفار وهو
مسكوت عنه صريحا ليس بملفوظ به اصلا لكن المذكور كناية في حكم المذكور صريحا بمكان بمنزلة ان يصرح باستعارة اسم المشبه
به وهو السبع للمشبه وهو الموت وههنا قد سكت عن الحبل المستعار ونبه عليه بذكر النقض حتى كانه قيل ينقضون حبل الله اى عهده
والنقض استعارة تحقيقية تصريحية حيث شبه ابطال العهد بابطال تاليف الجسم واطلاق اسم المشبه به على المشبه ليكنها انما
جازت وحسنت بعد اعتبار تشبيه العهد بالحبل فبهذا الاعتبار صارت قرينة على استعارة الحبل للعهد وبهذا ظهر ان الاستعارة
بالكناية قد توجد بدون تخييلية وان قرينتها قد تكون استعارة تحقيقية وان ما في مثل اظفار المنية فالمحققون على ان ليس
الاظفار مستعملا في معنى مجازي محقق وهو ظاهر ولا متوهم على ما توهم صاحب المفتاح بل هو في معناه لكن اثباته للمنية استعارة
تخييلية بمعنى جعل الشئ لشئ ليس هو له فليس التصرف في نفس اللفظ باستعماله في غير ما وضع له بل هناك تصرف عقلي هو اثبات
معناه الاصلي للامر المشبه بالسبع وهو الموت وهذا التصرف العقلي هو المسمى بالاستعارة التخييلية وللقوم كناية في هذا ثلثة
اقوال فانه فهم من كلام القدماء ان الاستعارة بالكناية هو اسم المشبه به المذكور كناية كالسبع مثلا وصرح صاحب المفتاح بانه
اسم المشبه المستعمل في المشبه به كالمنية المراد بها السبع ادعاء بجعله مرادفا لاسم السبع على عكس الاستعارة التصريحية و
قال صاحب الايضاح انه التشبيه المضمر في النفس قوله فان اطلق مع لفظ الحبل الى اخره لما ذكر ان اصل النقض ابطال تاليف
الجسم وتحليل اجزائه وان استعماله في ابطال العهد مبنى على تشبيه العهد بالحبل من حيث كون كل واحد منهما سببا للارتباط واثبات
الوصلة بين المرتبطين ظهر ان النقض مما يلايم الحبل ويناسبه فلذلك فرع عليه انه ان استعمل النقض مع لفظ الجهل الذى اريد به
العهد على طريق الاستعارة التصريحية فقيل ينقضون حبل الله كان النقض ترشيحا لتلك الاستعارة التصريحية لكونه ملايما للمستعار
منه ومتفرعا على الاستعارة بعد تمامها بقرينتها فان اضافة الحبل الى الله قرينة دالة على كونه مستعارا للعهد واذا تمت الاستعارة
بها تعين ان يكون النقض ترشيحا لانه في اصطلاحهم ذكر ملايم المستعار منه بعد تمام الاستعارة بقرينتها بخلاف ما اذا
استعمل النقض مع العهد كما في الاية الكريمة فان النقض ح يكون قرينة لاستعارة الحبل للعهد من حيث كون النقض من لوازم
الحبل وتوابعه لا من لوازم نفس العهد ولا يكون ترشيحا لها لان الترشيح انما يكون بعد تمام الاستعارة ومتفرعا عليها والاستعارة
لاسم الابعد ذكر القرينة فالقرينة لا يكون ترشيحا البتة وشبه المص كون النقض قرينة مع كونه استعارة تصريحية بكون الافتراس
والاغتراف قرينتين لكون الاسد مستعارا للشجاع سبيل الكناية وكون البحر مستعارا للعالم على سبيل الكناية ايضا مع ان
الافتراس استعارة تصريحية لبطش الشجاع وفتكه وكذا الاغتراف استعارة تصريحية لانتفاع الناس بالعالم ولما كانا باعتبار
معناهما الحقيقي من لوازم الاسد والبحر وتوابعهما كان قرينتين لبيان الاستعارتين المكنيتين قوله فان فيه اى فيما ذكر من
المثالين باعتبار اشتمالهما على اثبات الافتراس للشجاع والاغتراف للعالم تنبيها على انه اى الموصوف بالشجاع اسد في شجاعته
بحر بالنظر الى افادته بناء على ان الافتراس في الاصل من صفات الاسد وكون الشئ مغترفا منه من صفات البحر والافتراس هلاك
الحيوان بدق عنقه وقطع راسه عن جسده ثم استعمل في كل اهلاك والاغتراف الاخذ من الشئ المايع الكثير القدر بالمغرفة
او باليد قوله والعهد الموثق وهو اما مصدر ميمي بمعنى احكام الشئ واما اسم موضع بمعنى موضع الاحكام يقال وثق بالضم
وثاقة اى صار وثيقا اى محكما ووثقه واوثقه اى احكمه وشده بالوثاق وهو الحبل القيد فالعهد في اللغة الوثوق او موضعه
والوثوق لابد له من متعلق وهو كل ما كان شانه ان يراعى ويتعهد اى يحفظ كالوصية واليمين والامر والوعد ونحو ذلك من القبول
والالتزام والاقرار يقال اخذ عهده اى حمله على القبول والاقرار فاقر والتزم فالمراد بعهد الله المعهود الحكم من وصيته وامره
وقد جاء الوعد بالجنة في قوله تعالى ولن يخلف الله عهده ومنه قوله اوف بعهدكم بعد قوله اوفوا بعهدى اى وفوا بعهدي
التى امرتكم بها وجاء اليمين في قوله تعالى ولا تشتروا بعهد الله ثمنا قليلا لان كلا منهما مما يراعى ويحفظ والعهد يقال ايضا
للدار من حيث انها امر محكم يراعى بالرجوع اليه وفي الصحاح العهد المنزل الذى لا يزال القوم اذا انتدوا عنه رجعوا اليه اى اذا

توجهوا وما لوا عنه الى الوجه الذى يبدونه قريبا كان او بعيدا والندى الوجه الذى يبدو به المسافر من قرب او بعد ويقال للتاريخ ايضا
من حيث ان تواريخ الامور المعتد بها تحفظ وتضبط قوله وهذا العهد المتعرض المذكور في قوله تعالى ينقضون عهد الله اما العهد
الذى اخذه الله تعالى على عباده المكلفين باعطاء العقل اياهم وجعلهم بحيث يتمكنون من الاستدلال على وجوب وجوده ووحدانيته
وصدق رسوله فان العقل كاف في تحصيل هذه الامور بلا توقف على الشرع اتفاقا واما وجوب النظر في تحصيلها فمختلف فيه
فعند الاشاعرة هو بالشرع وعند المعتزلة بالعقل قال الله تعالى انظروا ماذا في السموات والارض وقال فانظر الى اثار رحمة الله
كيف يحيى الارض بعد موتها فقد امر بالنظر فيما يدل على ثبوت الصانع واتصافه بصفات الجمال والجلال والامر للوجوب ولما نزل
قوله تعالى ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ويل لمن
لاكها اى مضغها بين لحييه اى جانبى فمه ولم يتفكر فيها فقد اوعد بترك التفكر في دلائل المعرفة فيكون التفكر المذكور واجبا
اذ لا وعيد على ترك غير الواجب ومما يدل على وجوبه ايضا ان معرفة الله تعالى واجبة اجماعا من المسلمين كما مر وقد يتمسك في ذلك
بقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله وهى لا يتم الا بالنظر والتفكر وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وقد فصل هذا البحث في علم
الكلام فالله تعالى لما اعطاهم العقل وركز في عقولهم حججا دالة على هذه المطالب ومكنهم من الاستدلال بها عليها صار كانه تعالى
وصاهم بها ووسعها عليهم قوله وعليه اول قوله تعالى واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى قال المص في تفسيره اى نصب
لهم دلائل ربوبيته وركز في عقولهم ما يدعوهم الى الاقرار بها حتى صاروا بذلك بمنزلة من قيل لهم الست بربكم قالوا بلى فنزل
تمكينهم من العلم بها وتمكنهم منه بمنزلة الاشهاد والاعتراف على طريق التمثيل هذا كلامه فعلى هذا يكون المراد بالناقضين لعهد
الله تعالى جميع الكفار قوله او الماخوذ بالرسل عطف على قوله الماخوذ بالعقل اى ويحتمل ان يكون بهذا العهد المنقوض الذى
اخذه الله تعالى على الامم بارسال الرسل فانه تعالى استعهد من اهل الكتاب على السنة رسلهم بانهم اذا بعث اليهم رسول
مصدق يصدقه الله تعالى بخلق المعجزات في يده فان خلقها على يده تصديق فعلى من قبله تعالى صدقوه واتبعوه بامتثال
امره والانتهاء عما نهاهم عنه ولم يكتموا امر رسالته ونعوته المذكورة فيما تقدمه من الكتب المنزلة عليهم كما اخذ العهد من بنى
اسرائيل في كتابهم التورية والزبور ان يؤمنوا بكل نبي صدقه الله تعالى وذكر فيها عيسى ونبينا عليهما الصلوة والسلام باسمهما
ونعوتهما وامرهم ان لا يكتموا شيئا من امرهما فنقضوا عهد الله تعالى فيهما وكتموا امرهما واشار الى اخذ العهد منهم بقوله واذ اخذ الله
ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس اى بالقول ولا يكتموا اى بالفعل والى نقضهم بقوله فنبذوه وراء ظهورهم اى كفروا به
وكتموا بعثه واشتروا به ثمنا قليلا وهو عرض الدنيا وفي الراغب الاخذ المامور به بحفظه ضربان عهد ماخوذ بالعقل وعهد
ماخوذ بالرسل والماخوذ بالرسل مبنى على الماخوذ بالعقل ولا يصح الابعد او معه وقد حملت الاية عليهما هذا كلامه والظاهر
ان حملها على الاول اولى لانه على تقدير حملها على الثاني لا يدخل في الاستثناء المذكور في قوله تعالى وما يضل به الا الفاسقين
الذين ينقضون عهد الله الاحبار اليهود وامثالهم من كفرة اهل الكتاب ومنافقيهم ولا يدخل فيه المشركون الذين ينكرون
ضرب المثل والعنكبوت والحال انهم ممن اضلهم الله بضربه فلا يصح ان يقال وما يضل به الا الكفرة اهل الكتاب الذين نقضوا
عهد الله الماخوذ عليهم بارسال الرسل اليهم الا ان يحمل على حصر الكمال قوله وقيل عهود الله ثلاثة الى اخره هذا الكلام
ذكر استطرادا لبيان ان العهد الماخوذ بالرسل كما يكون ماخوذا على الامم بانهم اذا بعث اليهم رسول الله صدقه الله تعالى بالمعجزات
صدقوه واتبعوه ولم يخالفوه في شئ من احكامه يكون ايضا ماخوذا على النبيين بان يبلغوا احكام نبوتهم ويجتهدوا في
اظهار دين الله تعالى وعلى العلماء بان يبينوا الحق ولا يكتمونه وليس المقصود منه ان كل واحد من هذه العهود الثلاثة من
العهد المنقوض المذكور في هذه الاية وهو ظاهر قال الفاضل التفتازاني لا خفاء في ان ليس المراد بعهد الله تعالى الذى ينقضونه
هو عهد الانبياء لانه نقض منهم ولا عهد العلماء لانهم ليسوا الفاسقين الذين اضلهم الله تعالى بضرب المثل الا ان يراد البعض
كعلماء اليهود فيقال ان يراد بالاول العام لذرية ادم عليه السلام فيعود الى الوجه الاول اعنى العهد الماخوذ بالعقل او يراد
عهد علماء اليهود فيعود الى الوجه الثاني هذا كلامه قوله والميثاق اسم اى اسم آلة كالمفتاح والمحراث لالة الفتح والحرث
وهو الدلك الشديد فان الاصل في مفعال ان يكون آلة كما ذكر او صفة لمبالغة الفاعل كمعطار ومقدام في مبالغة عطر وسقيم

بمعنى كثير التعطر والتطيب وكثير السقم وهو المرض يقال اعطر يعطر عطرا فهو عطير وسقم يسقم سقما فهو سقيم وكلاهما من باب
علم قوله ويحتمل ان يكون بمعنى المصدر اى ان يكون اسما بمعنى المصدر كالعطاء بمعنى الاعطاء قال الشاعر اكفرا بعد رد الموت
وبعد عطائك المائة الرتاعا اى اعطائك والرباعية السن التى بين الثنية والناب ويقال للذى يلقى رباعيته رباع مثل
ثمان وذلك من الغنم ما دخل فى السنة الرابعة ومن البقر ذوات الحافر فى السنة الخامسة ومن ذوات الخف فى السنة السابعة
ولم يقل يحتمل ان يكون مصدرا اذ لم ينقل ان يكون مفعال مصدرا ولم يعدوه فى ابنيته ثم ان كان المراد بعهد الله المنقوض
العهد الماخوذ بالعقل وكان الميثاق اسم آلة يكون المراد به الادلة السمعية من الايات والكتب ويكون المعنى بتركون ما وصيهم
الله تعالى به باعطائهم العقل من بعد ما قامت الادلة السمعية التى تتأكد بها دلائل العقل وتستحكم وان كان المراد بالعهد
المنقوض الماخوذ عليهم بارسال الرسل وانزال الكتب يكون بما به وثاقة العهد المذكور واحكامه التزامهم وقولهم لما
وصيهم الله تعالى به بالسنة وبيان الكتب ونقض العهد بعد ما حكموا بانفسهم ادخل فى تقريعهم وتقبيح حالهم فلذلك
لم يكتف بتوبيخهم بنقض العهد بل عقب ذلك بقوله من بعد ميثاقه اى من حصول ما به الوثاقة اما من قبله تعالى او من قبل انفسهم
ولم يلتفت المص الى احتمال ان يكون ضمير ميثاقه لله مع ان صاحب الكشاف ذكره ايضا بناء على ان عود الضمير الى المضاف اشهر
واظهر من حيث انه هو المقصود من سوق الكلام دون المضاف اليه وفسر الميثاق بما به الوثاقة والاحكام مع احتمال كونه بمعنى
المصدر والحال ان الموثق والميثاق فى الاصل بمعنى العهد المؤكد بناء على انه لو بقى على اصل معناه لكان المعنى من بعد عهد الله وهو
اضافة الشئ الى نفسه قوله يحتمل كل قطيعة الى اخره القطع والقطيعة مصدران الا ان الثانى يختص بكونه مصدر قطع الرحم
اى قرابته يقال قطع رحمه قطيعة اذا لم يراع حقوق القرابات التى امر الله تعالى بوصلها حيث قال فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا
فى الارض وتقطعوا ارحامكم وقال واتقوا الله الذى تساءلون به والارحام وقطعت الشئ قطعا اى ابنته وفرقته عن اصل
جامع وقطعت المسافة قطوعا اى عبرتها وتجاوزت عنها وقطع ماء الركية قطوعا وقطاعا اى انقطع وذهب والمص
حمل الاية على العموم حيث حمل القطيعة على ترك ما يشير اليه العقل ويدعو اليه الشرع مما فيه مرضات الله تعالى اى شئ كان
كما يقتضيه عموم كلمة ما فى قوله ما امر الله به فانها فى محل النصب على انها مفعول يقطعون وهى موصولة وامر الله به صلتها
وعايدها وامر حذف مفعوله الذى يتعدى اليه بنفسه اى ما امرهم به وان يوصل اما فى محل النصب على انه بدل من ما
امر الله بدل اشتمال اى يقطعون الوصل او فى محل الجر على انه بدل من الضمير فى به بحذف الجار اى ما امر الله بوصله والثانى
احسن لفظا لقرب التابع من المتبوع ومعنى ايضا لان المعنى على الثانى يقطعون ما امر الله بوصله وعلى الاول يقطعون
الوصل مطلقا اى مع قطع النظر عن كونه مامورا به ولا شك ان الذم بقطع الوصل المامور به اشد واقوى من الذم بقطع
الوصل مطلقا وقد ثبت ان صلة الارحام وحقوق القرابات مما امر الله بوصله واليهود قطعوا صلة الارحام من
حيث انهم كانوا من بنى اسرائيل وهم اولاد اسحق ابن ابرهيم عليهما السلام اسم يعقوب وهو ولد اسحق ونبينا صلى الله عليه
وسلم وعلى جميع الانبياء والمرسلين كانوا من اولاد اسمعيل بن ابرهيم فكان بينه وبينهم قرابة العمومة حيث كان كل واحد منهما
من اولاد عم صاحبه ثم انهم مع هذه القرابة التى بينه وبينهم كذبوه وعادوه اشد العداوة وقطعوا ما امروا بوصله من صلة
الارحام وقيل انهم عادوا كل العرب وحاربوهم مع ان العرب من اولاد اسمعيل وهم اولاد اسحق عليهما السلام فهم بهذه المقالة
قاطعون الارحام وقد امروا بوصلها وثبت ايضا ان موالاة المومنين ومحبتهم مما امروا بوصله كما ان موالاة الكفار مما
نهى عنها وامر بقطعها قال تعالى لا يتخذ الكافرين المومنون اولياء من دون المومنين وقال والمومنون بعضهم اولياء بعض وقال
واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا وقال صلى الله عليه وسلم لا تقاطعوا ولا تدابروا وكونوا عباد الله اخوانا كما امركم الله ثم ان
الكفرة اعرضوا عنه والتهم الى المعاداة فقطعوا بذلك ما امروا بوصله وايضا امر ان يوصل التصديق بجميع انبياء الله وكتبه وان
لا يفرق بينهم بتصديق البعض وتكذيب الباقية ومن فرق بينهم بذلك فقد قطع ما امر الله بوصله اعنى الايمان بالجميع قال
تعالى امنوا بالله ورسله وقال افتومنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فقوله فى التصديق متعلق بالتفرقة يعنى ان التفرقة
بين الانبياء بان يصدق بعضهم دون البعض وبين الكتب بان يصدق البعض دون البعض قوله وترك الجماعات المفروضة

بمثل

بمثل قوله تعالى تعاونوا على البر والتقوى وتواصوا بالحق وتواصوا بالصبر وقوله عليه الصلوة والسلام كونوا عباد الله اخوانا
وعليكم بالسواد الاعظم اى ما اجمع عليه الجماعة الكثيرة من الامة فانهم لا يجتمعون على الضلالة قوله وسائر ما فيه رفض خير نحو
ان يوصل القول بالعمل وان لا يقول مما لم يعمل حتى يندرج تحت قوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وقوله لم تقولون
ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون والضمير المنصوب فى قوله فانه راجع الى كل قطيعة وقوله المقصود منصوب
على انه صفة لقوله الوصلة والوصلة ما يقع به الوصل وهو نقيض الفصل ويقال للصلة الهجران ايضا وهو انسب بهذا الموضع قوله
والامر هو القول الطالب للفعل لفظ الامر قد يطلق على نفس الصيغة التى يطلب بها الفعل فعلى هذا يكون القول الطالب بمعنى المقول
وقد يطلق على معنى المصدرى الذى هو التكلم بتلك الصيغة المخصوصة فيكون القول ايضا بمعنى المصدر واسناد الطلب الى القول
وهو فعل الامر من قبيل اسناد الفعل الى سببه ودليله ثم ان ابا الحسين من المعتزلة شرط ان يكون القائل اعلى حقيقة من المطلوب منه
الفعل ولم يكتف باستعلائه نفسه وزعم علوها والشرط عند الجمهور منا ومن المعتزلة الاستعلاء لا العلو حقيقة والامر بهذا
المعنى واحد الاوامر ثم نقل لفظ الاوامر من هذا المعنى الى امر الذى هو احد الامور على طريق تسمية المفعول به بالمصدر فان كل امر
من الامور التى صدرت من شخص ان يكون مامورا به حقيقة او يصدر عنه بسبب داع يدعوه وعلة يترتب ذلك الامر عليها
فشبه ذلك الداعى والعلة بالامر فصار الامر المذكور كالمامور به فسمى بالامر تسمية للمفعول به بالمصدر كما سمى بالشان لكونه
مشوبا اى مطلوبا ومقصودا فان الشان فى الاصل هو القصد والطلب يقال شانت شانه اذا قصدت قصده فالشان
مصدر اطلق على المفعول قوله بالمنع عن الايمان قد مر ان الفساد خروج الشئ عن الاعتدال اللايق وان الصلاح ضده فيكون
الافساد اخراجه عنه ومن المعلوم ان اعدل احوال المكلف هو الايمان فيكون المنع عنه اكمل وجوه الافساد فلذلك فسر الافساد به
بالاستهزاء بالحق لكونه اخبث وجوه المعاصى التى يخرج بها المكلف نفسه عن الاعتدال ومن جملة استهزائهم بالحق قولهم
على طريق الاستهزاء ماذا اراد الله بهذا مثلا والوصل بضم الواو وفتح الصاد جمع وصلة وهى ما يقع به الوصول والمراد به ههنا
الطاعة التى بها يصل العبد الى مرضاة ربه التى بها اعتدال حاله فيكون قطعها وتركها افسادا على نفسه بل افساد النظام
العالم واعتداله من حيث ان فيضان جود الله تعالى للعالمين انما هو ببركة عباده الصالحين كما قال صلى الله عليه وسلم لولا
عباد الله الركع والصبيان الرضع والبهائم الرتع لصب عليكم البلاء صبا فالمص انما وصف الوصل بقوله التى بها نظام
العالم تحقيقا للمعنى كون قطعها افسادا فى الارض لا فى نفس القاطع فقط وفى الخبر من تهاون بالصلوة فقد اذى جميع الخلايق
من اهل الارض والسموات فان الملائكة يفرحون بصعود انوار الاعمال الصالحة اليهم من المطيعين وينادون من انقطاعها
عنهم وبشوم معصيته يقل المطر فيقل النبات بسببه فيضيق عيش الارض من السباع والوحوش والطيور ونحوها قال الامام
ابو منصور يحتمل وجهين احدهما ان يفسدوا حقيقة بان يتعاطون الفساد بانفسهم من القتل والاغارة كما فى قوله ويسعون
فى الارض فسادا وثانيهما ان يفسدوا بطريق التسبب فانهم كانوا يامرون الناس بالمنكر وينهون عن المعروف فيقع الناس
فى الفساد بسببهم فنسب الافساد اليهم بطريق التسبب مجازا قوله الذين خسروا باهمال العقل عن النظر الى اخره الربح والخسران
من توابع التجارة وهى طلب الربح بالبيع والشراء او الربح هو الفضل على راس المال والخسران اضاعة راس المال كله او بعضه
وقد يطلق الخسران على ان لا يترتب على الفعل ما يقصد منه بل يكون عاقبته ومؤداه الامر المكروه تشبيها له بضياع راس
المال حيث ضاع فيه اصل الفعل براسه فلما حصر الخسارة فى الفاسقين الموصوفين بالاوصاف المذكورة وجب ان يتحقق
منهم التجارة التى هى مبادلة المال بالمال وما يتفرع عليها من الخسران وضياع راس المال وما يشبه تلك المعاملة وما
يتفرع عليها ومن المعلوم ان ليس المقصود هو الاول فتعين الثانى وهو ان يتحقق منهم التجارة وما يشبه راس المال وضياعه
اما تحقق ما يشبه التجارة فلانهم لما تمكنوا من الايمان بالايات والنظر فى حقايقها والاقتباس من انوارها باستعمال العقل
فى النظر فى دلائل حقية الايات والاقتباس والاصطياد والاكتساب صار الايمان المذكور وما يتبعه كانه فى ايديهم فبدلوه
بالانكار والطعن فى الايات وكذا كانوا متمكنين من الوفاء بعهد الله ومن الاصلاح فى الارض ومن ثواب الامور المذكورة التى هى
استعمال العقل فى النظر والاصطياد بذلك النظر ما يفيدهم الحيوة الابدية الذى هو الايمان بالايات والنظر فيها والاقتباس

منها والوفا بالعهد والاصلاح فی الارض حتی صار کل واحد من الوفا والاصلاح وثواب الامور المذکورة بسبب تمکنهم منه کانه
فی ایدیهم فبدلوه بما یقابله بدلوا الوفا بالنقض والاصلاح بالافساد وثواب تلك الامور بعقاب ما یقابلها حیث استحقوا عقاب
اهمال العقل والانکار والنقض والافساد وهذا الاستدلال المتعلق بالمعانی یشبه التجارة المتعلقة بالاعیان من حیث اشتمال الجمیع
علی معنی المبادلة واما تحققها یشبه راس المال وضیاعه فلان العقل راس مال المکلف فان استعمله واصطاد به ما یفید الحیوة
الابدیة فقد ربح به اجل السعادات فان اهمله باتباع شهوات النفس صار کانه ضیعه لما اشتهر ان الشی اذا لم یترتب علیه ثمراته وفوائده
صار وجوده کعدمه فقول المص باهمال العقل اشارة الی تضییع راس المال وقوله واقتناص عطف علی النظر وقوله واستبدال الانکار
عطف علی اهمال العقل وهو الی اخره اشارة الی المعاملة الشبیهة بالتجارة التی یتوقف علیه الخسران المذکور ههنا ولم یتعرض لاستبدالهم
القطع بالوصل کما تعرض لاشتراك النقض بالوفا والفساد بالصلاح مع ان الجمیع واقع فی التنزیل لانه فسر الافساد بما اندرج فیه
قطع الوصل التی بها نظام العالم فاکتفی بذکر الفساد عن التعرض للقطع المذکور وذکر الاشترا بعد الاستبدال مجرد تفنن فی العبارة
لان حقیقة الاشتراء بدلوا الثمن لتحصیل ما یطلب من الاعیان وهو غیر متصور فی هذا المقام فالمراد به هو مجرد الاستبدال قوله
تعالی کیف تکفرون بالله وکنتم امواتا فاحیاکم ثم یمیتکم ثم یحییکم ثم الیه ترجعون قال المص کیف استخبار ای طلب للاخبار الحق بالحال
التی یقع الکفر علیها فان کیف فی الاصل سؤال عن الحال لان جوابه یکون بالحال کما تقول کیف زید فیقال انه صالح او صحیح ونحو ذلك فقد
استخبرت عن الحال التی کان علیها فاجبت بتعیینها والاستخبار بالحال قد یکون لجهل المستخبر عنها وطلب معرفتها وقد یکون للانکار
کما فی هذه الایة فان المقصود بقوله اخبرونی علی ای حال تکفرون انکار الحال التی یکون کفرهم علیها ولما ورد ان یقال المقصود بالانکار
هو نفس الکفر وذاته فما الوجه فی انکار الحال التی یوجد کفرهم علیها اشار الی جوابه بان یقول فیه انکار وتعجیب لکفرهم الی اخره یرید
ان الاستخبار بکیف وان کان مدلوله انکار الحال الا ان المقصود انه ینتقل منه الی ملزومه الذی هو انکار ذات الکفر واوثر انکار الحال
من حیث ان انکارها ابلغ واقوی فی انکار الکفر من ان یقال اتکفرون ومعکم ما یصرفکم عن الکفر ویدعوکم الی الایمان وهو علمکم بحالکم
التی هی کونکم امواتا فاحیاکم الی اخره ووجه الابلغیة ان الحال لازم للکفر من حیث ان صدوره لا ینفك عن حال وصفه وانکار اللازم
ونفیه مستلزم لانکار الملزوم ونفیه فیکون انکار حال الکفر انکارا للکفر بطریق برهانی وهو الاستدلال باللازم علی الملزوم فان
قیل هذا استدلال بانتفاء اللازم علی انتفاء الملزوم فیکون انتقالا من الملزوم الی اللازم فلا یکون کنایة وقد صرح صاحب الکشاف
بان الانتقال من انکار حال الکفر الی انکار ذاته بطریق الکنایة اجیب بان الملازمة من الطرفین فکما ان انکار حال الکفر ملزوم لانکار
ذات الکفر کذلك انکار ذات الکفر ملزوم لانکار حال الکفر ضرورة انتفاء الحال بانتفاء الذات وکیف فی هذه الایة منصوبة علی
التشبیه بالظرف عند سیبویه ای فی ای حال تکفرون وعلی الحال عند الاخفش ای علی ای حال تکفرون والعامل فیه علی القولین تکفرون
وصاحب الحال الضمیر الذی فی تکفرون ولم یذکر ابو البقا غیر مذهب الاخفش ثم قال والتقدیر معاندین تکفرون ولعل هذا
التقدیر منه بیان لحاصل المعنی حتی لا یذهب منه معنی الاستفهام المقصود به التعجیب والتوبیخ والانکار فانهم قد ذکروا ان
کیف استفهام یسال به عن الاحوال وبنی لتضمنه معنی همزة الاستفهام فاذا قیل کیف زید فکانه قیل اصحیح هو ام سقیم او
غیر ذلك ثم ان کلمة کیف ان وقع بعدها فعل متسلط علیها وابدل منها اسما ووقع الاسم جوابا لها فذلك الاسم منصوب نحو
کیف اصبحت اصحیحا ام سقیما وکیف سرت فیجاب بان یقال راشدا سالما والا فروعان نحو کیف زید اصحیح ام سقیم فیجاب بانه
صحیح سوی فزید مبتدا وکیف خبره قدم علیه قوله فیه انکار وتعجب لکفرهم اما الانکار لکفرهم فمعناه انه کان الواجب ان لا یکون
لانه لا یکون لانه کاین واما التعجیب فمعناه اما انه یتعجب منه کل عاقل مطلع علیه فان التعجیب من الله انما یکون علی وجه التعجیب
الذی هو ان یدعوا الی التعجب کانه یقول الا تتعجبون من هولاء کیف یکفرون بالله وقد ثبت حجة الله علیهم قوله واوفق لما بعده
من الحال وجه ثان لایثار طریق انکار الحال علی طریق انکار نفس الکفر بتقریره ان ما بعده وهو قوله تعالی وکنتم امواتا الایة حال من
فاعل تکفرون والمراد بها علمهم باحوالهم المصارفة عن الکفر المقتضیة للایمان کما یدل علیه قول المص فوبخهم علی کفرهم مع علمهم
بحالهم المقتضیة خلاف الکفر ولا شك ان الاوفق لبیان علمهم بالاحوال التی تصرفهم عن الکفر هو الاستخبار عن الحال التی تدعوهم الی الکفر
فانه حینئذ یکون کل واحد من المنکر والمثبت من قبیل الاحوال بخلاف ما لو قیل اتکفرون وکنتم الی اخره قال صاحب المفتاح کیف سؤال

عن الحال مطلقا الا انه اذا دخل علی فعل یکون سؤالا عن الاحوال التی تکون لذلك الفعل مزید اختصاص بها فاذا قلت کیف حیث مثلا یکون
المعنی راکبا اماشیا ولا شك ان للکفر مزید اختصاص بالعلم بالصانع والجهل به فان الذین کفروا بالله تعالی لابد ان یکونوا حین
صدور الکفر عنهم اما عالمین به تعالی واما جاهلین به فاذا قیل کیف تکفرون بالله یکون المعنی فی حال العلم بالله تکفرون ام فی حال
الجهل به ثم لما قید کیف تکفرون بالله وکنتم امواتا علی معنی کیف تکفرون وانتم عالمون بقضیتکم هذه انتفی حال الجهل بالله تعالی
وتعین حال العلم بدلالة العلم بهذه القضیة یستلزم العلم بصانع قادر حی سمیع بصیر موجد غنی فی جمیع ذلك عمن سواه فصار
المعنی فی ای حال تکفرون حال کونهم عالمین بهذا الصانع الموصوف بما ذکر ولا شك ان هذا العلم صارف قوی للعاقل عن الکفر بالصانع
وصدور الفعل عن القادر مع الصارف القوی عنه مظنة تعجب وتعجیب وانکار وتوبیخ فیکون سوق الایة لذلك والفرق بینه
وبین کلام المص ان السکاکی خصص الحال المنکرة المستفادة من کیف بحال العلم بالصانع وحال الجهل به وجعل الصارف القوی علمهم
بالصانع والمص عمم تلك الحال وجعل الصارف القوی علمهم بحالهم المقتضیة خلاف الکفر ویرد علی مختار السکاکی اولا ان قوله
الا انه اذا دخل علی فعل کان سؤالا عن الاحوال التی یکون لذلك الفعل مزید اختصاص بها انما یصح اذا اجری کیف علی حقیقة الاستفهام
واما اذا ارید بها نفی الحال بنفی الحال فلا وثانیا ان التخصیص خلاف الاصل ولا ضرورة تدعوا الیه وثالثا ان العلم بالصانع
لا یستفاد من النظم الا بطریق اللزوم ولا حاجة الیه بعدما افاد المنطوق ما هو انسب بالمقام منه ورابعا ان نظائر هذه
الایة فی القران کثیرة وتاویله لا یجری فظهر بهذا ان مختار المص هو التحقیق وبالقبول حقیقة فان قیل فعلی ما اختاره المص یکون
کیف لانکار جمیع الاحوال وهو ینافی اثبات الحال بعده بقوله وکنتم امواتا الی اخره والجواب ان نفی الاحوال علی العموم لیس بمقصود
بالذات بل انما نفیت لینتقل منه الی نفی الذات وهو لا ینافی اثبات بعض الاحوال بعده قوله والخطاب مع الذین کفروا جملة اسمیة
یعنی ان الخطاب فی تکفرون علی طریقة الالتفات من الغیبة فی قوله واما الذین کفروا وفائدته ان الانکار اذا توجه الی المخاطب کان
ابلغ من الانکار علی الغایب لان الانکار لا یصل الیه فانه تعالی لما وصفهم بالکفر حیث قال واما الذین کفروا وبسوء المقال حیث قال
فیقولون ماذا اراد الله بهذا مثلا وبخبث الفعال من النقض والقطع والفساد واقتضی المقام ان یبالغ فی توبیخهم والانکار
علی سوء صنیعهم خاطبهم علی طریقة الالتفات ووبخهم علی کفرهم کانه قال یا من هذه صفاتهم کیف تکفرون بالله الیس لکم حیا
یردعکم عن هذا الکفر القبیح الردی مع کونه مقرونا بالصارف القوی وقوله مع علمهم متعلق بکفرهم ومن اهل التفسیر من یقول
ان الله تعالی لا یخاطب مع الذین کفروا فی القران العظیم الا بذکر قل لفظا کما فی قوله قل یا ایها الکافرون او تقدیرا کما فی هذه الایة
فان التقدیر فیها قل لهم یا ایها الکافرون فکیف تکفرون الی اخره فیکون الخطاب فی امثالها مع رسول الله صلی الله علیه وسلم
لا مع الکفرة حتی یکون التفاتا فلذلك قال الامام فی تقریر الحجة الخامسة للمعتزلة علی ان الکفر من قبیل العباد لا یخلقه الله تعالی
ایاه وخامسها انه تعالی قال لرسوله قل لهم کیف تکفرون بالله الذی انعم علیکم بهذه النعمة العظیمة اعنی نعمة الحیوة الی اخر ما
قال قوله ای احیاء ما الاحیاة لها الظاهر ان قوله تعالی وکنتم امواتا من قبیل مقابلة الجمع والمعنی کان مادة کل واحد منکم قبل
ان تکسی سورة الانسان جمادا لا حیاة له من حیث انها لیست خالیة عن کونها عناصر واغذیة او اخلاطا ونطفا او مضغا
وهو جمع مضغة وهی قطعة لحم ولم یتعرض لاطوار العلقة لقربها من طور المضغة فذکر احدهما یغنی عن ذکر الاخر مع ان المقصود
لیس استیفاء الاطوار وقوله مخلقة وغیر مخلقة ای تامة الخلق والاموات جمع میت تخفیف میت اصله میوت علی فیعل ثم ادغم
ثم خفف فقیل میت والمص فسر الموت فی الطوالع بعدم الحیوة عما من شانه الحیوة وقیل هو زوال الحیوة عما وجد فیه الحیاة وعلی
التقدیرین یکون قوله تعالی کنتم امواتا من قبیل التشبیه البلیغ علی معنی کنتم فی اطوار جمادیتکم کالاموات من حیث فقدان وضع
الحیوة والاحساس عنکم فی تلك الاطوار فیکون قوله اجساما لا احیاة لها اشارة الی وجه الشبه وقیل اطلاق اسم المیت علی الجماد
حقیقة بناء علی ان الموت عدم الحیوة مطلقا وان التقابل بینهما تقابل الایجاد والسلب لا تقابل العدم والملکة قوله یخلق
الازواج وتنفخها فیکم مبنی علی ما ذهب الیه الملیون من حدوث الازواج وان اختلفوا فی ان حدوثها قبل حدوث البدن او
حال حدوثه قوله وانما عطف بالفا لانه متصل بما عطف علیه یعنی ان الاحیاء الاول متصل بکونهم امواتا من حیث اتصاله بالطور
الاخیر من اطوار جمادیتهم وهو طور کونهم مضغة مخلقة بخلاف الاطوار المعطوفة بثم فانها متراخیة عما عطفت هی علیه

فان الامانة متراخية عن الاحيا والاول والاحياء الثانى ان اريد به النشور يوم ينفخ فى الصور فكونه متراخيا عن الامانة ظاهر
وان اريد به الاحياء فى القبر للسؤال كما روى ذلك عن السدى يكون استعمال كلمة ثم فى هذا الموضع دليلا على ان حيوة القبر متراخ
عن الموت وان كان المشهور عدم كونه متراخيا عنه كما روى عن دا ود عن البرا ابن عازب عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال
ان الميت ليسمع خفق نعالهم اذا ولوا مدبرين حين يقال له من ربك وما دينك وما نبيك الحديث ثم اذا كان المراد بالاحياء
الثانى يوم ينفخ فى الصور يكون المراد بالرجوع الى جزاء الله تعالى بدخول الجنة والنار وهو متراخ عن الاحياء المذكور وان اريد
به الاحياء فى القبر يكون الرجوع بمعنى النشور يوم الحشر والجزاء وجمعهم فى موقف الحساب والتراخى بينهما ظاهر قال الامام
تمسك المجسمة بقوله تعالى ثم اليه ترجعون على انه تعالى فى مكان وهو ضعيف اذ المراد انهم الى حكمه يرجعون على انه يبعثهم
فى القبور ويجمعهم فى الحشر وذلك هو الرجوع الى الله وانما وصف بذلك لانه رجوع الى حيث لا يتولى الحكم فيه غير الله تعالى
كقولهم رجع امره الى الامير اى الى حيث لا يحكم غيره وقال ايضا احتج قوم بهذه الاية على بطلان عذاب القبر بناء على انه تعالى
تبين ان يحييهم مرة فى الدنيا واخرى فى الاخرة ولم يذكر حيوة القبر يؤكده قوله تعالى ثم انكم بعد ذلك لميتون ثم انكم
يوم القيمة تبعثون ولم يذكر حيوة فيما بين هاتين الحالتين قالوا ولا يجوز الاستدلال بقوله تعالى امتنا اثنتين واحييتنا
اثنتين لانه قول الكفار ولان كثيرا من الناس اثبتوا حياة للذرية فى صلب ادم حين استخرجهم وقال الست بربكم وعلى
هذا التقدير حصل حياتان وموتان من غير حاجة الى حيوة فى القبر والجواب انه لا يلزم من عدم الذكر فى هذه الاية ان لا تكون
حاصلة وايضا فلقائل ان يقول ان الله تعالى ذكر حيوة القبر فى هذه الاية لان قوله ثم يحييكم ليس المراد بها الدائمة والا لما
صح ان يقول ثم اليه ترجعون لان كلمة ثم تقتضى التراخى والرجوع الى الله حاصل عقيب الحيوة الدائمة من غير تراخ فلو
جعلت الاية من هذا الوجه دليلا على حيوة القبر كان قريبا انتهى كلامه وقال الامام النسفى دلت الاية على اثبات عذاب
القبر وراحة القبر وفى القران ايات تدل على ذلك منها قوله تعالى ولكم فى الارض مستقر ومتاع الى حين ثم قال فيها
تحيون اى فى القبر لانه فى الارض والحيوة بعد الموت انما تكون فى القبر وفيها تموتون بعد هذه الحيوة التى فى القبر ومنها
تخرجون اى من القبر بالبعث ومنها قوله تعالى قل الله يحييكم وهذا خطاب للاحياء فينصرف ذلك الى احيائهم بعد موتهم
لان احياء الحى لا يتصور ثم قال يميتكم اى بعد هذه الحيوة ثم يجمعكم الى يوم القيمة اى يبعثكم للجزاء ومنها هذه الاية وكنتم
امواتا اى فى ارحام امهاتكم فاحياكم ثم يميتكم فى الدنيا ثم يحييكم فى القبر ثم اليه ترجعون بالبعث يوم القيمة قوله
فما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم هذه مرتبطة بقوله والمعنى اخبرونى على اى حالة تكفرون وكنتم امواتا بين به ما تضمنه كيف
من معنى التعجب والانكار لكفرهم مع وجود ما يصرفهم عنه وهو علمهم بحالهم المقتضية لخصوص الايمان والتباعد عن الكفر
بعد ما بين كونه استخبارا عن الحال التى يقع الكفر عليها وفيه اشارة الى الجواب عن سؤالين احدهما ان قوله وكنتم امواتا اذا
كان حالا وهو ماض مثبت كان الواجب فيه ان يكون مصدرا بقد ظاهرة او مقدرة ومن المعلوم انها ليست بظاهرة فهل
هى مقدرة وتقدير الجواب انه لا حاجة ههنا الى تقديرها لانه انما يحتاج الى تقديرها اذا كان مجرد الجملة التى فعلها ماض
مثبت والامر ليس كذلك ههنا بل الحال هو مجموع قوله كنتم امواتا الى ترجعون كانه قيل كيف تكفرون وحالكم وقصتكم انكم
كنتم امواتا الى ترجعون اخره فالحال من حيث المعنى جملة اسمية قد ر فيها قولنا حالكم وقصتكم انكم فقولنا حالكم مبتدا و
قصتكم عطف عليه وقوله تعالى كنتم امواتا خبر انكم المقدر وانكم مع خبره خبر المبتدا المقدر فلما كانت الحال جملة اسمية من حيث
المعنى كانت بالواو وحده كما فى قولك جاءنى زيد وغلامه راكب والثانى من السؤالين ان مضمون الحال وعاملها يجب
ان يكونا متقارنين فى الوجود ولا تقارن بينهما ههنا لان كفرهم فعل حالى وبعض هذه القصة متقدم عليه وبعضها
متاخر عنه فلا تقارن البتة واشار الى جوابه بان ما ذكر انما يلزم اذا كان الحال النحوى نفس حالهم وقصتهم وليس كذلك
بل هو العلم بالحال والقصة كانه قيل كيف تكفرون وانتم عالمون بحالكم من اولها الى اخرها ويجوز ان يكون كفرهم الحالى
مقارنا لعلمهم بجملة احوالهم المذكورة قوله تمكنهم من العلم بها اى بالاحياء الثانى والارجاع وقوله لما نصب لهم علة متعلقة
بقوله تمكنهم وقوله منزل منزلة علمهم خبر لقوله تمكنهم ووجه التنزيل انهم اذا علموا حقية كل واحد من الاحياء الثانى والارجاع

اليه تعالى

اليه تعالى لم يبق لهم عذر فى الكفر فكذا اذا تمكنوا من العلم بهما فعلى هذا الجواب يكون العلم فى قول المص فما اعجب كفركم مع علمكم بحالكم
متناولا للعلم حقيقة ولما هو منزل منزلته وهو التمكن منه وهو جمع بين الحقيقة والمجاز وهو غير جائز الا ان يحمل على عموم المجاز
فيكون المعنى مع كونكم من اهل العذر فى ارتكاب هذا المنكر قوله سيما وفى الاية دليل على صحتهما اى على صحة الاحياء بعد الموت
والارجاع الى الله تعالى والمقصود منه تاييد كونهما منزلين منزلة معلوم الوقوع بناء على ما نصب من الدلائل الدالة وقوعهما
فان العقل يقتضى وقوع البعث والرجوع الى الجزاء من وجوه احدها ان خلق الخلق للافناء والامانة خاصة من غير قصد العاقبة
عبث ولعب كما ان بنى للنقض خاصة لا يقصد عاقبة فانه لا شك انه عابث ولاعب فلو لم يكن بعث ودار اخرى للجزاء ليصير
خلق هذه الدار وسيلة اليها كان خلقها خلوا عن العاقبة فيصير عبثا تعالى الله عن ذلك والثانى ان التسوية بين الولى والعدو
فى الكرامة والنعمة ليست بحكمة فى العقل وانما الحكمة توجب الفصل بينهما ومن سوى بينهما فى الشاهد بعد سعيهما وقد ورد فى
السمع على تقدير هذا الاصل قال تعالى ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات سواء
محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون وقال تعالى الظاهرة من الصحة وسلامة الاعضاء واضاف الاموال وسائر وجوه الاحسان
والافضال فلا بد من دار اخرى يفصل فيها بين الولى المطيع والعدو المخالف وايضا انتصاف المظلوم من الظالم حسن محمود فى
العقل مع قطع النظر عن ورود الشرع وقد نرى كثيرا من المظلومين فى هذه الدار ما تواقبل اصابة الانصاف وهو تعالى
اعدل الحاكمين لا يتوصف بالجور بوجه ما فيجب القول بدار اخرى ينتصف فيها المظلوم من الظالم تحقيقا لوصفه بالعدل
فبقيام هذه الدلائل كان كل واحد من حياة البعث والرجوع الى الجزاء منزل منزلة معلوم الوقوع مع ان فى هذه الاية تنبيها
على ما يدل على صحة وقوعهما ولا شك ان دليل صحة الشئ فى نفسه يؤيد دليل وقوعه وضمير هو فى قوله وهو انه تعالى لما قدر
الى اخره راجع الى كلمة ما ولا يخفى عليك ان ما ذكره من الدليل انما يدل على صحة الاحياء الثانى ولم يذكر ما يدل على صحة
الرجوع الى خير الله تعالى لكونها ظاهرة غير محتاجة الى دليل قوله او مع القبيلتين عطف على قوله مع الذين كفروا اى ويحتمل
ان يكون الخطاب مع قبيلتى المؤمنين والكافرين فلا يكون التفاتا بل يكون جاريا على اسلوب قوله تعالى يا ايها الناس
اعبدوا ربكم الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون فان الخطاب فيه يعم القبيلتين لما مر من ان الجموع واسماءها المحلاة
باللام للعموم حيث لا عهد وهو المراد بقوله لما بين دلائل التوحيد ودلائل النبوة ما اشار اليه بقوله وان كنتم فى ريب
مما نزلنا على عبدنا الى قوله ان كنتم صادقين ووعدهم على الايمان بقوله تعالى وبشر الذين امنوا وعملوا الصالحات ان لهم
جنات الى قوله وهم فيها خالدون او وعدهم على الكفر بقوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا الى قوله اعدت للكافرين ولمات
اصحاب النار هم فيها خالدون وقد مر ان المقصود بقوله وبشر الذين امنوا عطف على حال من امن بالقران ووصف ثوابه
على حال من كفر به وكيفية عقابه والقضيتان المتقاطفتان متعلقتان بالقبيلتين قوله اكد ذلك جواب لما وذلك اشارة
الى ما ذكر بعد لما وقد ذكر من النعم التى عمت جميع المكلفين من هذا الموضع الى قوله تعالى يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت
عليكم اربع نعم اولها نعمة الاحياء والامانة المؤدية الى الحيوة الثانية الابدية وهى المذكورة بقوله تعالى كيف تكفرون
بالله وكنتم امواتا فاحياكم الاية وثانيها خلق ما ينتفع به المكلفون فى دينهم ودنياهم اما فى الدنيا فبتقوية ابدانهم
واصلاح احوالهم وتمكينهم من الطاعات واما فى الدين فالاستدلال به على كمال قدرة الصانع وسائر صفات جلاله وجماله
وللاعتبار به الى ما اعد لتعذيب العصاة كالسباع والحيات والعقارب ونحوها فان فيها عبرة وتخويفا بليغا للمعتبرين
من حيث ان رؤيته ما يحكى عن بعض اوصاف المتوعد به ابلغ فى الزجر عن المعصية وذكر هذه النعمة بقوله الذى خلق لكم الى اخره
وثالثها ما ذكره بقوله تعالى واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة الى اخره فان فيه دلالة على كيفية خلق ادم
عليه السلام وعلى كيفية تفضيل الله تعالى اياه فيكون ذلك انعاما عاما على جميع بنى ادم ورابعها ما ذكره بقوله تعالى واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لادم الى اخره فانه تعالى ذكر اولا تخصيص ادم عليه السلام بالخلافة ثم ذكر تخصيصه بالعلم الكثير ثانيا
ثم بلوغه فى العلم الى ان صارت الملائكة عاجزين عن بلوغ درجته فى العلم ثالثا ثم ذكر ههنا انه سبحانه وتعالى جعل
اياه مسجودا للملائكة والنعمة الخاصة اما سنذكر بقوله تعالى يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم الى قوله ما ننسخ من اية

قوله واستقبح صدور الكفر عنهم حيث قال كيف تكفرون فانه وان كان على صورة الاستخبار الآن المراد به التعجب والانكار
والتعنيف والاستبعاد حتى يتحاشى المومن بذلك عن الكفر والطغيان ويزجر الكافر عنه ويرغب فى الايمان قوله مع ان المعدود
عليهم نعمة هو المعنى المنتزع من القصة باسرها اختلاف الجوابين مبنى على الاختلاف فى مفهوم النعمة فان كانت النعمة عبارة عن
مطلق ما ينتفع به الانسان سواء كان مقصودا لذاته وكان اوسيلة ووصلة الى ما يقصد لذاته فالجواب هو الاول وان كانت
عبارة عما ينتفع به مقصودا لذاته فالجواب هو الثانى والمعنى المنتزع من القصة باسرها هو اخراج الانسان من حضيض مرتبة
الجمادية ورفعه بالتدريج الى اوج السعادة الروحانية التى هى التقرب الى جناب القدس والارتقاء الى منازل الرفعة ودار الانس
قوله فان بعضها ماض وبعضها مستقبل اى بالنسبة الى زمان وقوع العامل لا بالنسبة الى حال التكلم فان ما يكون ماضيا
او مستقبلا بالنسبة الى حال التكلم يصح ان يقع حالا اذا كان مقارنا لزمان وقوع العامل نحو جاءنى زيد وقد ركب واذهب
ترشد وتسلم قوله او مع المومنين خاصة عطف على قوله مع الذين كفروا اى على قوله مع القبيليين فعلى هذا يكون الكلام مسوقا
لعتاب المسلمين بكفران النعمة وعلى معنى كيف تكفرون نعم الله تعالى عليكم وتستترون اياديه اليكم وكنتم امواتا اى جهالا الى
اخره والظاهر من سوق الكلام المصر انه حمل الامور المذكورة بقوله وكنتم امواتا على تقدير ان يكون الخطاب مع الكفار على الآيات
والدلائل الصارفة عن الكفر والمقتضية للايمان حيث اومى فى تفسيرها الى جهة اختصاصها به تعالى حيث لا تقدم على شىء منها
احد غيره وعلى تقدير ان يكون الخطاب مع القبيليين او مع المومنين خاصة حملها على النعم الجليلة حيث قال عدد عليهم النعم
العامة والخاصة الى قوله فيبشركم بما لا عين رات ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال التقرير منه انعامه عليهم بما ذكر
من النعم الجليلة والوجه فى ذلك ان الكفار لكونهم جهالا منكرين للحق القطعى المناسب فى حقهم تعداد الادلة والآيات الدالة
عليه بخلاف المومنين فانهم لما نظروا فى امثال هذه الدلائل وصلوا بها الى ذروة اليقين وكمال المعرفة كان المناسب فى حقهم
تعداد النعم وترغيبهم فى شكرها والمداومة عليه وتعداد النعم يناسب ايضا على ان يكون الخطاب مع القبيليين من حيث ان
المقصود من الخطاب معهم استقباح صدور الكفر منهم واستبعاده عنهم مع تلك النعم الجليلة ولا يخفى ان تعدادها مناسب
لهذا المقصود قوله والحياة حقيقة فى القوة الحساسة او ما يقتضيها فان بعض الكلاميين ذهب الى الاول والبعض الاخر الى الثانى
وعن ابن سينا ان الحيوة غير قوة الحس والحركة ويدل عليه ان الحيوة توجد فى المفلوج من الاعضاء وليس لذلك العضو المفلوج
قوة الحس والحركة فالحيوة عنده امر اخر غير قوة الحس والحركة لكنه يقتضيها فان لم يمنع مانع يتحقق تلك القوة والا فلا كما فى العضو
المفلوج وفى شرح المواقف اذا حصل فى تركيب عنصرى اعتدال نوعى يليق بنوع حيوانى فاض عليه من المبدا قوة حيوانية ثم انبعث
منها قوى اخرى اعنى الحواس الظاهرة والباطنة والقوى المحركة كل ذلك بتقدير العزيز العليم قوله مجاز فى القوة النامية خبر
ثان لقوله والحيوة وضمير طلايعها ومقدماتها راجع الى الحيوة وضمير لانها راجع الى القوة النامية الموجودة فى النباتات ايضا
فلما كانت القوة النامية من طلايع الحياة كان اطلاق لفظ الحيوة عليها من قبيل المجاز باعتبار ما يؤل اليه ولو بحسب الجنس قوله
وفيما يختص الانسان من الفضائل عطف على قوله فى القوة النامية وضمير انها فى قوله من حيث انها راجع الى الفضائل وضمير
كمالها وغايتها راجع الى الحيوة فيكون اطلاق لفظ الحيوة على تلك الفضائل مجازا من قبيل اسم اطلاق السبب على المسبب والموت
بازاء الحيوة يطلق على معان ثلث تقابل المعانى الثلاثة التى للحيوة تقابل العدم والملكة لا تقابل التضاد فلفظ الموت حقيقة
فيما يقابل الحيوة بمعنى القوة الحساسة او ما يقتضيها فالموت الحقيقى عدم الحيوة باحد المعنيين عمن اتصف بها بالفعل كما فى العمى
الطارى بعد البصر لا كمطلق العمى فلا يلزم كون عدم الحيوة عن الجنين عند استعداده للحيوة موتا ولفظ الموت مجاز فى المعنيين
المقابلين للحياة بمعنى القوة النامية وبمعنى الفضائل المختصة بالانسان الا ان التقابل فيهما كالتقابل بين البصر ومطلق العمى
العمى من حيث ان الموت بهذين المعنيين المجازيين ليس عبارة عن عدم الحيوة بتينك المعنيين عمن اتصف بهما بالفعل فان
زوال الحيوة بعد ثبوتها ليس بشرط فى الموت المجازى بخلاف الموت الحقيقى فانه شرط فيه والحيوة بكل واحد من هذه المعانى
انما يتصور فى حق الممكنات ضرورة اختصاص القوة النامية والفضائل الانسانية بها وكذا المعنى الاول وهو قوة الحس
والحركة والقوة المتبوعة لها ولتيك القوة الموجودة فى الحيوان التابعة لاعتدال المزاج فان الحيوة بكل واحد من هذه المعانى

مختصة بالممكنات ولا يتصور فى حقه تعالى وقد اتفق المتكلمون وغيرهم من اهل الملل والحكماء على انه تعالى حى لكنهم اختلفوا فى
معنى حياته فذهب الحكماء وابو الحسين البصرى من المعتزلة الى انها عبارة عن صحة اتصافه تعالى بالعلم والقدرة والوجه فى اطلاق
لفظ الحيوة عليها كونها لازمة للحيوة التى فينا فيكون لفظ الحيوة فى المعنى المذكور مجازا مرسلا من قبيل ذكر الملزوم وارادة اللازم
فقوله اللازمة مرفوع على انه صفة لقوله صحة اتصافه وذهب الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة الى ان حياته تعالى صفة قائمة بذاته
توجب صحة العلم والقدرة لا نفس هذه الصحة استعير لفظ الحيوة للصفة المذكورة من قوة الحس والحركة التى فينا او من القوة
المتبوعة لتلك القوة تشبيها لها بالقوة باحد المعنيين المذكورين فى ان كل واحد منها تقتضى صحة الاتصاف بالعلم والقدرة
وقول المص على الاستعارة متعلق بقوله اريد بها فيكون قيد الكل واحد من معنى الحيوة فى البارى تعالى واراد بالاستعارة مطلق
المجاز المتناول للقسمين وفى تفسير الراغب والحيوة تستعمل على اوجه تقال للقوة النامية فى النبات والحيوان حيوة ومنه قيل نبات
حى اذا كان ناميا وعلى ذلك قوله تعالى اعلموا ان الله يحيى الارض وقوله واحيينا به بلدة ميتا والثانى للقوة الحساسة وبه سمى
الحيوان حيوانا والثالث للقوة المختصة بالانسان من العقل والعلم والايمان وذلك لكونها سببا للحيوة الابدية وعلى ذلك
قوله تعالى او من كان ميتا فاحييناه وقوله استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم وعلى نحوه قوله لقد اسمعت لو ناديت حيا
ولكن لا حياة لمن تنادى والموت يستعمل فى فقد كل واحد مما تقدم وانما وصف البارى جل ثناؤه بالحى فليس يتصور منه
مقابلة الموت فانه تعالى الدائم الباقى الذى به حيوة كل حى قوله وقرا يعقوب ترجعون بفتح التاء بمعنى تعودون فان رجع
يستعمل لازما كما فى قراءة يعقوب يقال رجع بنفسه رجوعا ويستعمل ايضا متعديا يقال رجعه غيره رجعا وهذيل تقول
ارجعه غيره وكذا فى الصحاح والقراءة المشهورة يجوز ان تكون من رجع المتعدى الذى هو ثلاثى مجرد وجاز ان يكون من ارجع من باب
الافعال قوله فانها خلقهم حياء اى فان النعمة الاولى وخلقهم مصدر مضاف الى مفعوله وقوله مرة بعد اخرى منصوب بخلقهم
قوله وهذه اى النعمة الاخرى المذكورة ههنا هو خلق ما يتوقف عليه بقاؤهم ويتم به معاشهم ولا شك ان البقاء والمعاش الموقوفين
على خلق الارض والسماء انما هو البقاء والمعاش فى الدنيا فيكون خلق الارض والسماء نعمة مرتبة على خلقهم وايجادهم فى المرة
الاولى من حيث الانتفاع فان الانتفاع بالارض والسماء انما يحصل بعد الحيوة لا من حيث الوجود ضرورة ان خلق الارض والسماء
ليس مترتبا على خلق الانسان بالوجود بل الامر بالعكس قال الامام وما احسن ما راعى الله سبحانه هذا الترتيب فان الانتفاع
بالارض والسماء انما يكون بعد حصول الحيوة فلهذا ذكر الله تعالى امر الحيوة اولا ثم اتبعه بذكر السماء والارض انتهى قوله بوسط
او بغير وسط متعلق بالانتفاع والانتفاع الانسان بنحو الماكل والمشارب والملابس بغير وسط ظاهر وانتفاعه بما هو
وسيلة والة فى حصولها مما لا ينتفع به بنفسه انتفاع بوسط فان من النباتات ما لا ينتفع به الانسان بذاته بل يتضرر به
ويتغذى به بعض الحيوانات والانسان ينتفع بذلك الحيوان المنتفع به وينتفع بذلك النبات بواسطة انتفاع الحيوان به وقس عليه
غير ذلك قال الراغب ان قيل قوله تعالى خلقكم ما فى الارض جميعا يقتضى ان يكون كل ما فى الارض خلق لاجل الانسان وانتفاعه
به ومعلوم ان فى الارض كثيرا ما لا نفع للانسان فيه بل فيه المضار كالحياة والعقارب والسموم والاشرار من الناس قيل الاشياء
الضارة فى الظاهر لكل نوع منها خاصة فيها نفع للانسان فاجزاء العالم اذا تاملتها اما ان يكون قرارا للانسان او غذاء له
او غذاء لما هو او دواء له او ينتفع به بان يكون له مدخل فى الانتفاع بشىء مما ذكر وذلك بين فى انواع الاشياء واجناسها واما
نفع جزئياتها والعلم بذلك كالعلم ينفع هذه الحية بعينها مثلا فلا سبيل لنا اليه واجزاء العالم بعضها محتاج الى البعض موجد
بالحكمة وكذلك قال حكماء الاسلام ليس فى العالم شىء ضار بالاطلاق وانما الضار ضار بالاعتبار الى بعض الجزئيات التى فى
العالم قوله او دينكم بالاستدلال عطف على قوله دنياكم باستمتاعكم بها على طريق العطف على معمولى عاملين مختلفين والمجرور
لفظا مقدم على المنصوب محلا فان ما فى الارض لاشتماله على عجايب الصنع يستدل به على الصانع القادر الحكيم ولاشتماله على
اسباب الانس وطيب الحال يتعرف ويعتبر به لذات الاخرة وثوابها فانها باسرها انموذج نعيم الجنة ولذاتها ولاشتماله على
اسباب الوحشة وضيق البال يتعرف ويعتبر به الام الاخرة وعقابها فانها ايضا انموذج نعيم الجنة ولذاتها ولاشتماله الى
عذاب النار ووحشتها نعوذ بالله من خصال الاشرار وعذاب النار قوله لا على وجه الغرض متعلق بقوله معنى لكم لاجلكم

وانتفاعكم فانه لما اوهم ان يكون انتفاع المكلفين مما في الارض علة غايته حاملة له تعالى على خلقه وقد ثبت ان اصحابنا ذهبوا
الى انه تعالى لا يفعل فعلا لغرض بناء على ان الامر لو كان كذلك لكان تعالى مستكملا بذلك الغرض والمستكمل بغيره ناقص
بذاته وذلك محال على الله تعالى فان قيل ما ذكرتم من استكماله بغيره انما يلزم اذا كان الغرض عايدا الى الفاعل فلم لا يجوز ان يكون
فعله تعالى معللا بغرض عايد الى غيره لا الى نفسه حتى يلزم ان يكون مستكملا بذلك الغرض اجيب بان عود ذلك الغرض الى ذلك
الغير ان كان اولى بالنسبة اليه تعالى من عدم عوده اليه فقد انتفع تعالى بذلك فيعود المحذور المذكور وان لم يكن العود
الى ذلك الغير اولى بالنسبة اليه تعالى لم يكن تحصيل ذلك الغرض لذلك الغير غرضا لله تعالى حاملا له على الفعل فان الغرض
علة لعلية العلية الفاعلية مؤثرة في فاعليته وما لا يكون اولى بالنسبة اليه لا يكون له تاثير في فاعليته دفع الوهم المذكور
بان خلق ما في الارض لاجل انتفاع الانسان ليس على ان يكون الانتفاع غرضا له تعالى في خلقه بل على انه كالغرض من حيث انه
عاقبة قال الامام الرازي في تفسيره قال اصحابنا ان الله تعالى لا يفعل فعلا لغرض ثم تكلموا في اللام في قوله خلق لكم ما في
الارض وفي قوله وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون فقالوا ان الله تعالى لما فعل ما لو فعله غيره لكان فعله لذلك الشيء لاجل
الغرض لا جرم اطلق الله تعالى عليه لفظ الغرض بسبب هذه المشابهة انتهى كلامه يعني تعالى لما خلق الله تعالى لما خلق ما في
الارض بحيث يتضمن خلقه حكمة ومصلحة وهي انتفاع الانسان به وكان خلقه مؤديا اليها وكانت هي مترتبة عليه كما يترتب
الغرض على الفعل شبهت بالغرض وادخلت عليه لام الغرض فلام العلية مستعارة لمعنى الحكمة والمصلحة فان افعاله تعالى وان
لم تكن معللة بالاغراض فانها متضمنة لحكم ومصالح لا تعد ولا تحصى وهي كالغرض في كونها عاقبة الفعل ومؤداه قوله وهو
يقتضي اباحة الاشياء النافعة كذا في الكشاف ايضا ونقل شرف الدين الطيبي عن الانتصاف ان هذا مذهب فرقة من المعتزلة
بنوه على التحسين والتقبيح ثم نقل عن الانتصاف ان هذا القول ذهب اليه جماعة من اهل السنة من الحنفية والشافعية واختاره
الامام فخر الدين الرازي في محصوله وجعله من القواعد الكلية فليس هذا المذهب مختصا بهم كما زعموا انتهى كلامه وهذا المنقول
يؤيد كلام المص ايضا لانه من اكابر اهل السنة الا ان اهل السنة بنوا هذه القاعدة الكلية بان الاصل في الاشياء النافعة هو
الاباحة الا ان يرد دليل سمعي بحظره فتثبت الحرمة حج على نص هذه الاية واستدلوا بها عليها فهي عندهم من القواعد الشرعية
المستنبطة من نص القران دون الاحكام العقلية المبنية على تحسين العقل وتقبيحه كما ذهب اليه الفرقة المذكورة من المعتزلة فان
قيل هذه القاعدة ان كانت ماخوذة من هذه الاية فهي عامة في كل ما خلق في الارض من الاشياء النافعة والضارة كالسموم
القاتلة ومن القاذورات كالبول والغائط فهي تقتضي اباحة ما في الارض مطلقا فما وجه قوله وهو يقتضي اباحة الاشياء النافعة
قلنا كلمة ما وان كانت عامة الا ان قوله لكم خصصها بالنافعة بناء على ان اللام في لكم كما تدل على الاختصاص تدل ايضا على
معنى كما اشار اليه المص انفا بقوله ومعنى لكم لاجلكم وانتفاعكم ثم قال وهو يقتضي اي قوله لكم يقتضي ذلك في معلوم ان الخلق
بالانتفاع مختص بخلق الاشياء النافعة مما في الارض ولا يتصور في خلق جميع ما في الارض قال الامام احتج اهل الاباحة بقوله
خلق لكم على ان الارض للكل فلا يكون لاحد اختصاص بشيء اصلا وهو ضعيف لانه قابل الكل بالكل فيقتضي مقابلة الفرد
بالفرد والتعيين يستفاد من دليل منفصل واشار المص الى رد هذا الاستدلال بان الاية انما تدل على ان كل ما في الارض من
حيث هو كل لكل الانسان من حيث هو كل وهو لا ينافي اختصاص البعض بالبعض لاسباب شرعية كالشرا والهبة والوراثة
والاجارة والاعارة والنكاح ونحو ذلك وانما يصح الاستدلال بها على عدم جواز اختصاص احد بشيء ان لو كان المعنى ان
كل واحد مما في الارض لكل واحد منكم وليس كذلك قوله وما يعم كل ما في الارض لا الارض لما قال بعض اهل التفسير ان معنى
الاية خلق لكم الارض وما فيها بناء على انها من قبيل ما اعتبر فيه التقديم والتاخير كقوله تعالى فاضربوا فوق الاعناق فما
فوقها وكان الحامل لهم على ذلك التاويل هو ان نفس الارض مخلوقة لاجلنا كما ان ما فيها كذلك وهذا المعنى انما يستفاد
بالتاويل المذكور واشار المص الى ان حمل الاية على التقديم والتاخير خلاف الظاهر فلا يرتكب بلا ضرورة وكون نفس الارض مخلوقة
لاجلنا قد ذكرناه سابقا بقوله الذي جعل لكم الارض فراشا فلا حاجة الى ان يتعرض به في هذه الاية بحملها على خلاف الظاهر حذرا
عن التكرار فعلى تقدير ان يراد بالارض الغبرا يجب ان لا يدخل نفس الارض في الحكم وان لا يتناولها كلمة ما الا الاشياء الكائنة

في الارض لا نفس الارض ايضا لان الشيء لا يحصل في نفسه واما اذا اريد بالارض جهة السفل دون الغبرا فيجوز دخول الارض
في عموم كلمة ما بناء على ان الغبرا وما فيها واقعة في جهة السفل وقيل ان الاية تدل على حرمة اكل الطين لانه انما خلق لنا في الارض
دون نفس الارض فاكل الطين تناول وتصرف في ملك الغير بغير اذن المالك وفيه بحث لان الماكول لا شك انه من اجزاء الارض وان
جزء الشيء يطلق عليه انه في الكل فاكل الطين اكل لما في الارض فكيف يكون حراما ولان تخصيص الشيء بالذكر لا يدل على نفي
الحكم عما عداه قوله وجميعا حال من مفعول خلق لكم بمعنى كلا ولا دلالة لها على الاجتماع في الزمان وهذا هو الفارق بين
قولك جاؤا جميعا وجاؤا معا فان مع تقتضي المصاحبة في الزمان بخلاف لفظ الجميع وقيل هي هنا حال مؤكدة لان قوله ما في
الارض عام يؤدي معنى كل وقوله من الموصول الثاني احتراز عن ضمير لكم لان كونه حالا من ضمير لكم لا يناسب المقام بناء على ان
مقام الامتنان يقتضي المبالغة في كثرة النعم لا المنعم عليه قوله قصد اليها بارادته متعلقة بها اي بخلقها اذ لم يكن ثم سما
فتحقق حتى يقصد اليها تعلقا حادثا حكى الامام الواحدي عن الفراء انه قال الاستواء في كلام العرب يستعمل في معنيين احدهما
ان يستوي الرجل وينتهي شبابه وقوته وثانيهما ان يستوي من اعوجاج ووجه ثالث وهو الاقبال على الشيء يقال كان فلان
مقبلا على فلان ثم استوى علي والي على معنى اقبل علي والي وهذا هو معنى قوله تعالى ثم استوى الى السماء وسئل احمد بن يحيى
عن الاستواء في صفة الله تعالى فقال الاستواء الاقبال على الشيء وقال الزجاج قال قوم في قوله تعالى ثم استوى الى السماء اي
عمد وقصد الى السماء كما تقول فرغ الامير من بلد كذا ثم استوى الى بلد كذا اي قصد اليه بالاستواء من غير ان يعطف على شيء اخر
ويميل اليه وفي الصحاح يقال الاستواء من اعوجاج واستوى على ظهر دابته اي استقر واستوى الى السماء اي قصد وتوجه لو قيل
واستوى اي استولى وظهر كما في قوله واستوى بشر على العراق واستوى الرجل اذا انتهى شبابه ولا يخفى ان ما عدا القصد من هذه
المعاني من خواص الاجسام فيمتنع اسناده اليه تعالى وكذلك القصد المستوي الى الشيء من غير ان يعطف على شيء اخر فانه ايضا
من خواص الاجسام فلا يصح اسناده اليه تعالى الا ان يستعار لمعنى الارادة والمشيئة فلذلك فسر المص الاستواء بالقصد بالارادة
ثم بين ان المستعار منه هو القصد المستوي الذي ليس فيه انعطاف على شيء اخر حيث قال من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل
الى اخره ثم بين ان القصد والتوجه المستوي ليس اصل معنى لفظ الاستواء بل اصل معناه طلب السواء مطلقا اي سواء كان في
القصد او غيره ومعنى الطلب يستفاد من بناء افتعل بناء على انه قد يكون للتصرف والاحتمال نحو اكتسب فانه بمعنى كسب الا ان
فيه معنى زايدا وهو السعي والطلب وعبارة الكشاف فلما اوهمت ان الاستواء هو الاعتدال والاستقامة حيث قال والاستواء الاعتدال
والاستقامة يقال استوى العود وغيره اذا قام واعتدل ثم قيل استوى اليه كالسهم المرسل اذا قصده قصدا مستويا من غير ان
يكون على شيء اشار المص الى رده بان قال اصل الاستواء طلب السواء لا الاعتدال لان الاستواء بمعنى الاعتدال والانتصاب
ايضا ماخوذ من الاستواء قوله ولا يمكن حمله عليه اي لا يمكن حمل الاستواء المذكور في قوله تعالى ثم استوى الى السماء على الاعتدال
لان الاعتدال من خواص الاجسام فلا يمكن اسناده اليه تعالى وهو من تتمة الرد المذكور ومحصول كلامه ان صاحب الكشاف
ان اراد بقوله الاستواء الاعتدال بيان ان الاستواء اصل معناه الاعتدال فليس كذلك لان اصل معناه طلب السواء وان اطلاقه
على الاعتدال للعلة المذكورة وان اراد بيان ان الاستواء المذكور في الاية محمول على الاعتدال فهو ظاهر البطلان بناء على ان الاعتدال
والاستقامة من خواص الاجسام وعلى التقديرين لا وجه لكلامه قوله والاول وهو كون استوى بمعنى قصد فانه اول المعنيين
المذكورين له وثانيهما كونه بمعنى استولى وملك واراد بالاصل معنى طلب السواء والمعنى الاول وهو القصد المستعار للارادة
اوفق لهذا الاصل بالنسبة الى المعنى الثاني وهو الاستيلاء والتملك فانه ليس له موافقة ومناسبة للاصل المذكور قوله والصلة
بالجر عطفا على الاصل وكذا قوله والتسوية واراد بالصلة كلمة الى التي عدي بها فعل الاستواء فلو كان الاستواء بمعنى الاستيلاء
كان تعديته بعلى كما في قوله قد استوى بشر على العراق ولما عدي ههنا بالى رجح ذلك كونه بمعنى القصد ورجحه ايضا ترتيب
التسوية على الاستواء بكلمة الفاء في قوله تعالى فسويهن وهي تقتضي تاخر التسوية عن الاستواء وتاخرها عن القصد والارادة
ظاهر بخلاف تاخرها عن الاستيلاء والتملك فان الاستيلاء على الشيء يقتضي سبق وجود المستولى عليه والفاء يقتضي تاخر
وجوده فيتنافيان قوله والمراد بالسماء هذه الاجرام العلوية ان اريد بالارض الغبرا والمراد بها جهات العلو ان اريد بالارض

جهة السفل فان قيل كيف يصح ان يراد بها جهات العلو والسفل ولا تحدد الجهات علوا وسفلا الا بعد خلق السماء والارض قلنا
نعم وليس المراد بجهتي العلو والسفل الجهتين المتحدد بين خلق الارض وتسوية السماء بل المراد بهما ما سمي الآن بجهتي علو وسفل
فكانه قيل خلق لكم ما في جهة السفل الآن ثم استوى الى ما في جهة العلو الآن ويحتمل ان يكون اثبات جهتي العلو والسفل قبل
خلق الارض والسماء مبنيا على الغرض والتقدير كما ان اثبات يومين واربعة ستة مبني على ذلك قال تعالى قل ائنكم لتكفرون
بالذي خلق الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها
اقواتها في اربعة ايام سواء للسائلين وقال عز من قائل الله الذي خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام واليوم
عبارة عن المقدار الذي بين طلوع الشمس الى غروبها ولا شمس ح ولا يوم فوجب المصير الى التقدير قال النحرير التفتازاني
اثبات الجهات العلوية والسفلية والايام الستة او الاربعة قبل خلق السماء والارض مبني على التقدير والتمثيل وقال المولى
المعروف بخسرو ولا حاجة اليه في الجهتين لان المراد بهما ما يسمى الآن بالعلو والسفل فكانه قيل خلق لكم ما في جهة السفل
الآن ثم استوى الى ما في جهة العلو نعم يحتاج اليه في الايام الستة والاربعة لان اليوم زمان طلوع الشمس ولا شمس ح فيصار
الى التقدير قوله وثم لعله لتفاوت ما بين الخلقين لما دل قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء على ان خلق
الارض وخلق كل ما فيها مقدم على خلق السماء والظاهر ان خلق الاشياء في الارض لا يمكن الا اذا كانت مدحوة فهذه الاية تقتضي
تقدم كونها مدحوة على خلق السماء وهذه الاية يوافقها قوله تعالى في سورة حم السجدة قل ائنكم لتكفرون بالذي خلق
الارض في يومين وتجعلون له اندادا ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها وبارك فيها وقدر فيها اقواتها في
اربعة ايام سواء للسائلين ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين
فقضيهن سبع سموات في يومين فهي توافق الاولى في الدلالة على ان خلق الارض ودحوها متقدما على خلق السماء
فهاتان الايتان تناقضهما ظاهر قوله تعالى في سورة النازعات ءانتم اشد خلقا ام السماء بنيها رفع سمكها فسويها
واغطش ليلها واخرج ضحاها والارض بعد ذلك دحيها فانه يدل على ان الله تعالى بنى السماء ورفع سمكها فسويها
واظلم ليلها وانور شمسها ثم بعد ذلك دحى الارض وهذا المعنى خلاف ما دل عليه الايتان الاوليان اشار المص الى وجه
التلفيق بينها بان اختار ان الله تعالى خلق السماء اولا ثم الارض وقول قول قتادة والسدي استدلالا بقوله تعالى
والارض بعد ذلك دحيها وهذا اعجب في القدرة لانها اظهار السقف قبل وضع الاساس ودفع المناقضة التي بينه وبين
الايتين السابقتين بان التناقض انما يلزم ان لو حمل ثم في قوله ثم استوى الى السماء على التراخي في الزمان وليس كذلك بل هو
مستعار للتراخي في الرتبة بان شبه التراخي في الرتبة بالتراخي في الزمان من حيث ان كل واحد منهما بعيد عن صاحبه ثم عبر عن
المشبه بما وضع للمشبه به والمراد بالتراخي في الرتبة ان يكون مدخول ثم اعلا مرتبة بالنسبة الى ما قبله كما في قوله تعالى
ثم كان من الذين امنوا فان اسم كان ضمير يرجع الى فاعل فلا اقتحم العقبة وهو الكافر اي ما شكر الله تعالى بالاعمال الصالحة
من فك الرقبة والاطعام ثم الايمان ثم ههنا للتراخي في الرتبة والا فالايمان لا بد ان يكون مقدما على الاعمال الصالحة
ليعتد بها الا ان الايمان لما كان نعمة مطلقة غير مشروط بشيء من الاعمال بخلاف الاعمال فانها مشروطة بالايمان في كونها
متصدا بها وكذا خلق السماء مع تقدمه في الوجود متراخ في الرتبة بالنسبة الى خلق الارض وقيل كلمة ثم لترتيب الاخبار
عنه لا لترتيب الوجود كما في قوله تعالى خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون قوله الا ان يستانف بدحيها استئناء من قوله
فانه يدل على تاخر دحو الارض ومقدر احال من الخطاب المستتر في تستانف وكل واحد من قوله تعرف وتدبر امر للحاضر وقوله
بعد ذلك ظرف لقوله تعرف وتدبر لا لقوله دحيها والاظهر ان يقال تعرفوا الارض وتدبروا امرها بصيغة الجمع ليناسب
ضمير الجمع في قوله ءانتم اشد خلقا وكلمة ذلك اشارة الى معنى الفعل المستفاد من همزة الاستفهام في قوله ءانتم لا الى البناء
ورفع السمك والتسوية واظلام الليل وابراز الشمس المدلول عليها بالافعال المذكورة فكانه قيل تعرفوا وتفكروا ان اعادة
خلقكم اشد ام السماء اشد استونف فقيل بناها بناء رفيعا بلا عمد مشتملا على عجايب الصنعة وكمال الحكمة فمن قدر على
ذلك فهو على اعادتكم اقدر ثم قيل وتعرفوا الارض وتدبروا امرها بعد ذلك ثم استونف فان قيل دحاها اخرج منها ماءها

ومرعيها

ومرعاها الاية فعلى هذا التاويل لا دلالة في الاية على تاخر دحو الارض وخلق ما فيها عن خلق السماء حتى يناقض قوله ثم استوى
الى السماء والمص لم يرض بهذا التاويل وجعل الاستيناف المبني على تقدير فعل غير مفسر بقوله دحاها وجعل ذلك اشارة
الى مدلول ذلك الفعل المقدر وجعل بعد ظرفا له خلاف الظاهر بناء على ان الظاهر ان يكون قوله والارض بعد ذلك دحاها
من باب ما اضمر عامله على شريطة التفسير وان يكون بعد ظرفا لدحاها ويكون اشارة الى البناء ورفع السمك وفي التيسير
وقال ابن عباس ومجاهد رض خلق الارض اولا ثم السماء بدليل قوله ثم استوى في الايتين واما قوله والارض بعد ذلك دحاها
فمعناه مع ذلك كما في قوله تعالى بئس الاسم الفسوق بعد الايمان اي ولانه انما يدل على تاخر دحو الارض وبسطها وهو
لا ينافي تقدم خلق نفس الارض على خلق السماء كما يدل عليه ايات الباقية فنقول انه تعالى خلق الارض ثم السموات ثم
بسط الارضين وهو اقرب للحكمة وهي تمهيد الاساس ثم رفع البناء ثم بسط الاساس وقال ابن عباس رض اول ما خلق الله
جوهرة طولها وعرضها مسيرة الف سنة في مسيرة عشرة الاف سنة فنظر الله تعالى اليها بالهيبة فذابت واضطربت ثم
ثار منها دخان فارتفع واجتمع زبد فقام فوق الماء فجعل الزبد ارضا والدخان سماء قالوا فالسماء من دخان خلقت و
بريح ارتفعت وباشارة تفرقت وبلا عمد قامت وبنفخة انكسرت انتهى كلامه واختاره صاحب الكشاف حيث قال هذه الاية
لا تناقض قوله تعالى والارض بعد ذلك دحيها لان جرم الارض تقدم خلقه خلق السموات واما دحوها فمتأخر وايد بما
روي عن الحسن البصري انه قال خلق الله الارض في موضع بيت المقدس كهيئة الفهر عليها دخان ملتزق بها ثم اصعد
الدخان وخلق منه السموات وامسك الفهر في موضعه وبسط منه الارض فذلك قوله تعالى كانتا رتقا ففتقناهما وهو الالتزاق
قال الامام وهذا التوجيه مشكل لان قوله تعالى خلق لكم ما في الارض جميعا ثم استوى الى السماء يدل على ان خلق الارض وخلق
كل ما فيها مقدم على خلق السماء لان خلق الاشياء في الارض لا يمكن الا اذا كانت مدحوة لهذه الاية كما تقتضي تقدم خلق
ما في الارض على خلق السماء تقتضي ايضا تقدم خلق نفسها وتقدم كونها مدحوة على خلق السماء وح يتحقق التناقض
فلذلك لم يتعرض المص لما في الكشاف ويمكن ان يجاب عما اورده الامام بان يقال خلق ما في الارض انما يستلزم كونها مدحوة
ان لو كان خلق ما في الارض بمعنى ايجاده مفصلا وليس بلازم لجواز ان يكون الخلق بمعنى التقدير الذي هو مبدأ التفاصيل
في الخصوصيات فالمعنى قدر لكم ما في الارض جميعا ثم خلق السموات السبع وسويهن ولا محذور في ان يخلق الله تعالى
الارض اولا على هيئة الفهر ويقدر فيها اجمالا جميع ما ينتفع به الانسان من الرواسي والاقوات وغيرها ثم يخلق السموات
ثم يبسط الارض ويمدها للسكنى وان يخلق فيها على التفصيل ما قدره اجمالا والله اعلم بحقيقة الحال قوله عدلهن وخلقهن
مصونة عن العوج والفطور فسمى التسوية بالتعديل والتقويم المستلزم للاعتدال والاستقامة الا ان بناء التفصيل لما
اوهم ان يكون تعلق الفعل بمفعول بطريق تغييره من ضد ذلك الفعل اليه كتسويته فانه يوهم ان يكون المعنى ازالة عوجها
وتغيير حالها الى الاعتدال والاستواء دفع ذلك حيث فسر بما حاصله ليس ازالة للعوج بل اوجدهن مستوية سالمة عن
الخلل كالعوج والفطور والامت قال تعالى في حق ادم عليه السلام فاذا سويته ونفخت فيه من روحي اي فاذا خلقته واوجدته
مستويا سالما عن العيب والخلل واتممت خلقه ويقال ضيق فم الركية ووسع الدار وقصر الثوب بمعنى اوجدها كذلك
والعوج بفتحتين مصدر عوج الشيء بكسر الواو فهو اعوج والاسم العوج بكسر العين وفتح الواو وقال ابن السكيت وكل ما
ينتصب كالحائط والعود قيل فيه عوج بالفتح والعوج بالكسر ما كان في الارض او دين او معاش يقال في دينه عوج كذا في الصحاح
قال المص في تفسير سورة الملك الفطور الشقوق والمراد الخلل من فطره اذا شقه قوله وهن تفسير السماء ان فسر بالاجرام
لانه جمع اي جمع سماءة او سماوة كجرادة ثم جرادات وسماءة اصلها سماوة ابدلت واوها همزة لوقوعها طرفا بعد الف زائدة
كما في كساء ورداء وكذا اصل سماء سماو وهي في الاصل كل ما علاك من السقف ونحوه مشتقة من السمو وهو الارتفاع ويجوز
ان يقال سماوة من غير ابدال الواو همزة لخروجها عن التطرف بسبب التاء قوله او هو في معنى الجمع من حيث كونه اسم جنس وعلى
التقديرين يصح اطلاقه على الاجرام المتعددة وصاحب الكشاف جعل كون السماء جمعا او في معنى الجمع علة لصحة رجوع
ضمير سواهن الى السماء فاعترض عليه بان الجمعية لم تثبت وان الجنسية ليست بكافية في رجوع ضمير جمع المؤنث اليه

وجعله المص علة لصحة تفسيره بالاجرام المتعددة لئلا يرد عليه ما يرد على تقدير الكشاف فلله دره لقد حقق وتعمق
قوله والابهم يفسره ما بعده يعني ان الارض في قوله تعالى خلق ما في الارض ان اريد به الغبراء كما هو الظاهر يراد بالسماء الاجرام
العالية فيصح ارجاع ضمير الجمع في قوله فسويهن اليها وان اريد بالارض جهة السفل يراد بالسماء ايضا الجهات العلوية
بمقتضى المقابلة فحينئذ لا يكون ضمير هن راجعا الى السماء وان صح ضمير جمع المؤنث اليها بناء على ان معناها جهات العلو
وهي جمع مؤنث لانه لو رجع الضمير الى جهات العلو كان المعنى فسوى جهات العلو كاينة سبع سموات الا ان يقال كان
الاصل فسوى هن سبع سموات ثم حذف الجار واوصل الفعل اتساعا كما في قوله واختار موسى قومه فاذا لم يكن الضمير
راجعا الى ما قبله تعين كونه مبهما مفسرا بما بعده كما في ربه رجلا وربهن نساء وقيل عليه ان تفسير الضمير بما بعده ليس
بقياسي فان النحاة حصروا المواضع التي يفسر الضمير فيها بما بعده في سبع مواضع ضمير الشان والمجرور برب والمرفوع
بنعم وبئس وما يجري مجراهما وباول المتنازعين اذا اعمل الثاني ونحوهما وهذا الموضع ليس منها فكيف يصح ارجاعه الى ما
بعده وتفسيره به واجيب بمنع كونه مقصورا على السماع بحيث لا يجري فيه القياس فان صاحب الكشاف وغيره قالوا في
قوله تعالى فان كن نساء وان كانت واحدة وفي غيرهما ان ضمير كن وكانت يجوز ان يكون مبهما وقال النحرير التفتازاني
ولم يجعل ضمير فسويهن عايدا الى السماء باعتبار كونها عبارة عن الجهات بل جعله مبهما مفسرا بسبع سموات مثل ربه رجلا
ونعم رجلا او يا لها قصة ويا له مراما وويلها زوجة وذلك لانه كثير شايع في كلامهم مع ان فيه من التفخيم والتشويق
والابهام ثم التفسير والتمكين في النفس ما لا يخفى ولهذا جعل صاحب الكشاف هذا الوجه وجها عربيا معمولا عليه دون
ان يجعل الضمير للسماء لكونها جمعا او جنسا في معنى الجمع فان الجمعية لم تثبت والجنسية لم تكن كافية في عود ضمير جمع المؤنث
اليه مع فوات ما في الابهام ثم التفسير انتهى وقال الامام وفائدة ابهام الضمير وتفسيره بما بعده ان المبهم اذا بين كان
افخم واعظم من ان يبين اولا لانه اذا ابهم تشوقت النفس الى الاطلاع عليه وفي البيان بعد ذلك شفاء لها بعد التشوق
قوله سبع سموات بدلا وتفسير البدلية على تقدير ان يكون ضمير هن راجعا الى السماء بمعنى الاجرام العالية والتفسير على
تقدير ان يكون الضمير مبهما مفسرا بما بعده قال الطيبي اذا رجع الضمير الى السماء كان سبع سموات حالا اي فسويهن كاينة
سبع سموات مقدرة على انها حال موطئة نحو انا انزلناه قرانا عربيا واذا كان الضمير مبهما كان سبع سموات نصبا على التميز و
التفسير نحو ربه رجلا ثم قال نص الكشاف على هذين النصبين في سورة حم السجدة وقيل سوى ههنا بمعنى صير فيتعدى الى
مفعولين فيكون سبع سموات مفعولا ثانيا ولم يتعرض المص لاحتمال كونه حالا لكونه بعيدا من وجهين احدهما انه حال مقدرة وهو
خلاف الاصل والثاني انها مؤولة بالمشتق وهو خلاف الاصل ايضا فلا احتمال كونه مفعولا ثانيا بناء على انه لم يثبت مجي سوى
بمعنى صير واعلم ان اصحاب الارصاد وارباب الهيئة زعموا ان الافلاك تسعة الفلك الاقرب الينا فلك القمر وفوقه فلك عطارد
ثم فلك الزهرة ثم فلك الشمس ثم فلك المريخ ثم فلك المشتري ثم فلك زحل فهذه الافلاك السبع افلاك الكواكب الثابتة واما
الفلك التاسع فهو الفلك الاعظم وهو الذي لا يتحرك كل يوم وليلة دورة بالتقريب وهذان الفلكان يسميان في لسان الشرع
بالعرش والكرسي وفي لسان الحكماء بالفلك الاطلس وفلك الثوابت لعدم كواكب الاول وعدم حركة كواكب الثاني وما ذكروه
في اثبات هذه الافلاك من الحجج مشكوك فيه بوجوه فلا يحكم بصحته فانه لا سبيل للعقول البشرية الى ادراك حقيقة الحال والاحاطة
بعددها وبتفاصيل احوالها الا العلم فاطرها وخالقها فوجب الاقتصار فيما يؤدي الى علمها على الدلايل السمعية قوله وان صح
اي وان صح ما ذكروه من الدلايل العقلية وما تدل هي عليه من كون الافلاك تسعة فليس في الاية نفي الزايد قال الامام فان
قال قايل فهل يدل التنصيص على سبع سموات على نفي العدد الزايد قلنا الحق ان تخصيص العدد بالذكر لا يدل على نفي الزايد ولعل
هذا هو مبني ما ذكره ابو البقا وابو محمد مكي من ان سبع سموات منصوب على انه مفعول به لسوى والاصل فسوى منهن سبع
سموات حذف حرف الجر من هن واوصل اليه سوى كما في قوله واختار موسى قومه اي من قومه وعلى تقدير كونه بدلا يكون من
قبيل بدل البعض من الكل والظاهر الذي يتبادر اليه الذوق السليم ان التنصيص على العدد الخاص نفي لما زاد عليه والا لم يكن
للتنصيص عليه فايدة قوله مع انه ان ضم اليه العرش والكرسي لم يبق خلاف اي في كون الاجرام العالية تسعة الا ان المراد بالسمو

ايما ذكر

ايما ذكر في القران هي الافلاك التي هي غير العرش والكرسي بدلالة تخصيصها بهذين الاسمين ودلالة التنصيص على طيها وانشقاقها
وانفطارها مع بقائهما بحالهما لبقاء الجنة التي بينهما قوله فيه تعليل يعني ان هذا الكلام يتضمن ثلاث فوايد الفايدة الاولى
انه تعليل لما ذكر قبله من خلقهن مستوية معتدلة لا تفاوت فيها ولا فطور ولا امت ولا انخفاض وخلق ما في الارض على حسب
حاجات اهلها ومنافعهم ومصالحهم والثانية الاستدلال بما ذكر قبله على علمه بتفاصيل الاشياء كلياتها وجزئياتها فان
من كان خالقا للارض وما فيها السموات وما فيها من العجايب والغرايب لا بد وان يكون عالما بما فعله وظهر بهذا ان استدلال
المتكلمين علمه تعالى بالجزئيات بان قالوا انه تعالى فاعل لهذه الاجسام على سبيل الاتقان والاحكام وكل فاعل على هذا
الوجه لا بد ان يكون عالما بما فعله على سبيل التفصيل حق مطابق للقران والثالثة ازالة ما يختلج في صدورهم من استبعاد حشر
الاجساد قوله تبددت اي تفرقت وتفتتت اي تكسرت واتصال الاجزاء بما يشاكلها كاتصال الاجزاء النارية بالنار والهوائية
بالهواء والمائية بالماء والارضية بالارض وقوله كيف يجمع خبر ان مسلوبا عنه معنى الاستفهام اي الجمع اليه اجزاء كل بدن
بعد ما تفتتت وقوله فيعاد معطوف قوله على قوله يجمع والضمير المستتر في فيعاد راجع الى بدن وضمير منها راجع الى اجزاء كل
بدن قوله على ثلاث مقدمات الاولى ان اجزاء البدن قابلة للجمع والحيوة والثانية انه تعالى عالم بها وبمواقعها والثالثة انه تعالى
قادر على جمعها واحيائها وقد تبين المص وجه اثباتها بما لا مزيد عليها شكر الله تعالى سعيه قوله وسكن نافع اي في رواية قالون
عنه اعلم انه يجوز تسكين الهاء من هو وهي اذا وقعت بعد الواو والفاء او لام الابتداء او ثم نحو فهي كالحجارة لهو الغني لهي
الحيوان ثم هو يوم القيمة من المقبوحين تشبيها لهو الذي انضم اليه احد الاحرف المذكورة بعضد وهي بكتف فكما يجوز تسكين
عين عضد وكتف يجوز تسكين هاء هو بعد الاحرف المذكورة اجراء للمنفصل مجرى المتصل لكثرة دورها معها قوله تعداد
نعمة ثالثة كانه قيل كيف تكفرون بالله وقد خلقكم وخلق الاشيا لكم وانعم على ابيكم بما ذكر في القصة من النعم وتعظيم الاب
وتكريمه نعمة نعم جميع فروعه تستدعي شكرهم وانقيادهم لمن انعم لها قوله واذ ظرف وضع لزمان نسبة ماضية وقع فيه اخرى
اي نسبة المسند الى المسند اليه سواء كانت تلك النسبة مضمون جملة اسمية او فعلية فان اذ يجوز اضافتها الى كلتا الجملتين
اذ ليس فيها معنى الشرط كما في اذا فان اذا لتضمنها معنى المجازاة لا يضاف الا الى الفعلية على الاصح فاذ ظرف زمان ماض
وان جاء مع الفعل المستقبل كقوله واذ يمكر بك الذين كفروا ليريد واذ مكروا واذا ظرف زمان مستقبل وان جاء مع الماضي لفظا
نحو اذا جيتني اكرمتك فانها تقلب الماضي الى المستقبل وهذا هو الغالب في استعمالها فاذا قلنا اذ قام زيد قمت كانت نسبتان
ماضيتان وقد دلت كلمة اذا على زمانها والنسبة الاولى نسبة القيام الى زيد والنسبة الاخرى هي نسبة القيام الى نفسك
فهي من حيث المعنى بمنزلة قولك لما قام زيد قمت ونحوه قوله تعالى فقد نصره الله اذ اخرجه الذين كفروا وقس على هذا حال
كلمة اذا الا ان النسبتان هنا مستقبلتان كما في قولك ان قام زيد قمت قوله ولذلك اي ولكون وضعها لزمان نسبة حكمية
تتضمنها الجملة تجب اضافتها الى الجملة وذكر في المفصل انهما مضافتان ابدا الى الجمل الا ان اذ تضاف الى كلتا الجملتين واختها
لا تضاف الا الى الجملة الفعلية تقول جيت اذ زيد قايم واذ قام زيد وتقول جيت اذا قام زيد واذا يقوم زيد قوله كحيث في
المكان اي كما ان حيث يجب اضافته الى الجملة وهو ظرف مكان وانما لزم اضافته اليها من حيث ان وضعه لمكان نسبة وتلك
النسبة لا تحصل الا بالجملة قوله وبنيا بتشبيههما بالموصولات في احتياجهما الى جملة تليهما وتبين ما وقع فيهما من النسبة
قوله ومحلها النصب بالظرفية ابدا هذا مذهب فان بعض اهل العربية لم يجعلها لازمة الظرفية وفي الحواشي القطبية ولا يسبق
الى وهمك ان اذ واذا يلزمان الظرفية بل يجيئان اسمين غير ظرفين حتى يجوزون وقوعهما مبتدايين فيقولون اذا اتيتك اذا
اتاك زيد اي وقت اتياني اليك وقت اتيان زيد اليك وكذا الكلام في اذ فهما مرفوعا المحل في مثل هذا الموضع وقد يقعان
منصوبتين على انهما مفعول بهما كما في قوله عليه الصلوة والسلام لعايشة رض اني لاعلم اذا كنت عني راضية واذا كنت عني غضبى
قالت قلت ومن اين تعرف ذلك فقال عليه الصلوة والسلام اما اذا كنت عني راضية فانك تقولين لا ورب محمد واذا كنت
عني غضبى قلت لا ورب ابرهيم قلت اجل والله ما اهجر الا اسمك فان اذا ههنا منصوب المحل على انه مفعول به لاعلم وقد
يقع اذ مجرور المحل نحو يومئذ وبعد اذ نجانا الله ولم يعتد المص بقول هذا البعض واول المواضع التي يظن كونهما فيها غير

ظرف يحمل الكلام على التقدير فتقدير الحديث لاعلم غضبات على ورضاك عنى اذا كنت الى اخره ووقوعهما مرفوعين او مفعولا بهما
لم يرد فى كلام من يعتد به فلابد من المصير الى التاويل وتاويل قوله تعالى بعد اذ نجانا الله منها بعد ما حدث وقت تنجيته ايانا
وكذا قوله واذكروا اذ كنتم قليلا فكثركم تاويله واذكروا الحادث وقت كونكم قليلا وكذا هذه الاية اى كان اذ فيها منصوبة
فلكثركم مقدرة يكون تاويلها اذكر الحادث وقت قولك ربك وقوله واذكر اخا عاد اذ انذر قومه بالاحقاف فى تاويل
اذكر امر اخى عاد الحادث وقت انذر قومه واذكر حادثة اخى عاد اذ انذر وقوله اذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه فى تاويل اذكر حادثة
وقت ندائه وقس عليه امثاله قوله فانهما من الظروف الغير المتصرفة اى لا يستعملان الا ظرفين ولا يتصرف فيهما بان يجعلا تارة مرفوعين
وتارة مجرورين او منصوبين على ان يكونا مفعولا بهما فهما ليسا مثل الوقت واليوم والليل مما ليس بلازم للظرفية من اسماء الزمان
فان امثال ذلك كما يجعل منصوبا على الظرفية يكون مرفوعا ايضا نحو يومنا طيب وليلتنا باردة والفرق ان اذ واذا لما كانا
موضوعين لزمان النسبة كانت الظرفية لازمة لهما بخلاف نحو الوقت واليوم فانه موضوع لمطلق الزمان او لجزء معين منه
مع قطع النظر عن وقوع ما فيه فلا تكون الظرفية معتبرة فيه بحسب الوضع وانما حصلت باستعمال المتكلم فقوله فانهما من الظروف
الغير المنصرفة علة للزوم ظرفيتها المستفاد من قوله محلهما النصب على الظرفية ابدا وقوله لما ذكرناه اشارة الى ما مر من ان اذ واذا
ظرفان موضوعان لزمان نسبة مخصوصة وفى اللباب واذ لا يتصرف الا باضافة الزمان اليه نحو يومئذ وحينئذ ولا يكون
مفعولا به وان قال اكثر المعربين فانهم يقدرون اذكر وقت كذا ولا ظرف مكان ولا زائدا ولا حرفا للتعليل ولا للمفاجأة
خلافا لمن زعم ذلك وقد تحذف الجملة المضاف هو اليها للعلم ويعوض منها تنوين كقوله تعالى وانتم حينئذ تنظرون وليس
كسره والحالة هذه كسر اعراب ولا تنوينه تنوين ظرف خلافا للاخفش بل الكسر لالتقاء الساكنين والتنوين للعوض بدليل
وجود الكسر وعدم الاضافة فيما قال الشاعر نهيتك عن طلابك ام عمرو بعاقبة وانت اذ صحيح وللاخفش ان يقول اصله
وانت حينئذ فلما حذف المضاف بقى المضاف اليه على حاله ولم يقم مقامه قوله واما قوله تعالى واذكر اخا عاد الى اخره جواب
ما يقال كيف يصح الحكم عليهما بان محلهما النصب على الظرفية ابدا مع ان اذ فى هذه الاية ونحوه وهو مثل قوله تعالى واذكر
عبدنا ايوب اذ نادى ربه لا يجوز ان يكون ظرفا للفعل المذكور وهو اذكر اذ ليس زمان الذكر زمان الانذار ولا زمان
نداء ربه بل هو بدل من المفعول به فيكون مفعولا به وتقرير الجواب ظاهر فان قيل قوله تحذف الحادث واقيم الظرف مقامه
ينافى مقصود المجيب من حيث ان قيام اذ مقام المفعول به يدل على كونه مفعولا به فانه اذا قيل الظرف المستقر فى مثل زيد
فى الدار اقيم مقام العامل بعد حذفه كان معناه انه خبر كعامله سمى باسمه بعد حذفه واعرب باعرابه والمقصود كونه
ظرفا منصوبا بالحادث المقدر قلنا المراد منه جعله علامة المحذوف ودليلا عليه لا جعله معربا باعرابه وتسميته باسمه
فلا محذور قوله وعامله فى الاية قالوا كما هو الظاهر المستغنى عن التاويل والمعنى قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها وقت
قول الله عز وجل لهم انى جاعل فى الارض خليفة اذ ليس منصوبا بقال بعده لان المضاف اليه لا يعمل فى المضاف لئلا يعمل فى المضاف
قال النحرير التفتازانى فى الاحسان على تقدير ان يكون اذ منصوبا باذكر المضمر ان يجعل هذا الامر معطوفا على محذوف اى
اشكر النعمة فى خلق الارض والسماء واذكر وقت كذا او واذكر الحادث وقت كذا واما على تقدير انتصابه بقالوا وهو ظرف
والجملة بما فيها عطف على ما قبلها عطف القصة على القصة من غير التفات الى ما فيها من الجمل انشاء او اخبارا هذا كلامه
مع بعض زيادة منى والظاهر انه اراد بالقصة المعطوف عليها قوله تعالى كيف تكفرون بالله الى قوله فسويهن سبع سموات
واراد بالقصة المعطوفة قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة الى قوله وما كنتم تكتمون وقيل على تقدير كونه معمولا لاذكر تكون
هذه الجملة الامرية معطوفة على قوله تعالى وبشر الذين امنوا ويكون قوله تعالى ان الله لا يستحيى ان يضرب مثلا الى اخره جملة
اعتراضية ولا يخفى ان جعل الكلام الطويل جملة معترضة وجعل كلام طويل اخر متخللا بين هذا الكلام الطويل والجملة الامرية
التى قبله من تتمة تلك الجملة بعيد عن الفهم لا ينساق اليه العقل الا بتكلف وان قدر اذكر يكون قوله اتجعل فيها الاية جملة
استئنافية قوله لانه جاء معمولا له صريحا فى القران كثيرا بيان للقرينة المعينة لتقدير اذكر حتى لا يرد على القول بتقديره انه
تقديره بتقدير بغير قرينة وذلك لا يجوز كانه قيل والذى يدل على تعين اذكر لكونه ناصبا الكلمة اذ كثرة مجىء تلك الكلمة

في الكريم

فى الكريم معمولة له او لما يلاقيه فى الاشتقاق كما فى الايات المتقدمة وفى قوله تعالى ذكر رحمة ربك عبده زكريا اذ نادى ربه
فان المعنى والله اعلم هذا المتلو ان ذكر ربك لرحمته عبده زكريا وقت ندائه ربه بناء على ان الذكر مصدر مضاف الى مفعوله
وكثرة وقوعها معمولة له تصلح قرينة لتقديره قال الامام اضمر اذكر لان الله تعالى قد كشف ذلك فى كثير من المواضع والقران
كله كالكلمة الواحدة ولا يبعد ان يكون المواضع التى صرح فيها لفظ اذكر نزلت قبل هذه السورة فلا جرم ترك ذلك ههنا
اكتفاء بذلك المصرح انتهى والظاهر ان مراد المص بمجيء اذ معمولا لاذكر صريحا كونه معمولا له بحسب الظاهر لانه فى الحقيقة
معمول الحادثة القدرة المعمولة لاذكر كما صرح به انفا قوله او مضمر معطوف على قالوا او على اذكر والقول باضمار شيء مبنى
على امرين احدهما صلاحية المقام لاضماره والثانى ان يكون هناك قرينة دالة على خصوصيته وكلا الامرين محققان
بالنسبة الى اضمار كل واحد من اذكر ومثل بدا خلقكم اما تحقق الامر الاول فظاهر لان المقام يصلح لتقدير كل واحد منهما
وكذا تحقق الامر الثانى فان كثرة وقوع اذ اذكر عاملا فى اذ قرينة دالة على اضمار خصوصيته وان الاية المتقدمة الناطقة
بانه تعالى خلق ما فى الارض جميعا للناس ثم استوى سبع سموات قرينة دالة على اضمار مثل وبدا خلقكم فقوله دل عليه مضمون
المتقدمة صفة مخصصة للعامل المضمر خصصه به ليظهر كون هذا الاحتمال قسيما لاحتمال ان يكون العامل اذكر المضمر وفى
الحواشى السعدية اذ نصب باضمار اذكر بقرينة المقام حيث لم يذكر له عامل ولم يناسب للاضمار شيء سوى ذلك مع كثرة استعماله
معه واورد عليه ان قوله لم يذكر له عامل بخلاف قول صاحب الكشاف ويجوز ان ينتصب بقالوا وقوله ولم يناسب للاضمار
شيء سوى ذلك يرده قول المص او عامله المضمر دل عليه مضمون الاية المتقدمة مثل وبدا خلقكم لظهور انه مناسب بل
انسب منه قوله وعلى هذا الى اخره اى على تقدير اضمار مثل بدا خلقكم تكون جملة قوله تعالى واذ قال ربك معطوفة على قوله
خلق لكم وهو صلة الذى فيكون ما عطف عليه ايضا داخلا فى حكم الصلة كانه قيل هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا
وبدا خلقكم ايها الناس اذ قال ربك يا محمد ولا يخفى ما فيه من البعد لان قوله وبدا خلقكم لما كان عاملا فى الظرف
كان جملة العامل مع معموله كلاما واحدا والمخاطب بقوله وبدا خلقكم غير المخاطب فى قوله اذ قال ربك وصرف الخطاب
عن مخاطب الى اخر فى كلام واحد بعيد فلذلك قال الفاضل المفتازانى ولم يناسب للاضمار عامل سوى ما ذكر قوله
وعن معمر هو بفتح الميم وسكون العين المهملة اسم فاضل من افاضل اهل التفسير والحديث وهو شيخ الامامين البخارى
ومسلم كذا فى تكلمة نكتة المولى خسرو وروى عنه ان كلمة اذ ههنا زائدة والجملة ليست ظرفية بل هى فعلية معطوفة على الاسمية
قبلها وهى قوله تعالى هو الذى خلق لكم ما فى الارض والمناسبة بين الجملتين كونهما لتعداد النعمة وبيانها ويحتمل ان يكون
من عطف القصة على القصة فلا يطلب فيه تناسب الجملتين بل يطلب التناسب بين الغرضين اللذين سيقت الجملتان لاجلهما
وانكر الزجاج وغيره القول بزيادته وقالوا ان الحرف اذا افاد معنى صحيحا لم يجز الغاؤه وقال الراغب وقال ابى عبيدة
ان اذ فى امثال هذه المواضع زائدة فانه تقصير منه فى النظر وقد حر ان ما جعل صلة ومزيدا من الفاظ القران لا يخلو عن نكتة
البتة قوله والملائكة جمع ملاك فان الاصل والقياس فى من كل ان يجمع على مفاعل نحو مطلع ومطالع ولو كان جمع ملك بفتح
الميم واللام لكان جمعه على فعائل شاذا فان فعيلا لا يجمع على فعائل بل يجمع على فعال وافعل كجبال واجبل فى جمع جبل
وعلى فعالة وافعال كحجارة واحجار فى جمع حجر وعلى فعول وافعال وهو قليل نحو اسود واساد وقتود واقتاد فى جمع اسد
وقتد قال النضر بن شميل الاشتقاق للملك عند العرب فوزن ملك عنده فعل وجمعه على ملائكة شاذ ومن عداه اتفقوا على
ان اصل ملك ملاك وقد جاء الاصل فى قول ابى عبيدة لرجل من عبد القيس جاهلى يمدح بعض الملوك فلست بانسى ولكن
بملاك تنزل من جو السماء يصوب ثم ان المشهور ان يكون ملاك مقلوبا من مالك وهو مفعول من الالك اى ارسل فاؤه همزة
وعينه لام والالوك الرسالة وكذلك الملاكة والمالك بضم اللام فيهما قال لبيد وغلام ارسلته امه مالوك فبذلنا ما سال
وقال غيره ابلغ اياد خنوس مالكة غير الذى قد يقال ما الكذب ثم نقلت الهمزة من مالك الى مكان اللام وقدمت اللام
فقيل ملاك على وزن معفل ثم نقلت حركة الهمزة الى اللام وحذفت الهمزة تخفيفا لكثرة الاستعمال فيكون وزن ملك معلا
بحذف الفاء فلما جمع ردت الهمزة المحذوفة فقيل ملائكة على وزن مفاعلة بالقلب لان التكسير يرد الاشياء الى اصولها

وهذا القول نقله الجوهرى عن الكسائى والازهرى نقله عن الليث وابن السكيت فعلى هذا تكون الميم زائدة والهمزة اصلية
بخلاف شمائل فان الشين فيه اصلية والهمزة زائدة وتشبيه ملائك فى جمع ملاك بشمائل فى جمع شمال التشبيه فى مجرد
الهيئة والصورة من غير نظر الى زيادة واصالة وذهب بعضهم الى ان الميم فى ملاك اصلية والهمزة زائدة واختاره ابن كيسان
ويؤيده التشبيه بالشمائل فان الهمزة زائدة فيه فملاك على هذا القول مشتق بضم اللام وفتحها وتسميتهم بالملائكة لفرط
قوتهم فان جميع متصرفات م ل ك دائرة مع معنى القوة والشدة كالملك والمالك وملكت العجين شددت عجنه واملكه
ملكا بالفتح وملكت النبعة صلبها بان ترك ليصلها عليها كيلا تحرقها الشمس وملاك الدابة بضم الميم واللام قوائمها وملاك
الطريق وسطه ومعظمه ورجح ما اختاره ابن كيسان بان معنى الشدة والقوة يعم الملائكة كلهم عليهم السلام وكفاك قوله
تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون واى قوة اعظم من ذلك بخلاف الرسالة فانها لا تعم كلهم لقوله تعالى الله يصطفى من
الملائكة رسلا ومن الناس واما قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا فمخصوص جمعا بين الايتين وبالضرورة ايضا اذ لا يصح ان يكونوا
كلهم رسولا اما الى الملك فظاهر واما الى البشر فلان الرسل منهم الى محصورون اجماعا وما قيل من ان قول المص لانهم وسائط
بين الله وبين الناس اشارة الى الجواب عن الدليل الدال على ان الملائكة كلهم لا يصح ان يكونوا رسلا الى البشر بالضرورة من
حيث ان من رسل من الملائكة الى البشر محصور وبعض منهم لا كلهم وتقرير الجواب انهم ان ارادوا بالبشر الانبياء والرسل من
الملائكة اليهم محصور وبعض منهم لا كلهم لكنه لا يفيدهم ولا يضرنا وان ارادوا بهم الناس مطلقا فالحصر ممنوع كلام خفى
لان دعوى عموم الرسالة لكل الملائكة مع كثرتهم ولو بالنسبة الى الناس مطلقا فى الماضية مما يحتاجون اليه فى معاشهم ومعادهم
لحفظهم بالليل والنهار ورفع اعمالهم اليومية والليلية وتصويرهم فى الارحام وقبض ارواحهم وتدبير اسباب معاشهم
وغير ذلك من المصالح لا يخلوا عن بعد وروى الامام فى شرح كثرة الملائكة ان بنى ادم عشر الجن والجن وبنوا ادم عشر
حيوانات البر وهؤلاء كلهم عشر حيوانات البحر وكلهم عشر ملائكة الارض وكل هؤلاء عشر ملائكة السماء الدنيا وهؤلاء
كلهم عشر ملائكة السماء الثانية وعلى هذا الترتيب الى ملائكة السماء السابعة ثم الكل فى مقابلة ملائكة الكرسى نزر قليل
ثم كل هؤلاء عشر ملائكة السرادق الواحد من سرادقات العرش التى عددها ستمائة الف طوله كل سرادق وعرضه وسمكه
اذا قوبلت به السموات والارضون وما فيهما وما بينهما فانها كلها تكون شيئا يسيرا وقدرا صغيرا وما من مقدار موضع
قدم فيه الا وفيه ملك ساجد او راكع او قائم لهم زجل بالتسبيح والتقديس ثم كل هؤلاء فى مقابلة الملائكة الذين يحومون
حول العرش كالقطرة فى البحر ولا يعرف عددهم الا الله ثم قال رايت فى بعض كتب التذكير انه عليه الصلوة والسلام حين
عرج به راى ملائكة فى موضع بمنزلة شرف بعضها يمشى تجاه بعض فسال رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اين يذهبون
فقال جبريل عليه السلام لا ادرى الا انى اراهم منذ خلقت ولا ارى واحدا منهم قد رايت قبل ذلك ثم سلوا واحدا منهم
وقيل له كم لك خلقت فقال لا ادرى غير ان الله تعالى يخلق كوكبا فى كل اربعمائة الف سنة فخلق مثل ذلك الكوكب منذ
خلقنى اربعمائة الف كوكب فسبحانه من اله ما اعظم قدرته واجل كماله وقال ايضا روى البيهقى فى شعب الايمان عن ابن
عباس رض قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بناحية ومعه جبريل عليه السلام اذ شق افق السماء فاقبل جبريل
عليه السلام يتضائل ويدخل بعضه فى بعض ويدنوا من الارض فاذا ملك قد مثل بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال يا محمد ان ربك يقريك السلام ويخيرك بين ان تكون نبيا ملكا وبين ان تكون نبيا عبدا قال عليه الصلاة والسلام
فاشار جبريل عليه السلام بيده ان تواضع فعرفت انه لى ناصح فقلت عبدا نبيا فعرج ذلك الملك الى السماء فقلت يا جبريل
قد كنت اردت ان اسالك عن هذا فرايت من حالك ما شغلنى عن المسئلة فمن هذا يا جبريل فقال هذا اسرافيل خلقه يوم خلقه بين
يديه صافا قدميه لا يرفع طرفه وبين الرب وبينه سبعون نورا ما منها نور يدنو منه الا احترق بين يديه اللوح المحفوظ
فاذا اذن الله له فى شئ من السماء او من الارض ارتفع ما فى ذلك اللوح الى جبينه فينظر فيه فان كان من عملى امرنى به وان كان
من عمل ميكائيل امره به وان كان من عمل ملك الموت امره به قلت يا جبريل على اى شئ انت قال على الرياح والجنود قلت على
اى شئ ميكائيل قال على النبات قلت على اى شئ ملك الموت قال قبض الانفس وما ظننت انه هبط الا لقيام الساعة

وماكان ذلك الذى رايت منى الا خوفا من قيام الساعة قوله كشمائل فانه جمع شمال مثل ثعلب وثعالب وليس جمع شمال
لان فعالا لا يجمع على فعائل والشمال الريح التى تهب من ناحية القطب وفيها خمس لغات شمل بالتسكين وشمل بالتحريك وشمال
بالالف الساكنة وشمال بالهمزة وشامل مقلوب منه كذا فى الصحاح ومنهم من يجعل ملاكا مفعلا من مهموز العين بمعنى ارسل
فالميم ح زائدة والهمزة اصلية من غير اعتبار القلب قال صاحب الكشاف واما جعل لاك بمعنى ارسل اصلا فلم يذكر فى الصحاح
ولا فى تهذيب الازهرى ونقله الشيخ ابن الحاجب فى تصريفه فان ثبت فهو اولى من المشهور للسلامة عن القلب ويكون
مصدرا ميميا استعمل بمعنى المفعول وجعل موضع الرسالة مبالغة ثم قال قد كثر فى الاستعمال الكنى اليه بمعنى ارسلنى وقال ابن
الانبارى اصله الكنى فحولت كسرة الهمزة الى اللام واسقطت الهمزة لسكونها وسكون الكاف وعن ابى الهيثم مثله نقله الازهرى
وهذا اولى من اخذه من الالوك قوله لانهم وسائط بين الله وبين الناس من الانبياء والبشر فهم بالنسبة الى الانبياء عليهم
السلام رسل حقيقة ارسلوا اليهم لتبليغ الوحى الالهى مما فيه صلاح احوال بنى ادم عليه السلام فى النشاتين وبالنسبة الى سائر
الخلق كالرسل من حيث كونهم وسائط بينهم وبين ربهم فى فيض الكمالات القدسية والمعارف الالهية عليهم ووصول سائر ما
يحتاجون اليه فى معاشهم ومعادهم اليهم وليسوا رسلا حقيقة بالنسبة الى كافة الناس بناء على ان عامة الناس لا يعرفون الملائكة
من حيث رسالتهم وتوسطهم فى حصول مقاصدهم ومعرفة المرسل اليه الرسول وجهة رسالته معتبرة فى حقيقة الرسالة وان لم
تعتبر هى فيها تكون الملائكة رسلا حقيقة بالنسبة الى كافة الناس ويحتمل ان يكون قوله فهم رسل الله تعالى او كالرسل مبنيا
على الاختلاف فى ان الرسول مطلقا هل يعتبر فيه كونه انسانا اولا فان لم يعتبر يكون الملائكة رسلا حقيقة وان اعتبر كما يدل عليه
تعريف الرسول بانه انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الشرعية تكون الملائكة كالرسل قوله فذهب اكثر المسلمين
الى انها اجسام لطيفة اى هوائية فالجسمية تستلزم التحيز فمسكنها السموات والارضون وبقيد الجسمية احترز عن القولين
الاخرين فان النفوس البشرية المفارقة لابدانها ليست باجسام عند النصارى وكذا الجواهر المجردة عند الحكماء ليست اجساما
متحيزة البتة قوله هى النفوس الفاضلة البشرية اى الخيرة الصافية من نفوس البشر قيدت بها لان نفوس المفارقة عندهم ان
كانت خيرة صافية فهى الملائكة وان كانت خبيثة كدرة فهى الشياطين قال الامام رحمه الله الملائكة على راى الفلاسفة جواهر
قائمة بانفسها ليست متحيزة البتة وانها بالماهية مخالفة لانواع النفوس الناطقة البشرية وانها اكمل قوة منها واكثر علما
وانها للنفوس البشرية جارية مجرى الشمس بالنسبة الى الاضواء ثم هذه الجواهر على قسمين منها ما هى بالنسبة الى اجرام الافلاك
والكواكب كنفوسنا الناطقة الى ابداننا واليه اشار بقوله تعالى فالمدبرات امرا ومنها ما هى اعلى شانا من تدبير اجرام الافلاك
بل هى مستغرقة فى معرفة الله تعالى ومحبته ومشتغلة فى طاعته وهذا القسم هم الملائكة المقربون ونسبتهم الى الملائكة الذين
يدبرون السموات كنسبة اولئك المدبرين الى نفوسنا الناطقة فهذان القسمان قد اتفقت الفلاسفة على اثباتها
ومنهم من اثبت اقواما اخرين الملائكة وهى الملائكة الارضية المدبرة لاحوال هذا العالم السفلى ثم ان المدبرات هذا العالم ان كانت
خيرات فهم الملائكة وان كانت شريرات فهم الشياطين قوله والمقول له الملائكة كلهم الى اخره اختلفوا فى ان المراد بالملائكة
الذين قيل لهم انى جاعل فى الارض خليفة كل الملائكة او بعضهم فروى الضحاك عن ابن عباس رض انهم هم الملائكة الذين كانوا
محاربين مع ابليس عليه اللعنة وذلك ان الله تعالى لما خلق السماء والارض وخلق الملائكة والجن فاسكن الملائكة السماء
واسكن الجن الارض فعبدوا دهرا طويلا فى الارض فظهر فيهم الحسد والبغى فاقتتلوا وافسدوا فبعث الله تعالى اليهم جندا من
الملائكة يقال لهم الجن راسهم ابليس وهم خزان الجنان اشتق لهم اسم من الجنة فهبطوا الى الارض وطردوا الجن عن وجوهها الى شعوب
الجبال وجزائر البحور واسكنوا الارض وكانوا اخف من الملائكة عبادة لان سماء الدنيا اخف عبادة من الذين فوقهم وكذلك
اهل كل سماء وهؤلاء الملائكة لما صاروا سكان الارض خفف الله تعالى عليهم العبادة فاحبوا البقاء فى الارض وكان الله تعالى
قد اعطى ابليس ملك الارض وملك السماء الدنيا وخزنة الجنان فكان يعبد الله تعالى فى الارض وتارة فى الجنة واعجب بنفسه
وتداخله الكبر فاطلع الله تعالى على ما انطوى عليه من الكبر فقال له ولجنده انى جاعل فى الارض خليفة كذا فى الوسيط وقال
الاكثرون من الصحابة والتابعين انه تعالى قال ذلك لجماعة الملائكة كلهم من غير تخصيص لان لفظ الملائكة يفيد العموم

فيكون التخصيص خلاف الاصل مع انه لا مخصص قوله فانه تعالى اسكنهم في الارض ولا اي اسكن الجن اولا وفي وجه الارض
فدمرهم اي اهلكهم وقهرهم قوله من جعل الذي له مفعولان وهو الذي يكون بمعنى صير فيدخل على المبتدا والخبر وينصبهما فيكون
خليفة هو المفعول الاول وفي الارض هو الثاني ويتعلق بمحذوف على ما هو الاصل في الخبر اذا كان ظرفا وقدم على المفعول الاول
وفي الارض هو الثاني لكونه نكرة كما في نحو في الدار رجل كانه قيل اني مصير في الزمان المستقبل خليفة كائنا في الارض قوله
ومعتمد على مسند اليه الذي هو اسم ان وهو ياء المتكلم في الي وان كان جاعل من جعل الذي بمعنى خلق يكون خليفة مفعولا
به ويكون في الارض ظرفا لغوا متعلقا بجاعل وهو الظاهر ويجوز ان يكون ظرفا مستقرا متعلقا بمحذوف على انه حال من
خليفة ثم ان كان ادم عليه السلام مخلوقا في الجنة ثم نزل الى الارض بعد ما اكل من الشجرة يكون في الارض حالا مقدرة وان
كان مخلوقا في الارض كان حالا مقارنة قوله والهاء للمبالغة في اتصاف النايب بالنيابة عن الذاهب كما في رواية وعلامة
بمعنى كثير الرواية والعلم ولم يجعل الهاء للتانيث مع ان الخليفة فعيل بمعنى الفاعل كما يدل عليه قولهم الخليفة من يخلف الذاهب
اي يجيء بعده والفعيل بمعنى الفاعل يفرق بين المذكر والمؤنث بالتاء بناء على ما سيصرح من ان المراد به ادم عليه السلام
مع قطع النظر عن ذريته بقرينة ان تعليم الاسماء كان لهم والزام الملائكة كان به فلا وجه لتانيث اللفظ ومن ثمة جمعوه
على خلفاء كما يجمع فعيل المذكر نحو كريم وكرماء وظريف وظرفاء ومن انث الكلمة نظرا الى تانيث لفظها قال في الجمع خلائف
كقبيلة وقبائل وقد ورد التنزيل بهما قال تعالى خلفاء من بعد قوم نوح وقال تعالى خلائف في الارض قوله والمراد به ادم
عليه السلام اي مع قطع النظر عن ذريته بقرينة السياق فان تعليم الاسماء كان له والزام الملائكة كان به فيكون اسناد
الافساد وسفك الدماء اليه في قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء الاية مجازيا من قبيل الاسناد الى السبب
فان ذلك من احوال ذريته المسببة عنه فلا يرد ان يقال كيف صح ان يراد به ادم عليه السلام مع ان الملائكة اسندوا اليه
ما لا يجوز ان يوصف به نبي مرسل معصوم من جميع ما يستحق به الذم والادم ثم الخليفة لكونه قائما مقام غيره لا بد له
من مخلوق منه واما هو الله تعالى ومن سكن الارض قبله من الملائكة الذين كانوا سكان الارض بعد الجن كانه قيل ايها الملائكة
اني جاعل في الارض من يخلفكم ويكون بدلا منكم ورافعكم الي او من الجن بني الجان فانه تعالى لما نفى الجن من الارض فاسكنها
ادم كان ادم خليفة لاولئك الجن الذين تقدموه وعلى الاول يكون المعنى اني جاعل في الارض خليفة مني يقوم مقامي
في الحكم بين اهل الارض واظهار احكامي ودينى ويؤيد هذا المعنى قوله تعالى لداود عليه السلام انا جعلناك خليفة في الارض
فاحكم بين الناس بالحق جعله خليفة نفسه ليحكم بين اهل الارض بالحق الذي هو حكم الله تعالى روي عن ابي ذر رض انه قال
قلت يا رسول الله انبيا كان ادم مرسلا قال نعم الحديث فان قيل لمن كان رسولا ولم يكن في الارض احد فيقال كان رسولا
الى ولده وكانوا اربعين ولدا في عشرين بطنا في كل بطن ذكر وانثى وتوالدوا حتى كثروا وانزل عليه تحريم الميتة والدم ولحم
الخنزير وعاش تسعمائة وثلاثين سنة ذكره اهل التورية وروي عن وهب ابن منبه انه عاش الف سنة قوله وسياسة
الناس اي وفي تملك امورهم بان يكونوا تحت ولايته وتحت تدبيره الجوهري ساس الرعية سياسة وسوس الرجل امور الناس
على ما لم يسم فاعله اذا ملك امرهم قوله لا لحاجة الله تعالى متعلق باستخلفهم في عمارة الارض وهو جواب عما يقال ان الخلافة
عن الغير توهم عجز الغير عن القيام بالامر بنفسه اما لغيبته او موته او مرضه او نحو ذلك وذلك لا يتصور في حقه تعالى
فما وجه الاستخلاف وتقرير الجواب ان استخلافه تعالى ليس مبنيا على العجز والاحتياج تعالى عن ذلك علوا كبيرا بل هو
مبني على قصور المستخلف عليه عن قبول فيضه تعالى بغير وسط كان من جنس ذلك المستخلف عليه والمستخلف عليه لما
احتاج في قبول فيضه تعالى الى ان يتوسط بينه وبين الفياض عن شانه خليفة من جنسه وهو نبي من الانبياء استخلف هو
عليهم لذلك لا لحاجة به تعالى الى من ينوب عنه قوله ولذلك اي ولقصور المستخلف عليه عن قبول فيضه تعالى بالذات و
بواسطة من هو خلاف جنسه لم يستنبئ ملكا اي لم يجعل تعالى ملكا نبيا فان البشر لا يقدر على الاستفادة من الملك كما قال
ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا وللبسنا عليهم ما يلبسون اي لو جعلنا الرسول ملكا لمثلناه رجلا كما مثل جبريل عليه
السلام في صورة دحية فان القوة البشرية لا تقوى على رؤية الملك في صورهم وانما راهم كذلك الافراد من الانبياء عليهم

السلام

السلام بقوتهم القدسية قوله الا ترى الى اخره تنوين لانتفاء احتياجه تعالى الى من ينوب به يعني ان معاملته تعالى في افاضته الكمالات
والمعارف على خلقه انما هي بحسب استعداداتهم فمن كان مستعدا لاستفاضتها بلا وسط يفيض عليه بنفسه بلا واسطة ملك ومن
كان مستعدا لقبولها من الملك يفيض عليه بتوسط الملك ومن كان لا يقبلها الا من كان من جنسه يفيض عليه بواسطة الانبياء
فان الانبياء عليهم السلام لكون قولهم النظرية فائقة على قوى سائر الانام من حيث انهم يتمكنون بقواهم على استنباط
انوار العلوم والمعارف من المبدا الفياض ولا يتمكن غيرهم على مثله ولكون قريحتهم اي بصيرتهم مشتعلة بانوار العلوم والمعارف
من حيث انهم اعطوا مصباح البصيرة عن الكدورات بحيث يكاد زيتها الغاية صفائها يضيء ولو لم تمسسه نار من النور الالهي
ارسل اليهم الملائكة من حيث اقتدارهم على الاستفادة منهم وعدم احتياجهم الى وسط من جنس بني ادم قوله ونظير ذلك اي ونظير
احتياج المستخلف عليه وسط من جنسه لقصوره عن القبول بالذات والغرضوف والغضروف بمعنى واحد وهو ما لان من العظم
فهو لمناسبته للطرفين ياخذ من اللحم ويعطي العظم قوله او خليفة من سكن الارض قبل منصوب بالعطف على قوله خليفة الله في قوله
لانه كان خليفة الله في ارضه قوله او هو وذريته عطف على ادم اي المراد بالخليفة اما ادم وحده بقرينة افراد اللفظ وسياق الكلام
او هو وذريته جميعا بقرينة قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وتخصيص ادم عليه السلام بتعليم الاسماء له والزام
الملائكة به فلكونه اول من وجد منهم واصلا مستتبعا للاولاده قوله وافراد اللفظ الى اخره جواب عما يقال لو كان المراد به ادم وذريته
لكان المناسب ان يقال اني جاعل خلفاء او خلائف فلم افرد اللفظ واجاب عنه بثلاثة اوجه الاول ان ذرية ادم عليه السلام
وان كانوا خلفاء ممن قبلهم من سكان الارض فكان بعضهم خلفاء بعض ايضا في سكنى الارض وان المعنى على جعل ادم مع ذريته
خلفاء الارض بناء على ان الخلافة في سكنى الارض ليس لادم وحده بل له مع ذريته الا انه افرد لفظ الخليفة واريد به ادم عليه
السلام استغناء بذكر من هو الاصل عمن هو متفرع عليه ومتشعب منه كانه قيل خليفة وخلفائهم ذريته كما يقال الخلافة في
قريش والمعنى انها فيه وفي اولاده الا انه استغنى بذكره عن ذكر ما يتفرع عليه والثاني ان الخليفة اسم جنس لكونه في تاويل من
يخلف فيصلح للواحد والجماعة كما يصلح للذكر والانثى والثالث ان خليفة صفة موصوف محذوف مفرد اللفظ مجموع المعنى
والتقدير خلقا يخلفكم فيتناول ادم وذريته وقوله على تاويل من يخلفكم او خلفاء يخلفكم يشعر بان المقول لهم ملائكة الارض
وقد اختار انهم هم الملائكة كلهم لعموم اللفظ وعدم المخصص الا ان يقال مبنى كلامه ان يجعل جميع الملائكة سكان الارض نظرا
الى سكون بعضهم فيها على طريقة قولهم بنوا فلان قتلوا زيدا وانما قتله البعض منهم فيصح ان يخاطب جمع الملائكة بان يقال اني
جاعل في الارض خلقا يخلفكم في سكنى الارض بالنظر الى ان بعضهم كانوا سكان الارض قوله فائدة قوله هذا اي الحكمة والفائدة
في قوله تعالى للملائكة اني جاعل في الارض خليفة مع انه تعالى بجلاله وحكمته البالغة غني عن المشاورة اربعة امور واراد بالفائدة
الفائدة الزائدة على نفس فائدة الخبر وهي افادة المخاطب العلم بمضمون الجملة الامر الاول تعليم عباده المشاورة في امورهم قبل ان
يقدموا عليها وعرضها على ثقاتهم ونصحائهم تحريا للخير تحرزا عن الخطا والضلال والثاني تعظيم شان المجعول خليفة حيث
لقبه بالخليفة وبشر بوجوده قبل خلقه وايجاده للملائكة الذين هم سكان ملكوته بخلاف الجن والانس فانهم سكان عالم الملك
قوله ولقبه عطف على بشر والثالث اظهار فضله الراجح وكماله الغالب على ما فيه من المفاسد سوالهم وجوابه قال الفاضل المعروف
بخسرو وقوله بسؤالهم متعلق بقوله اظهار فضله يعني بسؤال الله تعالى اياهم عن الاسماء وعجزهم عن الجواب وجواب ادم عليه
السلام بعد سؤاله تعالى اياه عن تلك الاسماء ثم ذكر الامر الرابع وهو بيان ان الحكمة يقتضي ايجاد ما يكون خيره غالبا على شره فان
الضرر الخليل يحتمل للنفع الكثير والشر اليسير يغتفر للخير الكثير ثم قال وههنا وجه خامس ذكره صاحب الكشاف حيث قال
ليسالوا ذلك السوال ويجابوا بما اجيبوا به فيعرفوا حكمته تعالى في استخلافهم قبل كونهم صيانة لهم عن اعتراض الشبهة في وقت
استخلافهم ثم اقول لعل وجه ترك المصنف اياه ان الملائكة معصومون عن اعتراض الشبهة في جميع الاوقات للنصوص الدالة على
ذلك ولا وجه لصيانة المعصوم انتهى كلامه وقال الامام فان قيل ما الفائدة في ان قال الله تعالى للملائكة اني جاعل في الارض
خليفة مع انه تعالى منزه عن الحاجة الى المشورة الجواب من وجهين الاول انه تعالى علم انهم اذا اطلعوا على ذلك السر اوردوا
ذلك السؤال وكانت المصلحة تقتضي احاطتهم بذلك الجواب فعرفهم هذه الواقعة لكي يوردوا ذلك السؤال ويسمعوا ذلك الجواب

والوجه الثاني انه تعالى علم عباده المشاورة انتهى كلامه فقد وافق الامام الزمخشري في ان فائدة هذه الاخبار ان يسال
الملائكة عن الحكمة في خلق من يفسد فيها ويسفك الدماء فيجابوا باني اعلم ما لا تعلمون فانكم ان علمتم ظاهر احوالهم من الفساد
والقتل لكنهم ما علمتم باطنهم وانا اعلم ظاهرهم وباطنهم واعلم من بواطنهم اسرارا خفية وحكما بالغة تقتضي خلقهم وايجادهم
من حيث ان الخير الواقع غالبا على شرهم وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير والظاهر ان مراد المص بقوله بسؤالهم
السؤال الواقع منهم عن وجه الحكمة وبالجواب الجواب الواقع من الله تعالى كما في كلام الامامين لا سؤال الله تعالى اياهم وجواب
ادم عليه السلام ولو كان المعنى كما ذكره المولى خسرو لكان المناسب ان يقال بعجزهم عن جواب ما سال الله تعالى اياهم وجواب
ادم قوله تعجب من ان يستخلف لعمارة الارض الى اخره مبني على ان يكون المراد بخلافة ادم وحده وذريته الخلافة من الله تعالى
في عمارة الارض بالعدل والصلاح وفي سياسة الناس وتكميل نفوسهم وتنفيذ امره فيهم وقوله او يستخلف مكان اهل الطاعة
اهل المعصية مبني على ان يكون المراد بها الخلافة ممن سكن الارض قبله في سكنى الارض والاستفهام قدم اديه التعجب كما في قول
سليمان عليه السلام ما لي لا ارى الهدهد وقد يكون للانكار والاعتراض ولما كان الاعتراض على الله تعالى وانكار فعله كفرا ممتنعا
في حق الملائكة حمل الاستفهام على التعجب من كمال علم الله تعالى واحاطة حكمته بما يخفى على كل العقلاء فكانهم قالوا انا نعلم
انك لا تنعم هذه النعمة العظيمة لمن يفسد ويقتل الا لوجه دقيق وسر خفي انت مطلع عليه فما اعظم حكمتك واجل علمك قوله
بهورث تلك المفاسد اي غلبتها وقوله والغتها بمنزلة العطف التفسيري له فان الحكمة الخفية التي لاجلها استخلف من يفسد فيها
لا بد ان تكون غالبة على تلك المفاسد بحيث يكون المفاسد في جنب تلك الحكمة كالعدم ولما لم يطلعوا عليها قالوا اتجعل فيها
الاية طلبا للكشف عنها او قالوه استخبارا اي استعلاما وطلبا للجواب الذي يرشدهم الى طريق العرفان ويوصلهم الى مرتبة
الايقان ويزيل ما اختلج في صدورهم من شبهة عدم لياقة المستخلف للاستخلاف بناء على ظاهر حاله ومع تلك الشبهة لا يحصل
الاذعان والقبول ولا محذور في ايراد الاشكال طلبا للجواب وزوال الدغدغة والاضطراب واعلم ان الجمهور الاعظم من
علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب واستدلوا عليه بنصوص كثيرة ومن الحشوية من خالفهم
متمسكا بقوله تعالى حكاية عنهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فانه يقتضي
صدور الذنب عنهم حيث قال ان قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها اعتراض على الله وهو من اعظم الذنوب ومن حيث انهم طعنوا
في بني ادم بالفساد والقتل وذلك غيبة والغيبة من كبائر الذنوب ومن حيث انهم بعد ما طعنوا في بني ادم مدحوا انفسهم
بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وذلك يشبه العجب وهو من الذنوب المهلكة فالمص دفع شبهتهم بان منع كون
مقصودهم من السؤال الانكار والاعتراض على الله تعالى ووجهه بثلاثة اوجه التعجب والاستكشاف والاستخبار ومن جملة
شبهة الحشوية وزعمهم بعدهم عصمة الملائكة عن الذنب ان قول الملائكة بان بني ادم يفسدون ويسفكون الدماء قول
مستند الى ظن وتخمين غير واقع عن علم ويقين والظاهر ان تعييب الغير والطعن فيه بمجرد الظن ذنب ومعصية لقوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وقال ان الظن لا يغني من الحق شيئا وانما قالوا انه قول مستند الى الظن بناء على ان افساد بني
ادم وسفكهم الدماء غيب لا يعلمه الا الله من عنده مفاتيح الغيب فان مطلق الغيب كما مر عبارة عن الخفي الذي لا يدركه
الحس ولا يقتضيه بديهة العقل وهو قسمان قسم نصب عليه دليل فيعلمه من اتبع الدليل كوجود الصانع واتصافه بصفاته
الذاتية والفعلية وحقية البعث والحساب والجنة والنار وقسم لا دليل عليه ومنه ما اسنده الملائكة الى بني ادم من السفك
والافساد فلا يعلمه الا علام الغيوب فمن اسنده اليهم وطعنهم به فقد اتبع ظنه وهواه فالمص اجاب عن هذه الشبهة بمنع
ان ما اسنده الى بني ادم من قبيل الغيب الذي لا دليل عليه بل هو من قبيل ما نصب عليه دليل لان الملائكة لا يعلمون الغيب
ولا يتبعون الظن فتعين ان يكون قولهم اتجعل فيها الاية مستندا الى دليل قائم عندهم دل على صدور ذلك من بني ادم
وذلك الدليل اما اخبار الله تعالى اياهم بذلك كما روي عن ابن مسعود وغيره من الصحابة رضوان الله عليهم انه تعالى
لما قال للملائكة اني جاعل في الارض خليفة قالوا ربنا وما يكون من ذلك الخليفة قال تكون له ذرية يفسدون في الارض
ويتحاسدون ويقتل بعضهم بعضا فعند ذلك قالوا ربنا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء وروي عن ابن زيد انه

تعالى لما خلق النار خافت الملائكة خوفا شديدا وقالوا ربنا لم خلقت هذه النار قال لمن عصاني من خلقي ولم يكن يومئذ لله
خلق الا الملائكة ولم يكن في الارض خلق البتة فلما قال اني جاعل في الارض خليفة علموا ان المعصية تظهر منهم فقالوا ذلك
واما اطلاعهم على ما في اللوح من احوال بني ادم فان القلم الاعلى لما كتب في اللوح ما هو كائن الى يوم القيمة فلعلهم طالعوا
اللوح فعرفوا ولا يلزم ان يطالعوا جميع ما في اللوح حتى يطلعوا على ما في الاستخلاف من الحكمة فيمتنعوا عن القول المذكور واما
ما استنبطوه مما ركز في عقولهم بان يخلق الله تعالى فيهم علما ضروريا بان العصمة من خواصهم اي بان الجنس الذي عصم
كل واحد من افراده عن جميع الذنوب انما هو جنس الملائكة وان من سواهم من اجناس المخلوقين ليسوا كذلك بل قد يكون فيهم المعصوم
وغيره وهذا العلم المذكور انما يستلزم جواز صدور مطلق الذنب ممن سواهم من الاجناس لا صدور خصوص الافساد في
الارض وسفك الدماء والمطلوب هو العلم بهما بخصوصهما ووجه استنباط هذا العلم من ذلك العلم المركوز انهم لما علموا
من اختصاص العصمة بهم كون المجعول خليفة غير معصوم تاملوا في خلقته وعلموا انه مركب من هذه الاخلاط الاربعة فلا
بد ان يتحقق فيه قوتين شهوية تقتضي الى الفساد وغضبية تؤدي الى سفك الدماء فلذلك اسند وهما اليه بقولهم يفسدون
في الارض ويسفك الدماء فلولا علمهم بان العصمة من خواصهم لما تاتي لهم العلم بصدورهما عنهم واما قياسهم حال المجعول
خليفة على حال الجن الذي كانوا في الارض قبل ادم فافسدوا انواعا من الفساد قوله والسفك والسبك الى اخره يعني ان
هذه الالفاظ متقاربة المعنى لاشتمالها على الصب والصب اعم هذه الالفاظ حيث يطلق على كل واحد مما يطلق عليه سائر هذه
الالفاظ فانها تطلق على صب مخصوص بقيد كالسفح مثلا فانه صب مخصوص بكونه من الاعلا ويقال لاسفل الجبل سفح الجبل
لكونه كالمصبوب من اعلاه ويقال للزنا سفاح لكونه صبا من وراء وجه المشروع وفي الصحاح سفح الجبل اسفله حيث يسفح فيه
الماء كانه جعل السفح فيه بمعنى المسفوح فيه وفيه ايضا السفينة واحدة السفاين وهي رمال مرتفعة تستطيل على وجه
الارض وسبت الماء على وجهي اي ارسلته ارسالا من غير تفريق فاذا فرقته في الصب قلته بالشين المعجمة وشن التراب
صببته على وجه الارض صبا سهلا حتى صار كالمسناة وقال في فصل الشين المعجمة شن الماء على التراب فرقه عليه
ومنه قيل شن عليهم الغارة اذا فرقها عليهم من كل وجه والشنين قطرات الماء وماء شنيان بالضم اي متفرقة فقد
فرق بين الشن والشين ولم يتعرض المص هذه التفرقة قوله فيكون الراجع الى من سواء جعل موصولا او نكرة موصوفة محذوفا
اي يسفك الدماء فيهم فان من يحتمل ان يكون موصولا او نكرة موصوفة فعلى الاول لا محل للجملة بعدها من الاعراب وعلى
الثاني محلها النصب وعلى التقديرين لا بد للجملة بعدها من ضمير يعود اليها فان قرئ الفعل على بناء الفاعل فالعايد
مستتر فيه والا فمحذوف وهو فيهم وجمع الضمير الراجع الى الكلمة من لكونها مجموع المعنى وافراد المنوي في يفسد مع رجوعه اليها
ايضا لكونها مفرد اللفظ وقوله محذوف خبر لقوله فيكون وذكر الزمخشري ثلاث قراءات غير ما ذكره المص وهو يسفك بفتح
الياء وضم الفاء ويسفك بضم الياء وكسر الفاء من اسفك ويسفك بضم الياء وكسر الفاء المشددة للتكثير من سفك قوله
حال مقررة لجهة الاشكال اي جملة حالية تقرر وجه اشكال الملائكة وسؤالهم واصل جهة الاشكال استخلاف من تحقق فيه
ما يمنع استخلافه واذا ضم الى تلك الجهة رجحان الملائكة عليه في استحقاق الخلافة تاكيدا الاشكال المذكور وتقرر وفي
الحواشي السعدية مراد الملائكة بتقييد سؤالهم بهذه الجملة الحالية ان مجرد وجود المانع فيهم او المرجح فينا كاف في ان لا
تجعلهم مكاننا وخلائف عنا فكيف وقد اجتمع الامران وهما قوة المانع فيهم وكمال المرجح فينا واشار المص الى هذا المعنى
بقوله والمعنى استخلف عصاة الى اخره قوله والمقصود منه اي من قولهم استخلف عصاة ونحن معصومون وارادوا بما هو
متوقع منهم الافساد وسفك الدماء وقوله على الملائكة وفي الاستخلاف متعلقان بقوله رجحهم وقوله لا العجب عطف
على قوله الاستفسار اي مقصود الملائكة من القول المذكور الاستفسار عن سبب ترجيح من جعل خليفة مع اتصافهم بما يتوقع
منهم من الافساد والقتل على الملائكة المعصومين والعصمة سبب للرجحان وما يتوقع منهم سبب للمرجوحية وهذا
القول من المص اشارة الى الجواب عما تمسك به الحشوية في زعمهم بعدم عصمة الملائكة عن الذنب من انهم مدحوا انفسهم
بقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وهو يشبه العجب والتفاخر وهما من الذنوب المهلكة قوله عليها مدار امره اي على

تلك القوى دوران امر المجعول خليفة وارادبا حرما يتنا ولامر خلافته وسائر احواله وقوله شهوية وغضبية اما مجرورة على البدلية من ثلاث قوى او مرفوع على انه خبر مبتدا محذوف والبا في بها للتعدية وقوله ونظروا وقالوا وغفلوا معطوفات على قوله علموا يعني انهم علموا ان الذي جعل خليفة مركوز فيه ثلث قوى اثنتان منها تؤديان الى المفاسد المفضية الى خراب العالم السفلي والقوة الثالثة وان كانت داعية الى الخير والصلاح الا ان ذلك الخير والصلاح يعارضه تلك المفاسد وربما تغلب هي عليه واما نحن فليس فينا سوى القوة العقلية فلاجرم نفيم ما يتوقع من تلك القوة سالما عن معارضة تلك المفاسد المتوقعة من القوتين الاخريين لسلامتنا عنهما فنحن احق بالخلافة منه لسلامتنا عن تينك القوتين وما يتوقع منهما من المفاسد وسلامة ما يتوقع من قوتنا العقلية عن معارضة تلك المفاسد وانما قالوا ذلك بناء على انهم نظروا الى العقلية على حيالها اي غير مجامعة مع القوتين الاخريين مجامعة مؤدية الى تهذيبهما عن طرفيهما المذمومين اعني طرفي الافراط والتفريط وتعديلهما بجعلهما فضيلتين متوسطتين بين ذينك الطرفين المذمومين بحيث يترتب عليهما اخلاق حميدة وخصائل مرضية كالاجتناب عن الانهماك في الشهوات ومجاهدة النفس والهوى بالجهاد الاكبر الموصولة الى السعادة الابدية فان الجسم اذا تركب من الاجزاء المختلفة التي هي العناصر المتقابلة المكيفة بالكيفيات المتضادة واركز فيه قوى متباينة وحصل بينها الفعل والانفعال وانكسرت سورة كل واحدة منها حصل هناك مزاج متوسط يتفرع عليه الافعال الصالحة والاخلاق المعتدلة والكيفيات المتشابهة الباينية لا يتفرع على احاد الاجزا والقوى فان القوة الشهوية مثلا اذا انفردت عن القوة العقلية فربما تبلغ حد الافراط وتسمى حينئذ شرها ويتفرع عليها الافساد في الارض بل فساد صاحبها ايضا فان اتباع شهوة البطن والفرج والافراط فيه قد يؤدي الى فساد المزاج واختلال الغرض والقدح بين الانام وربما تبلغ حد التفريط وتسمى حينئذ جمودا وانطفاء ويتفرع عليها فساد دينه صاحبها المؤدي الى الحرمان عن اكتساب الفضائل العلمية والعملية المؤدية الى السعادة الابدية واما اذا انضمت الى القوة العقلية واطاعتها فحينئذ تكون معتدلة متوسطة بين طرفي الافراط والتفريط وتسمى عفة وتنكسر سورتها وتنقاد لما دعاها العقل اليه من التقيد باحكام الشرع والانزجار عما حرمه فيتفرع عليها اثار جميلة من مجاهدة الهوى وترك الانهماك في الشهوات والاستمرار على الخير والصلاح وكذا القوة الغضبية اذا انفردت عن القوة العقلية وبلغت حد الافراط وتسمى حينئذ تهورا يتفرع عليها قهر عباد الله تعالى وسفك دمائهم واذا انحطت الى درجة التفريط وتسمى جبنا يضعف صاحبها الحق ودفع من يقصده بسوء ومضرة واذا انضمت اليها واعتدلت واستمرت على الخير تسمى شجاعة ويتفرع عليها اثار جميلة كالانصاف في المعاملات وترك الظلم والبغي والمطاوعة لما دعى اليه العقل قوله مطواعة اي مطيعة ومفعال لمبالغة الفاعل وقوله متمرنة اي معتادة من مرن على الشيء اي استمر عليه قوله كالاحاطة بالجزئيات فان الظاهر ان الملائكة ليست فيهم قوة ذائقة ولا الحواس الباطنة باسرها فلا يحيطون العطوم الجزئية احساسا ولا الصور الجزئية تخيلا ولا المعاني الجزئية توهما بناء على ان العادة الالهية جرت على انه لا يخلق ادراك الجزئيات باستعمال القوة العقلية الا بواسطة القوى الجسمانية المعدة كل واحدة منها لادراك نوع من انواع المدركات كالقوة العقلية المعدة لادراك المعقولات والحواس الظاهرة الالوان والاصوات والطعوم والروائح والكيفيات الملموسة نحو اللين والخشونة والحرارة والبرودة ومن كان فاقدا لهذه القوى كلا او بعضا فات عنه ادراك ما يدرك بها وكذا من فات عنه الحواس الباطنة كالقوة المتخيلة والواهمة والمتصرفة بالتخيل والتركيب فات عنه الفوائد المتفرعة عليها كاستنباط الصناعات عليها الخارجة عن العد والاحصاء واستخراج الكائنات وخواصها والخليفة الذي هذا شانه لا يصلح ان يكون خليفة في الارض وعمارة ورعاية قوانين حفظ صحة اهلها فالحكمة تقتضي بني ادم للاستخلاف من حيث ان حقيقة الانس اشرف من حقيقة الملك واما كون خصوصيات الاشخاص خيرا وشرا فلذلك راجع الى الامور العارضة الخارجة عن تلك الحقيقة والله اعلم بحقيقة الحال قوله واليه اشار تعالى اجمالا اي الى غفلتهم عن فضيلة كل واحد من القوتين اذا صارت مهذبة وعدم علمهم بان التركيب يفيد ما يقصر عنه الاحاد والى انهم انما نظروا العقلية على حيالها ولم يفطنوا بكونها مهذبة مصلحة لتينك القوتين اشار اجمالا بقوله اني اعلم ما لا تعلمون اي انما خفي عليكم وجه الحكمة وترجيح من ثبت

فيه تينك القوتين على من فقد تا فيه للاستخلاف لغفلتكم عن التركيب وفائدته واقتصر في جوابهم على الاجمال تنبيها على ان الواجب على المكلف ان يعتقد اجمالا بان كل ما يصدر منه تعالى انما يصدر لحكمة بديعة ومصلحة مهمة ولا يجب عليه بان يعرف وجه تلك الحكمة والمصلحة على التفصيل ثم انه تعالى من غاية لطفه واحسانه زادهم بيانا وفصل لهم ذلك المجمل حيث بين لهم من فضل ادم عليه السلام ما لم يكن معلوما لهم بان علم ادم الاسماء كلها ثم عرضها عليهم ليظهر كمال فضله عليهم وقصورهم عنه في العلم قوله والتسبيح بتعبيد الله تعالى عن السوء بان يعتقد انه تعالى منزه في ذاته وصفاته وافعاله عن كل سوء ونقصان ويتكلم بما يدل عليه روى الامام الواحدي عن الحسن البصري انه قال معنى قولهم ونحن نسبح بحمدك فنقول سبحان الله وبحمده وذكر الامام الرازي انه روى ان ابا ذر رض دخل بالعيادة على رسول الله صلى الله عليه وسلم او بالعكس فقال يا رسول الله بابي انت وامي اي الكلام احب الى الله تعالى فقال عليه الصلوة والسلام ما اصطفاه تعالى للملائكة سبحان الله وبحمده وروى عن عمر رض قال يا رسول الله ما صلوة الملائكة فلم يرد عليه بشئ فاتاه جبريل عليه السلام فقال يا نبي الله سالك عمر عن صلوة اهل السماء قال نعم قال اقراه مني السلام واخبره بان اهل السماء الدنيا سجود الى يوم القيمة يقولون سبحان ذي الملك والملكوت واهل السماء الثانية قيام الى يوم القيمة يقولون سبحان ذي العزة والجبروت واهل السماء الثالثة ركوع الى يوم القيمة يقولون سبحان الحي الذي لا يموت فهذا هو تسبيح الملائكة والتقديس التطهير والقدس الطهارة ومنه الارض المقدسة اي المطهرة الى هنا كلام الامام والمص جعل التسبيح تفعيلا من سبح المخفف والتقديس من قدس المخفف ايضا وفسرهما بقوله ذهب وابعد فاذا نقلا الى باب التفعيل صار بمعنى ذهب وبعد فيكون التسبيح والتقديس مترادفين ويكون الجمع بينهما في الاية للتاكيد والمبالغة في تنزيهه تعالى فيكون اللام في قوله ونقدس لك صلة لان المعنى نبعدك عما يليق بعظمتك وجلالك ويجوز ان يكون اللام بمعناها والمعنى نسبحك ونقدس اي نبعدك عن كل سوء لاجلك واستحقاقك لا لاجلنا من طمع ثواب او خوف عقاب قوله ويقال عطف على قوله من سبح في الارض واذا كان التقديس بمعنى التطهير يكون الكلام من قبيل الترقي في التنزيه لان التبعيد عن السوء يتحقق بالتبعيد عن بعض افراده بخلاف التطهير عن السوء فانه لا يتحقق الا بازالته بالكلية هذا على تقدير ان يكون نقدس لك بمعنى نطهرك واللام مزيدة واما اذا كان بمعنى ونطهر نفوسنا عن الذنوب لاجلك وابتغاء لوجهك وطلبا لمرضاتك كما اختاره المص وهو المروي عن مجاهد فحينئذ يكون الكلام لبيان ان حالهم يخالف حال المجعول خليفة في وجهها فان منهم من يفسد في الارض بالاشراك ويدنس نفسه بقتل النفس ظلما فالملائكة قابلون اشتراكهم بالتسبيح وقابلوا تدنيس نفوسهم بالاثام بتطهيرها عنها حتى يتم المقصود من ايراد الجملة الحالية وهي تقرير جهة الاشكال فقوله بالتسبيح متعلق بقوله قابلوا وقوله وسفك الدماء منصوب معطوف على قوله الفساد وقوله بتطهير النفس عطف على قوله بالتسبيح والعطف في المعطوفين هو الواو في قوله ويفسد ويسفك الدماء قوله بحمدك في موضع الحال اي من المنوي في نسبح فهما حالان متداخلان اي حال في حال والبا فيه للمصاحبة فيتعلق بمحذوف نحو جاء في زيد بثياب السفر اي ملتبسا به وكلمة ما في قوله على ما الهمتنا مصدرية اي بحمدك على الهامك ايانا معرفتك وعلى توفيقك ايانا لتسبيحك وبين فائدة التقييد بهذا الحال بانها لتداركهما وهم اسناد التسبيح الى انفسهم من العجب والافتخار حيث دفعوا به استقلالهم في التمكن من العبادة وقالوا لولا انعامك علينا بالتوفيق واللطف لم نتمكن من عبادتك وفي الحواشي السعدية التسبيح يتعدى بنفسه وباللام وكذلك التقديس فاللام فيهما في المعنى متعلق بالفعلين وكذا الحال اعني بحمدك انتهى وقيل اللام فيه للبيان كما في قولك سقيا لك فعلى هذا يتعلق بمحذوف ويكون لك خبر المبتدا المحذوف اي تقديسنا لك قوله ما يخلق علم ضروري بها فيه اي بالاسماء في ادم كما ذهب اليه الاشعري والجبائي والكعبي قال الامام ان الاشعري والجبائي والكعبي قالوا اللغات توقيفية بمعنى ان الله تعالى خلق علما ضروريا بتلك الالفاظ وتلك المعاني وبان تلك الالفاظ موضوعة لتلك المعاني واحتجوا عليه بقوله وعلم ادم الاسماء كلها وقال ابو هاشم انه لا بد من تقدم لغة اصطلاحية وان الوضع لا بد وان يكون مسبوقا بالاصطلاح واحتج عليه بامور احدها انه لو حصل العلم الضروري بانه تعالى لو وضع هذه اللفظة لهذا المعنى لصارت صفة الله تعالى معلومة بالضرورة مع ان ذاته معلومة بالاستدلال وذلك محال فثبت ان القول بالتوقيف فاسد وثانيها انه تعالى خاطب الملائكة وذلك يوجب تقدم اللغة على ذلك التكلم وثالثها ان قوله تعالى وعلم ادم الاسماء

كلها يقتضي اضافة التعليم الى الاسماء وذلك يقتضي في تلك الاسماء ان تكون اسما قبل ذلك التعليم فاذا كان كذلك كانت اللغات
حاصلة قبل ذلك التعليم ورابعها ان ادم عليه السلام لا يتحدى الملائكة بعلم الاسماء فلابد وان يعلم الملائكة كونه صادقا في
تعيين تلك الاسماء لتلك المسميات والا لم يحصل العلم بصدقه وذلك يقتضي ان يكون وضع تلك الاسماء لتلك المسميات والا لم
متقدما على ذلك التعليم والجواب عن الاول لم لا يجوز ان يقال يخلق الله العلم الضروري بان واضعا وضع هذه الاسماء لهذه
المسميات من غير تعيين ان ذلك الواضع هو الله تعالى او الناس وعلى هذا اسما يلزم ان تصير الصفة معلومة بالضرورة حال كون
الذات معلومة بالاستدلال وعن الثاني لم لا يجوز ان يقال خاطب الله تعالى الملائكة بطريق اخر كالكتابة ونحوها وعن الثالث لم لا يكن
ان ارادة الله تعالى بوضع تلك الالفاظ لتلك المعاني سابقة على التعليم وكفى ذلك في اضافة التعليم الى الاسماء وعن الرابع انه يجوز
ان يكون لكل صنف من اصناف الملائكة لغة من هذه اللغات وان كان كل صنف جاهلا بلغة الصنف الاخر ثم ان جميع اصناف الملائكة
لما حضروا وان ادم عليه السلام لما عد عليهم جميع تلك اللغات باسرها عرف كل صنف اصابته في تلك اللغة خاصة فعرفوا بهذا
الطريق كونه صادقا الى ههنا كلام الامام وعلم في الاية متعدية الى اثنين وكانت قبل التضعيف متعدية الى واحد لانها عرفانية
فتعدت بالتضعيف الى مفعول ثان فانهم فرقوا بين علم العرفانية واليقينية في التعدية بانه اذا ارادوا ان يعدوا العرفانية
عدوها بالتضعيف وان ارادوا ان يعدوا اليقينية عدوها بالهمزة قال الشيخ ابو منصور الماتريدي حقيقة التعليم تحصيل العلم
كالتسويد هو تحصيل السواد وتحصيل العلم في الذات يتحقق عندنا بطريقين بطريق الضرورة وبطريق الكسب للعباد والاول
نحو العلم الحاصل بالحواس والحاصل بالبديهة فان عند استعمال الالات من العباد ومباشرة الاسباب من نحو فتح البصر والنظر
الى المرئي واصغاء الاذن في السماع ونحو ذلك يخلق الله تعالى في المستعمل علما ضروريا وهو محض فعل الله تعالى لا كسب للعبد
فيه اصلا والثاني يكون فعل العبد كسبا وفعل الله تعالى خلقا وهو العلوم الاستدلالية عند اهل السنة والجماعة وعند بعضهم
وهو قول الكرامية ان ذلك محض فعل الله تعالى لا اختيار للعبد فيه ولا صنع وانما صنيعه واختياره في مباشرة اسبابه واذا ثبت
هذا فنقول ان احد الطريقين وهو خلق العلم بطريق الضرورة غير مراد ههنا لان معرفة اسماء الاشياء لا تكون بطريق البديهة
ولا بالحواس بدلالة استواء الملائكة وادم في البديهة وسلامة الحواس بدون الاستواء في العلم بها وانما يكون اما بالايهام
من الله تعالى او بارسال ملك من الله سوى الملائكة الذين كلفهم بالانبياء والالهام صنع الله تعالى لكن حصول العلم به استدلالي
لا ضروري لانه لابد من الاستدلال ليحصل التمييز بين الهام هو حق وبين ايقاع الوسوسة من الشيطان بل لابد من الاستدلال
لتمييز ان الذي يلقي السمع ام الجن ام الشيطان فيصير العلم الحاصل بكل واحد من الهام الله تعالى او برسالة ملكا سواهم استدلاليا
وذلك فعل العبد عندنا واسند تعليمه اليه تعالى بناء على انه تعالى خلق في ادم العلم الذي هو فعل العبد الى هنا كلام الشيخ
ابي منصور ولا يخفى عليك ان بديهة الشيء لا تقتضي العلم به لجواز توقفه على امور اخر غير النظر فلا يلزم من حصول العلم به
لادم حصوله للملائكة على ان مساواتهم ادم في سلامة الحواس ممنوع كيف والذائقة مفقودة فيهم وكذا الحواس الباطنة كذا في
الحواشي الخسروية قوله والقاء في روعه اي في قلب ادم وفي الصحاح الروع بالضم القلب والعقل اي وانه تعالى انما علمه
اياها بان القي في قلبه ان اللفظ الفلاني يدل على المعنى الفلاني بلا اسماع لفظ وهو الذي سماه الشيخ ابو منصور الالهام
النظري كذا في حواشي الفضل خسرو كوجهان مشتركان في ان طريق التعليم هو خلق علم ضروري في قلبه بان اي لفظ يدل
على اي معنى ولا فرق بينهما الا بان خلق ذلك العلم بعد خلق الالفاظ واسماعها اياه في الوجه الاول ومن غير خلقها واسماعها
في الثاني وانت خبير بان مقابلة الالقاء في الروع لخلق العلم الضروري نا تئ عن هذا الاستخراج والظاهر ان الفرق
بينهما ان خلق ذلك العلم الضروري فعله تعالى بالذات والالقاء في روعه فعله بواسطة الملك كما في قوله عليه
الصلوة والسلام ان روح القدس نفث في روعي الحديث قوله ولا يفتقر الى سابقة اصطلاح يعني ان التعليم سواء كان
سواء بخلق علم ضروري بها فيه او بالقاء في روعه لا يفتقر الى تقدم لغة اصطلاحية كما قال به ابو هاشم لانه لو توقف
التعليم والتكلم على تقدم اللغة وجريان الاصطلاح عليها لتوقف ذلك الاصطلاح على لغة متقدمة واصطلاح سابق
وهلم جرا فاما ان يدور او يتسلسل وكلاهما باطلان ولم يتعرض المص للزوم الدور لانه اراد بالتسلسل ما هو اعم مما يتحقق

في ضمن الدور قوله ولذلك اي ولكون ترتب العلم على التعليم غالبا لا كليا يقال علمته فلم يتعلم وفيه بحث لان التعليم كما مر
تحصيل العلم للغير كما ان التسويد تحصيل السواد فيكون التعلم مطاوعا للتعليم ولازما له لزوم قبول الاثر للتاثير فينبغي
ان يكون ترتب العلم على التعليم كليا لا اكثريا وقوله علمته ولم يتعلم من قبيل المجاز لانه علمته بمعنى باشرت طريق تعليمه ولم اقصر
في السعي لكنه تعالى لم يخلق فيه العلم والا لما جاز ان يقال فلم يتعلم فان العلوم الحاصلة بالاكتساب كما انه فعل العبد كسبا
فكذلك تحصيله في محل قوله واشتقاقه مبتدأ وتعسف خبره بمعنى ان ادم اسم اعجمي الاشتقاق له من المصادر والالفاظ
العربية والقول باشتقاقه منها تعسف اذ لا وجه للحكم بكون لفظ اعجمي مشتقا من اللفظ العربي وازر وشالخ قيل هما اسمان
عجميان لوالدي ادم وكون ازر اسم ابي ابرهيم منصوص عليه في القران والكل غير منصرف للعلمية والعجمة واختلف القائلون
باشتقاقه فمنهم من قال انه مشتق من الادمة بضم الهمزة وسكون الدال وهي السمرة لون الاسمر وهي حمرة تميل الى السواد وقيل
الادمة البياض وان ادم كان ابيض وفي الصحاح الادمة في الابل البياض الشديد يقال بعير ادم وناقة ادماء اي ابيض
وبيضاء واصله على هذا الاشتقاق بهمزتين لانه افعل الا انهم لينوا الثانية فاذا احتجت الى تحريكها الثانية جعلتها واوا وقلت
اوادم في الجمع كما حامر في جمع ويجمع على ادم ايضا كحمر وقيل انه مشتق من الادمة بالفتحات الثلاث وهي الاسوة والقدوة
وهي بضم الهمزة وكسرها اسم لما يؤتسم ويتخصص به اي يقتدى بسببه الذي هو وجه الاقتداء يقال لي في فلان اسوة ومثله
القدوة لفظا ومعنى وقد يطلق القدوة على المقتدى مبالغة ومنه قولهم في المدح قدوة العلماء وكذلك الادمة والاسوة
قال الجوهري يقال جعلت فلانا ادمة اهلي اي اسوتهم والادمة يطلق ايضا على باطن الجلد الذي يلي اللحم والبشرة ظاهرها
يقال مؤدم مبشر اي قد جمع لين الادمة وخشونة البشرة قوله او من اديم اي من وجهها وسهلها لينها وحزنها غليظها و
اخيافا اي مختلفين يقال فرس اخيف بين الخيف اذا كانت احدى عينيه زرقاء والاخرى سوداء وكذلك هو من كل شيء ومنه
قيل الناس اخياف اي مختلفون واخوة اخياف اذا كانت امهم واحدة والاباء شتى كذا في الصحاح وروى صاحب التيسير
عن وهب بن منبه انه قال لما اراد الله تعالى ان يخلق ادم عليه السلام اوحى الى الارض اي فهمها والهمها اني جاعل منك
خليفة فمنهم من يطيعني ومنهم من يعصيني فمن اطاعني ادخلته الجنة ومن عصاني ادخلته النار فقالت الارض مني تخلق خلقا
يكون للنار قال نعم فبكت الارض فانفجرت منها العيون الى يوم القيمة فبعث الله تعالى اليها جبريل عليه السلام ليأتيه بقبضة
منها من زواياها الاربع من اسودها واحمرها وطيبها وخبيثها وسهلها وحزنها فلما اتاها جبريل عليه السلام ليقبض منها
قالت الارض اني اعوذ بعزة الله الذي ارسلك ان لا تاخذ مني اليوم شيئا يكون فيه نصيب للنار غدا فرجع جبريل الى مكانه
لم ياخذ من الارض شيئا فقال يا رب استعاذت بك الارض مني فكرهت ان اقدم عليها فقال تعالى جل جلاله لميكائيل
عليه السلام انطلق فاتني بقبضة من الارض من زواياها الاربع من اسودها واحمرها وسهلها وحزنها وطيبها وخبيثها
فلما اتاها ميكائيل ليقبض منها قالت الارض كما قالت لجبريل عليه السلام فرجع كما رجع جبريل فقال كما قال هو فقال الله لاسرافيل
عليه السلام مثل ما قال لجبريل الى ان رجع وقال مثل ذلك فقال الله لملك الموت عليه السلام انطلق فاتني بقبضة من الارض
الى اخر ما ذكر فلما اتاها ملك الموت قالت الارض اني اعوذ بعزة الذي ارسلك الى ان لا تقبض مني اليوم قبضة يكون للنار
منها نصيب غدا فقال ملك الموت وانا اعوذ بعزته ان اعصي له امرا فقبض منها قبضة من زواياها الاربع من اديمها الاعلى
فصعد بتلك القبضة الى السماء فامره تعالى فجعلها طينا اربعين سنة حتى صارت لازبا ثم حما مسنونا اربعين سنة
ثم صلصالا اربعين سنة فجعله جسدا موضوعا على طريق مكة للملائكة الذين يصعدون من الارض الى السماء اربعين سنة
كلما مر به ملأ منهم عجبوا منه من حسن صورته ولم يكونوا راوا قبل ذلك على صورة ادم شيئا يشبه من الصور حتى مر به ابليس
لعنة الله عليه فقال لاصحابه ارايتم هذا اجوف ياكل الطعام اني لارى صورة مخلوق سيكون له نبا فقال لاصحابه ارايتم
ان فضل عليكم هذا المخلوق ماذا انتم صانعون قالوا نطيع ربنا ولا نعصي له امرا وقال ابليس في نفسه لئن فضل علي لا
عصينه ولئن فضلت عليه لاهلكنه الى اخر القصة قوله او من الادم والادمة بضم الهمزة وسكون الدال فيهما وفي الصحاح
الادم الالفة والاتفاق يقال ادم الله بينهما ادما اي اصلح والف وكذلك ادم الله بينهما فعل وافعل بمعنى وفي الحديث

لو نظرت اليها فانه اخرى ان يودم بينكما يعنى ان بينكما المحبة والاتفاق فسمى ادم به لان الله تعالى الف بينه وبين حوا وجمع
بينه وبين كراماته والف بينه وبين عطياته قوله كاشتقاق ادريس من الدرس اى كما ان القول باشتقاق ادريس من الدرس
لكثرة دراسته العلوم تعسف وكذا القول باشتقاق يعقوب من العقب لمجيئه على عقب اسحاق عليهما السلام وباشتقاق ابليس
من الابلاس وهو الياس لياسه من رحمة الله تعالى فان جميع ذلك تعسف لما ذكر قوله والاسم باعتبار الاشتقاق يريد انه باعتبار
اشتقاقه من السمة كما هو راى الكوفيين ما يكون علامة لشئ بان كون لفظا موضوعا بازائه او صفة وحالا من احواله كمنفعته
ومضرته وحلاوته وبياضه وسائر كيفياته المحسوسة والمعقولة والمتخيلة والموهومة او فعلا من احواله مثل قراءته وكتابته و
خياطته ونحو ذلك فان جميع ذلك علامة دالة على نفس ذلك الشئ وذاته وباعتبار اشتقاقه من السمو كما ذهب اليه البصريون
ما يكون دليلا على الشئ بحيث يرفعه الى الذهن كالالفاظ والاحوال والافعال فقوله ما يكون علامة ايما الى اشتقاقه من السمة
وقوله دليلا يرفعه ايماء الى اشتقاقه من السمو قوله واستعماله عرفا اراد بالعرف ههنا العرف العام الذى لم يتعين ناقله و
بالاصطلاح العرف الخاص المنسوب الى اهل العربية واراد بالمخبر عنه الاسم المعدود فى اقسام الكلمة والجزء وان كان بينا ولا الكلم
والفعل الا انه اراد به الفعل خاصة بقرينة المقابلة واراد بالرابطة الحرف فانه لعدم دلالته على معنى فى نفسه يحتاج الى كلام
مركب من الخبر والمخبر عنه فهذه الاقسام الثلاثة للفظ الموضوع المفرد فلفظ الاسم فى اصطلاح اهل العربية يراد به ما هو
قسيم للمركب وللفعل والحروف فى العرف العام يعم جميع الالفاظ الموضوعة كلاما كان او كلمة اسما او فعلا او حرفا وباعتبار
اشتقاقه من السمة او السمو كما بينا ولجميع الالفاظ الموضوعة بينا ولايضا الصفات والافعال قال الامام رحمه الله من
الناس قال قوله تعالى وعلم ادم الاسماء كلها اى علمه صفات الاشيا ونعوتها وخواصها والدليل عليه ان اسم اشتقاقه
اما من السمة فان كان من السمة كان الاسم هو العلامة وصفات الاشياء وخواصها دالة على ماهياتها فصح ان يكون
المراد من الاسماء الصفات وان كان من السمو فكذلك لان دليل الشئ كالمرتفع على ذلك الشئ فان العلم بالدليل حاصل
قبل العلم بالمدلول فكان الدليل اسماء فى الحقيقة فثبت انه لا امتناع فى اللغة ان يكون المراد من الاسم الصفة هذا كلامه
وفى التيسير قال ابن عباس فى رواية علمه اسم كل عين وفعل وقال ابو موسى علمه صفة كل شئ وفى اللباب عن قتادة قال
علم ادم الاسماء خلقه ما لم تعلم الملائكة وسمى كل شئ باسمه وانمى منفعة كل شئ الى جنسه قال النحاس وهذا احسن ما
روى وقيل علمه اسم ما كان وما يكون الى يوم القيمة وقيل صنعة كل شئ ولعل الوجه فى تعميم المراد من لفظ الاسم لغير الالفاظ
الموضوعة من الصفات والصنايع ان وجه الحكمة فى تعليم ادم عليه السلام ما لم تعلمه الملائكة اظهار فضله عليهم وليس
كبير فضل فى العلم بمجرد العبارات الدالة على المسميات من غير ان يعلم حقايق المسميات وخواصها واحوالها لان العلم
بالماهيات وعوارضها اهم من العلم باللغات والفضيلة فى العلم بالحقايق اظهر من الفضيلة الحاصلة بالعلم باللغات
الذى هو من وظائف الصبيان وكيف يجوز ان يقال جعل ادم عالما فى ملكوت السموات والارض بحيث صار شيخا مدرسا
للملائكة بمجرد لغات واسماء فلما جاز تعميم الاسماء للالفاظ الموضوعة والصفات بحسب اللغة كان الحمل على العموم اولى
فلذلك ذكر اولى معناه باعتبار الاشتقاق وجوز ارادة معناه العرفى لاستلزامه المعنى الاول اى لاستلزام تعليم الاسماء
بالمعنى العرفى تعليم الاسماء الصادقة على الالفاظ والمعانى وقال الاخر والهمه معرفة ذوات الاشياء وخواصها واسمائها
واصول العلم وقوانين الصناعات وكيفية الاتها نحو القلم للكاتب والقدوم للنجار والابرة للخياط ونحو ذلك قوله والمراد
فى الاية اى المراد من لفظ الاسماء فى الاية اما المعنى الاول وهو ما يفهم منه باعتبار اشتقاقه او الثانى وهو المعنى العرفى
له ولا وجه لان يراد من المعنى الثالث اذ لا فضيلة يعتد بها فى تعلم الاسم الاصطلاحى قال الامام ان اهل النحو خصص
اللفظ الاسم بالالفاظ المخصوصة لكن ذلك عرف حادث لا اعتبار به قوله والهمه عطف على خلقه يعنى انه لم يبقه على
الاستعداد المحض بل اخرج كماله من القوة الى الفعل حيث الهمه معرفة ذوات الاشياء حقايقها التى كل واحد منها مغاير
ما عداها ومعرفة ما يخصها من الصفات والمنافع والمضار ومعرفة اسمائها اى الالفاظ الموضوعة بازائها ومعرفة
اصول العلم اى قواعدها الكلية وقوانين الصناعات اى الامور الكلية التى يحتاج اليها فى الصناعات والحرف والمقصو

من هذا الكلام اى من بيان معنى قوله تعالى وعلم ادم الاسماء دفع سؤال يرد ههنا من قبل الملائكة بان يقولوا لا يلزم من علمه
وانبائه بما لا نعلمه ولا نقدر على الانباء به فضله علينا فانه علم ذلك بتعليمك اياه ونحن انما لم نعلمه لعدم تعليمك به
ايانا وانما يلزم فضله اذ لو علم بلا تعليم او لم نعلم بالتعليم وحاصل الجواب ان المراد بتعليمه خلقه بحيث يستعد لادراك انواع
المدركات المذكورة والهامه معرفة تلك الامور المسطورة بخلاف الملائكة فانهم لم يخلقوا على ذلك الاستعداد فلم يتصور الهامهم
معرفة تلك الامور قال الراغب ان قيل فاى شئ فى الملائكة فانهم لم يخلقوا على ذلك الاستعداد فلم يتصور الهامهم معرفة تلك
المسطورة بخلاف الملائكة فانهم لم يخلقوا على ذلك الاستعداد فلم يتصور الهامهم معرفة تلك الامور قال الراغب ان قيل فاى شئ
فى تعليم ادم الاسماء من تنبيه الملائكة على ما سئلوا عنه فقيل ان الله تعالى لما خلق الانسان من امشاج مختلفة وقوى متباينة
وجعله جسما روحانيا وحصل له بحسب القوى المختلفة معارف مختلفة واحوال متفاوتة فان له بحسب الحواس الخمس معارفا خمسا
وبحسب الحس العقل معارفا معقولة وبحسب الوهم والخيال معارف موهومة متخيلة وحصل له بحسب التراكيب البدنية وبسايطها
افعال متباينة ومهن متفاوتة كالنجارة والصباغة وسائر الصناعات وجل ذلك معدوم فى الملك لانعدام الخيا فى الجسم
المركب من الامشاج فيه واستغنائه بذلك عنها فبين الله تعالى بتعليم هذه الاسماء كلها والمعانى المدلولة لها وعرضها على الملائكة
وانباء ادم بها وبحقايقها ومعرفة تعاطى الصناعات المختصة بالانسان لا يدركه عجز الملائكة وكون الانسان مستصلحا لعلوم واعمال
ليس للملك سبيل اليها بوجه فان المحسوس لا يدركه محسوسا الا ذو الحاسة والمهن لا يتعاطاها الا من ركب تركيب الانسان من
القوى المتفاوتة التى منها القوتان اللتان كانوا يرونها مفسدتين اعنى الشهوية والغضبية ونبههم ان ذلك وان كانت فيه
مفسدة ما ففيها مصالح كثيرة وان الخلافة التى يجعل للانسان ما فى الارض لا يصلح لها الا هذا وقال ايضا لا بد ههنا من بيان
ان تعليم الله تعالى عباده على اى وجه يكون والله تعالى اشار الى ذلك بقوله عز من قائل وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من
وراء حجاب او يرسل رسولا الاية فذكر ان مكالمته للبشر على احد هذه الوجوه الثلاثة واشرفها ما كان بارسال رسول يرى ذاته
ويسمع خطابه كحال النبى صلى الله عليه وسلم مع جبريل عليه السلام والثانى ما كان بالقاء الكلام فى السمع من غير رؤية المتكلم به
كحال موسى عليه السلام فى ابتداء امره والثالث ما كان بوحى والوحى ههنا مخصوص بالقاء فى الروع والالهام والتسخير
والمنامات فتعليم الله ادم الاسماء على هذه ومحال ان يكون الاصطلاح على الالفاظ مقدما على التعليم فان الاصطلاح لا بد من
كلام يتواطئون عليه وذلك لا يؤدى الى ان لا يكون اصطلاح الا بلغة ولا يكون لغة الا باصطلاح فاذن لا يكون اصطلاح
ولا لغة فبطل ما ذهب اليه بعض المتكلمين من ان اوائل اللغات اصطلاح والباقى يصح ان يكون توقيفا وتعين ان الحق ما
ذهب اليه الجمهور من ان اللغات كلها توقيفية قوله والضمير فيه اى الضمير المنصوب فى قوله ثم عرضهم لكون ضمير العقلاء لا يصح
رجوعه الى الاسماء سواء اريد به الالفاظ الموضوعة او ما يدل هو عليه باعتبار اشتقاقه وجعل المسميات مدلولا ضمنيا للفظ
الاسماء بناء على كون اللام فيه عوضا ونائبا منابها كما فى قوله واشتعل الراس شيبا فان اصله اشتعل راسى فحذف ضمير المتكلم
وعوض عنه اللام قوله لدلالة المضاف وهو الاسماء عليه لظهور ان الاسم لا بد له من مسمى وكون اللام عوضا من المضاف اليه
انما ذهب اليه الكوفيون واما البصريون فهم يجعلون اللام فى مثله للعهد والمعهود المضاف اليه المحذوف للعلم به فانه لما كان
معلوما يوتى بلام التعريف للاشارة اليه كما فى قوله واشتعل الراس شيبا فانه لما تقدم قوله انى وهن العظم منى كان ضميرا
المتكلم دليلين على المراد راسى الا انه حذف ياء المتكلم للعلم به واتى بلام التعريف للاشارة اليه وما نحن فيه ليس من هذا القبيل
على انه قد وقع فى بعض الكتب ان من يجعل اللام عوضا انما يقول به اذا كان المعوض عنه المضاف اليه ضميرا وههنا لم يقدروه
الا اسما ظاهرا فلا يجوز جعل اللام عوضا الا على راى البصرى والكوفى ولعل مراد المص انها بدل من الاضافة وانها كالعوض
عن المضاف اليه او انها عوض عن تعريف الاضافة لان الغرض السؤال عن اسماء المعروضات الذوات المعروضة على الملائكة حيث
قال بعده فقال انبئونى باسماء هؤلاء فلا يكون المعروض نفس الاسماء فوجب ان يكون ضمير عرضهم للمسميات المدلول عليها
ضمنا بقوله وعلم ادم الاسماء بناء على ان تقديره وعلمه اسماء المسميات فهو تعليل لقوله الضمير فيه للمسميات قوله سيما ان اريد
به الالفاظ الموضوعة الذى هو المعنى العرفى له فان عدم كون المعروض نفس الاسماء ح يكون فى غاية الظهور قوله والمراد به ذوات

الاشيا، اى والمراد بالمضاف اليه المحذوف الذى هو لفظ المسميات فى قوله اسما المسميات هو ذوات الاشيآء ان اريد بالاسماء ما يدل عليها
باعتبار الاشتقاق لان الاسم اذا كان بمعنى العلامة التى ترفع الشئ الى الذهن يكون المسمى هو ذوات ذلك الشئ المدلول عليه
بالعلامة قوله او مدلولات الالفاظ هذا على تقدير ان يراد بالاسم اللفظ الموضوع لمعنى فيكون المسمى بمعنى الموضوع له قوله وتنكيره
وتذكيره الى اخره جواب عما يقال اذا كان ضمير عرضهم راجعا الى المسميات بمعنى ذوات الاشياء او مدلولات الالفاظ كان الظاهر
ان يقال عرضهن او عرضها فلم ذكر الضمير الراجع اليها وتقرير الجواب ان المسميات لما اشتملت على العقلاء من الجن والانس
والملائكة غلبوا على غيرهم فعبر عن الجميع مما يعبر به عن العقلاء ومعنى العرض فى اللغة الاظهار ومنه عرض الجارية وعرض الجند
ويقال عرضت المتاع على البيع اذا اظهرته للمشترى قال الله تعالى وعرضنا جهنم يومئذ للكافرين عرضا قال الفراء اى ابرزناها
حتى راوها قال المقاتل ان الله تعالى خلق كل شئ من الحيوان والجمادات ثم علم ادم الاسماء ها ثم عرض تلك الشخوص الموجودات
على الملائكة ولذلك قال ثم عرضهم وفى الحديث انه تعالى عرضهم امثال الذر وكلمة ثم دلت على تراخى العرض عن التعليم ليتقرر التعليم
فى قلبه ويتحقق ثم ليستخبره عما تحقق كما قال لا تحرك به لسانك لتعجل به ولما لم يكن بين عرضها للملائكة وقوله لهم انبئونى تراخ
ومهلة عطف بالفاء قوله فقال انبئونى على قوله ثم عرضهم قوله على معنى عرض مسمياتهن اى فى قراءة عرضهن وقوله او مسمياتها
اى فى قراءة عرضها فالضميران المنصوبان فى عرضهن وعرضها للاسماء بتقدير المضاف فيهما وهو المسميات فهاتان القراءتان
تخالفان القراءة المشهورة فى موضعين احدهما ان الضمير المنصوب فيهما للاسماء لا للمسميات المحذوفة من قوله وعلم ادم الاسماء
كلها كما فى المشهورة وثانيهما ان حذف المسميات فى المشهورة انما يعتبر مضافا اليه للاسماء وفى هاتين القراءتين يعتبر مضافا الى
الضمير المنصوب اما مخالفتهما اياها فى ارجاع الضمير حيث لم يرجع فيهما الى المضاف اليه المحذوف فى علم ادم الاسماء فلان
اعتبار حذف المضاف اليه فى المشهورة انما كان للاحتياج من حيث ان ضمير العقلاء فى عرضهم لا يصح ارجاعه الى الاسماء فاحتيج
الى اعتبار حذف المسميات المتناولة للعقلاء بخلاف قراءة عرضهن او عرضها فان الضمير المنصوب فيهما يصح رجوعه الى الاسماء
كما يقال النساء والايام جاءت وجئن والجذوع انكسرت وانكسرن فلا يحتاج فيهما الى اعتبار حذف المضاف اليه فى قوله علم ادم الاسماء
والاجاء المثل المشهور وهو قولهم لا تنزع حقك قبل الوصول الى الماء واما مخالفتهما اياها فى اعتبار حذف المسميات مضافا
الى الضمير فلما مر من ان العرض للسؤال عن الاسماء الاشياء المعروضة على الملائكة فلا يكون المعروض نفس الاسماء وان جاز
ان تعرض ويسال عن معانيها الا انها لا تعرض ويسال عن اسمائها فان العرض العقب بقوله انبئونى باسماء هؤلاء يقتضى ان يكون
المعروض هو المسميات لا الاسماء والا لكان المعنى انبئونى باسماء هؤلاء الاسماء المعروضة ولا وجه له قوله تبكيت لهم التبكيت الالزام
والاسكات وهو جواب عما يقال ان الله تعالى علم عجزهم عن الانباء وانهم سيقولون لا علم لنا فلم استنباهم بقوله انبئونى باسماء
هؤلاء وان هذا الا تكليف ما لا يطاق وهو وان جاز عقلا عند الاشاعرة لكنه غير واقع بالنص والجواب ان المقصود من هذا
الاستنباء ليس وجود الانباء بل تبكيتهم واظهار عجزهم لهم ويدل على ذلك قوله ان كنتم صادقين فان صيغة افعل تجئ لمعان
غير الايجاب منها التعجيز قيل لولا ان العلم افضل من العمل لم يبكتهم الله تعالى الملائكة بالعلم حيث عرضوا العمل بقولهم نحن نسبح
بحمدك ونقدس لك قال الامام لما اراد الله تعالى اظهار فضل ادم لم يظهره الا بالعلم فلو كان فى الامكان شئ اشرف من العلم
كان اظهار فضله بذلك الشئ لا بالعلم ثم قال واعلم انه تدل على فضيلة العلم الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فآيات
كثيرة منها قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم والمراد من اولى الامر العلماء فى اصح الاقوال لان الملوك يجب
عليهم طاعة العلماء ولا ينعكس ومنها قوله تعالى يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات ومنها اول ما انزل وهو
قوله تعالى اقرا باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق اقرا وربك الاكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم ووجه
دلالته على فضيلة العلم انه لابد من رعاية التناسب بين الايات والمناسبة بين قوله تعالى خلق من علق وبين قوله وربك
الاكرم الذى علم بالقلم ما قيل من انه تعالى ذكر اول حال الانسان وهو كونه علقة مع انها اخس الاشياء فى تلك الاشياء وذكر
اخر حاله وهو صيرورته عالما وهو اجل المراتب كانه تعالى قال كنت انت فى اول حالك فى تلك العلقة التى هى غاية الخساسة
فصرت فى اخر حالك فى هذه الدرجة التى هى الغاية فى الشرف وهذا انما يتم ان لو كان العلم اشرف من الغير والا لكان ذكر ذلك

الغير فى هذا المقام اولى ومنها قوله تعالى اقرا باسم ربك الاكرم الذى علم بالقلم وقد ثبت فى الفقه ان ترتيب الحكم على الوصف مشعر
بكون الوصف علة له فترتيب الاكرمية على اعطاء العلم دل على انه تعالى انما استحق الوصف بالاكرمية لانعامه صفة العلم
فلولا ان العلم اشرف المواهب لما كانت افادته علة لكون معطيه لكرم بالغا غاية الكرم ومنها قوله تعالى انما يخشى الله من
عباده العلماء وهذه الاية فيها وجوه من الدلائل على فضل العلم احدها دلالتها على كون العلماء من اهل الجنة وذلك لان
العلماء من اهل الخشية وكل من كان من اهل الخشية كان من اهل الجنة فالعلماء من اهل الجنة بيان ان العلماء من اهل الخشية قوله
تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء من اهل الجنة قوله تعالى جزاؤهم عند ربهم جنات تجرى من تحتها الانهار الى قوله ذلك لمن خشى ربه
ويدل عليه ايضا قوله تعالى ولمن خاف مقام ربه جنتان ويدل عليه ايضا قوله تعالى وعزتى وجلالى لا اجمع على عبدى خوفين
ولا اجمع له امنين فاذا امننى فى الدنيا اخيفه يوم القيمة واذا خافنى فى الدنيا امنته يوم القيمة واعلم انه يمكن اثبات مقدمتى
هذه الدلالة بالعقل اما بيان ان العالم بالله يجب ان يخشاه فذلك لان من لم يكن عالما بالشئ استحال ان يكون خائفا منه
ثم ان العلم بالذات لا يكفى فى الخوف بل لابد معه من العلم بامور ثلاثة منها العلم بالقدرة لان الملك عالم باطلاع رعيته على
افعاله القبيحة ومع ذلك لا يخافهم لعلمه بانهم لا يقدرون على دفعه ومنها العلم بكونه عالما لان السارق من مال السلطان
يعلم قدرته ولكن لا يخافه لعلمه بانه غير عالم بسرقته ومنها العلم بكونه حكيما فان المسخرة عند السلطان علم بكون السلطان
قادرا على منعه عالما بقبائح افعاله ولكن يعلم انه قد يرضى بما لا ينبغى فلا يحصل له الخوف اما لو علم اطلاع السلطان على قبائح
افعاله وعلم قدرته على منعه وعلم انه حكيم لا يرضى بسفاهته صارت هذه العلوم الثلاثة موجبة لحصول الخوف فى قلبه
فثبت ان خوف العبد من الله لا يحصل الا ان اعلم كونه تعالى عالما بجميع المعلومات قادرا على المقدورات غير راض بالمنكرات
والمحرمات واذا علم هذه الامور الثلاثة منها تعالى يخاف بالضرورة فثبت ان الخوف من لوازم العلم بالله تعالى بهذه
الصفات الثلاث واما بيان ان الخوف سبب للفوز بالجنة ان من سنح له ان يتبع شهوته ويرتكب محرما طمعا فى لذة
عاجلة وعلم بنور ان تلك اللذة العاجلة حقيرة فى مقابلة الالم الاجل وان منفعة الفرار عن ذلك الالم اكثر واجل بالنسبة
الى منفعة تلك اللذة العاجلة وصريح العقل حاكم بترجيح الجانب الراجح على الجانب المرجوح كان ايمانه وصريح عقله
سببا للفرار عن تلك اللذة العاجلة وذلك الفرار هو الخشية فيترك المحظور ويفعل الواجب فيكون من اهل الجواب وهو
الجنة فثبت بالشواهد النقلية والعقلية ان العالم بالله خائف والخائف من اهل الجنة والوجه الثانى من وجوه دلالة
هذه على فضل العلم ان ظاهر الاية يدل على انه ليس للجنة اهل الا العلماء لان كلمة انما للحصر فهذه الاية تدل على ان خشية
الله تعالى لا تحصل الا العلماء والاية الثانية وهى قوله تعالى ذلك لمن خشى ربه دالة على ان الجنة لاهل الخشية وكونها
لاهل الخشية ينافى كونها لغيرهم فدل مجموع الايتين على انه ليس للجنة اهل الا العلماء واعلم ان هذه الاية فيها تخويف
شديد وذلك لانه ثبت ان الخشية من الله تعالى من لوازم العلم بالله فعند عدم الخشية يلزم عدم العلم بالله وهذه
الدقيقة تنبهك على ان العلم الذى هو سبب القرب من الله تعالى هو الذى يورث الخشية وان انواع المجادلات وان دقت
وعظمت اذا خلت عن افادة الخشية كان من العلم المذموم والوجه الثالث منها انه قرئ انما يخشى الله من عباده العلماء
برفع الاول ونصب الثانى ومعنى هذه القراءة انه تعالى لو جازت الخشية عليه لا يخشى الا العلماء لانهم هم الذين يميزون
بين ما يجوز وما لا يجوز واما الجاهل الذى لا يميز بين هذين البابين فاى مبالات به واى التفات اليه ففى هذه القراءة نهاية
التعظيم والاجلال للعلماء ومنها قوله تعالى وقل رب زدنى علما وفيه ادل دليل على نفاسة العلم وعلو مرتبته وفرط محبة الله
تعالى اياه حيث امر نبيه بالدعاء بالازدياد منه خاصة دون غيره وسائر كتب الله تعالى ناطقة بفضل العلم ايضا
اما التورية فقال تعالى لموسى عليه السلام وعظم الحكمة فانى لا اجعل الحكمة فى قلب عبد الا اردت ان اغفر له فتعلمها ثم اعمل
بها ثم ابذلها كى تنال بذلك كرامتى فى الدنيا والاخرة واما الزبور فقال سبحانه وتعالى لداود عليه السلام قل لاحبار بنى
اسرائيل ورهبانهم حادثوا من الناس الاتقيا فان لم تجدوا فيهم تقيا فحادثوا العلماء فان لم تجدوا عالما فحادثوا العقلاء
فان التقى والعلم والعقل ثلاث مراتب ما جعلت واحدة منهن فى واحد من خلقى وانا اريد هلاكه واقول انما قدم تعالى

التقى على العلم لان التقى لا يوجد بدون العلم كما ان الخشية لا توجد الا به والموصوف بالامرين اشرف من الموصوف بامر واحد
ولهذا السر ايضا قدم العالم على العاقل لان العالم لا بد وان يكون عاقلا واما العاقل فقد لا يكون عالما فالعقل كالبذر والعلم
كالشجر والتقى كالثمر واما الانجيل قال تعالى في السورة السابعة عشر منه ويل لمن سمع بالعلم فلم يطلبه وحشر مع الجهال الى
النار اطلبوا العلم وتعلموه فان العلم ان لم يسعدكم لم يشقكم وان لم يرفعكم لم يضعكم وان لم يغنكم لم يفقركم وان لم ينفعكم
لم يضركم ولا تقولوا نخاف ان نعلم ولا نعمل ولكن قولوا نرجوا ان نعلم فنعمل والعلم يشفع لصاحبه وحق على الله عز وجل ان لا يخزيه
ان الله تعالى يقول يوم القيمة يا معشر العلماء ما ظنكم بربكم فيقولون ظننا ان يرحمنا ويغفر لنا فيقول فاني قد فعلت اني استودعتكم
حكمتي لا لشر اردته بكم بل لخير اردته بكم فادخلوا في صالح عبادي الى جنتي برحمتي وقال مقاتل بن سليمان في الانجيل ان الله تعالى
قال لعيسى عليه السلام عظم العلماء واعرف فضلهم فاني فضلتهم على جميع خلقي الا النبيين والمرسلين كفضل الشمس على الكواكب
وكفضل الاخرة على الدنيا وكفضلي على كل شيء واما الاخبار فمنها ما رواه ثابت عن انس ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من
احب ان ينظر الى عتقاء الله تعالى من النار فلينظر الى المتعلمين فوالذي نفسي بيده ما من متعلم يختلف الى باب العالم الا كتب الله
له بكل قدم عبادة سنة وبنى له بكل قدم مدينة في الجنة ويمشي على الارض والارض تستغفر له ويمسي ويصبح مغفورا له
وشهدت الملائكة لهم بانهم عتقاء الله من النار ومنها ما روى عن انس قال النبي صلى الله عليه وسلم من طلب العلم لغير الله لم
يخرج من الدنيا حتى ياتي العلم فيكون لله ومن طلب العلم فهو كالصائم نهاره وكالقائم ليله وان بابا من العلم يتعلمه الرجل
خير له من ان يكون له ابو قبيس ذهبا فينفقه في سبيل الله ومنها قوله عليه الصلوة والسلام معلم الخير اذا مات بكى عليه السماء
ودواب الارض وحيتان البحار ومنها ما روى ابو هريرة مرفوعا من صلى خلف عالم من العلماء فكانما صلى خلف نبي من الانبياء
ومنها ما روى عن ابن عمر رض مرفوعا فضل العالم على العابد بسبعين درجة بين كل درجة عدو الفرس سبعين عاما و
ذلك لان الشيطان يضع البدعة للناس فيبصرها العالم ويزيلها والعابد يقبل على عبادته لا يتوجه اليها ولا يتعرفها
ومنها ما رواه الحسن مرفوعا رحمة الله على خلفائي فقيل يا رسول الله ومن خلفاؤك قال الذين يحبون سنتي ويعلمونها عباد
الله تعالى ومنها ما روى انه عليه الصلوة والسلام قال من خرج يطلب بابا من العلم ليرد به باطلا الى حق او ضلالا الى
الهدى كان علمه كعبادة اربعين عاما ومنها قال عليه الصلوة والسلام لعلي حين بعثه الى اليمن لان يهدي الله بك رجلا
واحدا خير لك مما يطلع عليه الشمس ومنها ما رواه ابن مسعود رض مرفوعا من طلب العلم ليحدث به الناس ابتغاء وجه الله
تعالى اعطاه الله تعالى اجر سبعين نبيا ومنها ما رويه عامر الجهني مرفوعا يؤتى بمداد طالب العلم ودم الشهداء يوم
القيمة لا يفضل احدهما على الاخر وفي رواية فيرجح مداد العلماء واما الاثار فمنها العالم اراف بالتلميذ من الاب والام
لان الاباء والامهات يحفظونهم من نار الدنيا وافاتها والعلماء يحفظونهم من نار الاخرة وشدايدها وقال بعض المحققين
العلماء ثلثة عالم بالله غير عالم بامر الله وعالم بامر الله غير عالم بالله وعالم بالله وبامر الله اما الاول فعبد استولت
المعرفة الالهية على قلبه فصار مستغرقا في مشاهدة نور الجلال وصفات الكبرياء فلا يتفرغ لتعلم علم الاحكام الا ما لا بد منه
والثاني وهو الذي يكون عالما بامر الله وغير عالم بالله وهم الذين عرفوا الحلال والحرام ودقايق الاحكام لكنه لا يعرف اسرار
جلال الله واما العالم بالله وباحكام الله فهو جالس على حد مشترك بين عالم المعقولات وعالم المحسوسات فهو تارة مع
الله له بالحب له وتارة مع الخلق بالشفقة والرحمة فاذا رجع من ربه الى الخلق صار معهم كواحد منهم كانه لا يعرف الله
واذا خلا بربه مشتغلا بذكره وخدمته فكانه لا يعرف الخلق فهذا سبيل المرسلين والصديقين وهذا هو المراد بقوله عليه
الصلوة والسلام سائل العلماء وخالط الحكماء وجالس الكبراء والمراد من قوله عليه الصلوة والسلام سائل العلماء بامر الله
غير العالمين به فامر بمسائلتهم عند الحاجة الى الحاجة الى الاستفتاء منهم واما الحكماء فهم العالمون بالله الذين لا يعلمون
اوامر الله فامر عليه الصلوة والسلام بالمخالطة واما الكبراء فهم العالمون بالله وباحكام الله تعالى فامر عليه الصلوة والسلام
بمجالستهم لان في مجالستهم منافع الدنيا والاخرة ثم قال شقيق البلخي لكل واحد من هؤلاء الثلاثة ثلاث علامات اما
العالم بامر الله فله ثلث علامات ان يكون المراد ذاكرا باللسان دون القلب وان يكون خائفا من الخلق دون الرب وان

وان يستحي

وان يستحيي من الناس في الظاهر ولا يستحيي من الله في السر واما العالم بالله فانه يكون ذاكرا خائفا مستحييا اما الذكر فذكر
القلب لا ذكر اللسان واما الخوف فخوف الرياء لا خوف المعصية واما الحياء فحياء ما يخطر على القلب لا حياء ما يجري على الظاهر
واما العالم بالله وبامر الله فله ستة اشياء الثلاثة التي ذكرناها للعالم بالله فقط مع ثلثة اخرى كونه جالسا على الحد المشترك
بين عالم الغيب وبين عالم الشهادة وكونه معلما للقسمين الاولين بحيث يحتاج الفريقان الاولان اليه وهو يستغني عنهما ثم
قال مثل العالم بالله وبامر الله كمثل الشمس لا يزيد ولا ينقص ومثل العالم بالله فقط كمثل القمر يكمل تارة وينقص اخرى ومثل
العالم بامر الله كمثل السراج يحرق نفسه ويضيء لغيره ومن الاثار قال فتح الموصلي اليس المريض اذا منع عنه الطعام والشراب
والدواء يموت فكذا القلب اذا منع عنه العلم والفكر والحكمة يموت ومنها الدنيا بستان زينت بخمسة اشياء علم العلماء وعدل
الامراء وعبادة العباد وامانة التجار ونصيحة المحترفين فجاء ابليس بخمسة اعلام فاقامها بجنب هذه الخمسة فجاء بالحسد
فركزه فجنب العلم وجاء بالجور فركزه بجنب العدل وجاء بالرياء فركزه بجنب العبادة وجاء بالخيانة فركزها بجنب الامانة
وجاء بالغش وركزه بجنب النصيحة ومنها اذا اردت ان تعلم ان علمك ينفعك ام لا فاطلب من نفسك خمس خصال حب الفقر
لقلة المؤنة وحب الطاعة طلب للثواب وحب الزهد في الدنيا طلبا للفراغة وحب الحكمة طلبا لصلاح القلب وحب الخلوة
طلبا لمناجاة الرب ومنها قال علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه العلم افضل من المال بسبعة اوجه احدها العلم ميراث الانبياء
والمال ميراث الفراعنة والثاني العلم لا ينقص والمال ينقص والثالث المال يحتاج الى المحافظة والعلم يحفظ صاحبه والرابع
اذا مات الرجل يبقى ماله والعلم يدخل القبر والخامس المال يحاصل للمؤمن والكافر والعلم لا يحصل الا المؤمن والسادس جميع
الناس يحتاجون الى العالم في امر دينهم ولا يحتاجون الى صاحب المال والسابع العلم يقوي الرجل على المرور على الصراط و
المال يمنعه منه قال الفقيه ابو الليث من جلس مع ثمانية اصناف من الناس زاده الله تعالى ثمانية اشياء من جلس مع الاغنياء
زاده الله تعالى حب الدنيا والرغبة فيها ومن جلس مع الفقراء حصل له الشكر والرضى بقسمة الله ومن جلس مع السلطان زاده
القسوة والكبر ومن جلس مع النساء زاده الله الجهل والشهوة ومن جلس مع الصبيان ازداد من اللهو والمزاح ومن جلس من الفساق
ازداد من الجراءة على الذنوب وتسويف التوبة ومن مع الصالحين ازداد رغبة في الطاعات ومن جلس مع العلماء ازداد العلم
والتورع ومنها المؤمن لا يرغب في طلب العلم حتى يرى ست خصال مع نفسه احدها ان يقول ان الله تعالى امرني باداء الفرايض
وانا لا اقدر على ادائها الا بالعلم والثاني ان يقول الله اوجب على الشكر نعمه ولا اقدر عليه الا بالعلم والثالثة ان الله تعالى
امرني بالانصاف ولا اقدر عليه الا بالعلم والخامسة ان الله تعالى امرني بالصبر على بلائه ولا اقدر عليه الا بالعلم والسادسة
ان الله امرني بالعداوة مع الشيطان ولا اقدر عليها الا بالعلم ومنها قال علي ابن ابي طالب كرم الله وجهه قوام الدنيا باربعة
بعالم يعلمه وجاهل لا يستنكف من تعلمه وغني لا يبخل بماله وفقير لا يبيع اخرته بدنياه فاذا لم يعلم العالم بعلمه واستنكف
الجاهل من تعلمه وبخل الغني بمعروفه وباع الفقير اخرته بدنياه فالويل لهم والثبور سبعين مرة ومنها اربع لا ينبغي للشريف
ان يانف عنها وان كان اميرا قيامه من مجلسه لابيه وخدمته لضيفه وخدمته للعالم الذي يتعلم منه والسؤال عما لا يعلم ممن
هو اعلم ومن الاخبار ما روى عن عبد الله ابن عمر رضي الله عنه قال قال عليه الصلوة والسلام يقول الله تعالى للعلماء اني لم اضع
علمي فيكم وانا اريد ان اعذبكم ادخلوا الجنة على ما كان منكم ومنها قال ابو هريرة رض وابن عباس رض خطبنا رسول الله صلى الله
عليه وسلم خطبة بليغة قبل وفاته وهي اخر خطبة بالمدينة خطبها فقال من تعلم العلم وتواضع في العلم وعلمه عباد الله يريد
ما عند الله لم يكن في الجنة افضل ثوابا منه ولا اعظم منه منزلة ولم يكن في الجنة منزلة ولا درجة رفيعة نفيسة الا كان له فيها
اوفر النصيب واشرف المنازل وعن ابن عمر رض مرفوعا اذا كان يوم القيمة حفت منابر من ذهب عليها قباب من فضة مفصصة
بالدر والياقوت والزمرد وجلالها السندس والاستبرق ثم ينادي منادي الرحمن اين من حمل الى امة محمد علما يريد به وجه الله
اجلسوا على هذه المنابر فلا خوف عليكم حتى تدخلوا الجنة وعن عيسى ابن مريم عليه السلام ان امة محمد صلى الله عليه وسلم
علماء حكماء كانهم من الفقه انبياء يرضون من الله باليسير من الرزق ويرضى منهم باليسير من العمل ويدخلون الجنة بلا اله الا الله
وقال عليه الصلوة والسلام من اغبرت قدماه في طلب العلم حرم الله جسده على النار واستغفر له ملكان وان مات في طلبه

مات شهيدا وكان قبره روضة من رياض الجنة ويوسع له في قبره مد بصره وينور على جيرانه اربعين قبرا عن يمينه واربعين
عن يساره واربعين عن خلفه واربعين عن امامه ونوم العالم عبادة ومذاكرته تسبيح ونفسه صدقة وكل قطرة نزلت
من عينه تطفي بحرا من جهنم فمن اهان العالم فقد اهان العلم ومن اهان العلم فقد اهان النبي صلى الله عليه وسلم ومن اهان
النبي صلى الله عليه وسلم فقد اهان جبريل عليه السلام ومن اهان جبريل عليه السلام فقد اهان الله عز وجل ومن اهان الله
فقد اهانه يوم القيمة وعن ابي هريرة رض مرفوعا من نفس عن مؤمن كربة من كرب الدنيا نفس الله عنه كربة من كرب الاخرة
ومن يسر على معسر يسر الله في الدنيا والاخرة والله تعالى في عون العبد ما دام العبد في عون اخيه ومن سلك طريقا يبتغي به
علما سهل الله له طريقا الى الجنة وما اجتمع قوم في مسجد من مساجد الله يتلون كتاب الله ويتدارسونه بينهم الا نزلت عليهم
السكينة وغشيتهم الرحمة وحفت بهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده رواه مسلم في الصحيح وقال صلى الله عليه وسلم اذا سالتم
الحوايج فاسالوها الناس قيل يا رسول الله ومن الناس قال اهل القران ثم قيل من قال اهل العلم ثم قيل من قال الصباح الوجوه
قال الراوي والمراد باهل القران من يحفظ معانيه وفي الخبر العالم بنى لم يوح اليه وقال صلى الله عليه وسلم كن عالما او متعلما
او مستمعا او محبا ولا تكن الخامس فتهلك قال الراوي وجه التوفيق بين هذه الرواية والاخرى وهي قوله الناس رجلان عالم
ومتعلم وسائر الناس همج لا خير فيهم ان المستمع والمحب بمنزلة المتعلم وما احسن قول بعض الاعراب لولده كن سبعا جالسا
او ذيبا حايسا او كلبا حارسا واياك ان تكون انسانا ناقصا وقال عليه الصلوة العلماء مفاتيح الجنة وخلفاء الانبياء قال
الراوي الانسان لا يكون مفتاحا انما المعنى ان ما عندهم من العلم مفتاح الجنان والدليل عليه ان من راى في النوم ان بيده
مفاتيح الجنة فانه يوتى علما في الدين وقال عليه الصلوة والسلام ان الله عز وجل ينزل كل يوم وليلة الف رحمة على جميع
خلقه العاقلين البالغين وغير البالغين فتسعمائة وتسعة وتسعون رحمة للعلماء وطالبي العلم والرحمة الواحدة لساير الناس
روي انه عليه الصلوة والسلام كان يحدث انسانا فاوحى الله تعالى اليه انه لم يبق من عمر هذا الرجل الذي يحدث الا ساعة و
كان هذا وقت العصر فاخبره رسول صلى الله عليه وسلم فاضطرب الرجل فقال يا رسول الله دلني على اوفق العمل في هذه الساعة
فقال اشتغل بالعلم فاشتغل بالعلم وقبض قبل المغرب قال الراوي فلو كان شيء افضل من العلم لامره النبي صلى الله عليه وسلم
بذلك في ذلك الوقت وقال صلى الله عليه وسلم لا تجالسوا العلماء الا اذا دعوكم من خمس الى خمس من الشك الى اليقين ومن الكبر
الى التواضع ومن الريا الى الاخلاص ومن العداوة الى النصيحة ومن الرغبة الى الزهد وروي ان يوسف عليه السلام لما صار ملكا
احتاج الى وزير فسال ربه عن ذلك فقال جبريل عليه السلام ان ربك يقول لك لا تختر الا فلانا فراه يوسف في اسوء الاحوال
فقال لجبريل عليه السلام انه كيف يصلح لهذا العمل مع سوء حاله فقال جبريل عليه السلام ان ربك عينه لذلك لانه ذب عنك حين
قال ان كان قميصه قد من دبر فكذبت وهو من الصادقين والنكتة ان الذي ذب عن يوسف يستحق الشركة في مملكته فمن ذب
عن الدين القويم بالبرهان المستقيم فكيف لا يستحق من الله تعالى الاحسان والتحسين وتحصيل العلم انما صعب عليك لفرط
حبك في الدنيا لانه تعالى اعطاك سواد العين وسويداء القلب ولا شك ان السواد اكبر من السويداء لان السويداء تصغير السواد
ثم اذا وضعت على سواد عينك جزءا من الدنيا لا ترى شيئا فكيف اذا وضعت على السويداء كل الدنيا كيف ترى بقلبك شيئا يحكى
ان هرون الرشيد كان معه الفقهاء وكان فيهم ابو يوسف فاتي برجل وادعى عليه انه اخذ من بيته مالا بالليل فاقر الاخذ
بذلك في المجلس فاتفق الفقهاء على انه تقطع يده فقال ابو يوسف لا قطع قالوا لم قال لانه اقر بالاخذ والاخذ لا يوجب
القطع بل لا بد من الاعتراف بالسرقة فصدقه الكل في قوله ثم قالوا للاخذ اسرقتها قال نعم فاجمعوا على انه وجب القطع لانه
اقر بالسرقة فقال ابو يوسف لا قطع وان اقر بالسرقة لانه بعد ما وجب الضمان عليه بالاخذ فاذا اقر بالسرقة بعد
ذلك فهو بهذا الاقرار يسقط الضمان عن نفسه فلا يسمع الاقرار فتعجب الكل من ذلك ويحكى عن الشعبي انه قال كنت عند
الحجاج فاتي بيحيى ابن يعمر فقيه من بلخ مكبلا في الحديد فقال له الحجاج انت زعمت ان الحسن والحسين رض من ذرية رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال بلى فقال الحجاج لتاتيني بها واضحة بينة من كتاب الله تعالى والا قطعتك عضوا عضوا فقال
ايتك بها بينة واضحة من كتاب الله تعالى يا حجاج قال فتعجب من جراته بقوله يا حجاج ولا تاتيني بهذه الاية ندع ابناءنا

وابناءكم

وابناءكم فقال ايتك بها واضحة من كتاب الله تعالى ونوحا هدينا من قبل ومن ذريته داود وسليمان الى قوله وزكريا
ويحيى وعيسى فمن كان ابو عيسى عليه وعليهم السلام وقد الحق بذرية نوح عليه السلام فاطرق مليا ثم رفع راسه فقال
كاني لم اقرا هذه الاية من كتاب الله تعالى حلوا وثاقه واعطوه من المال كذا وروي ان جماعة من اهل المدينة جاؤا الى ابي حنيفة
رحمه الله ليناظروه في القراة خلف الامام ويبكتوه ويشغبوا عليه فقال لا يمكنني مناظرة الجميع ففوضوا امر المناظرة الى اعلمكم
لاناظره فاشاروا الى واحد فقال لهذا اعلمكم قالوا نعم قال وان ناظرته والزمته الحجة فقد لزمتكم الحجة قالوا نعم قال وكيف
قالوا لانا رضينا به اماما فكان قوله قولا لنا قال ابو حنيفة رح فنحن لما اخترنا الامام في الصلوة كانت قراته قراة لنا وهو
ينوب عنا كلنا فاقروا له بالالزام هجا الفرزدق واحدا فقال لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصة خالصة
كانت معشوقة سليمان ابن عبد الملك وكانت ظريفة صاحبة ادب وان هيبة سليمان كانت تفوق هيبة المروانيين
فلما بلغها هذا البيت شق عليها فدخلت على سليمان وشكت من الفرزدق فامر سليمان باشخاص الفرزدق على اقطع
الوجوه مكبلا مقيدا فلما حضر ما كان له من الرمق ما يقيمه على الرجل من شدة الهيبة فقال له سليمان ابن عبد الملك انت
القائل لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصة فقال ما هكذا قلت وانما غير على من اراد بي مكروها وانما قلت
وخالصة وراء الستر تسمع لقد ضاع شعري على بابكم كما ضاع در على خالصة فسري عن خالصة فلم تملك نفسها ان خرجت
من الستر فالقت على الفرزدق ما كان عليها من الحلي وهي زيادة على مائة الف درهم فاتبعه سليمان ابن عبد الملك حاجبه لما خرج
من عنده حتى اشترى الحلي من الفرزدق بمائة الف درهم وردها الى خالصة دعا المنصور ابا حنيفة رح يوما والربيع
وهو يعاديه يا امير المومنين هذا يعني ابا حنيفة رح يخالف جدك حيث يقول الاستثناء المنفصل جائز وابو حنيفة رح ينكره
فقال ابو حنيفة رح هذا الربيع يقول ليس لك بيعة في رقبة الناس فقال كيف قال انهم يعقدون البيعة لك ثم يرجعون
الى منازلهم فيستثنون فتبطل بيعتهم فضحك المنصور فقال اياك يا ربيع واياه ابا حنيفة فلما خرجا من عنده قال الربيع سعيت
في دمي يا ابا حنيفة كنت البادي وانا الدافع دخل الغضبان على الحجاج بعد ما قال للعدو عبد الرحمن بن محمد ابن الاشعث
تغد بالحجاج قبل ان يتعشى بك فقال له ما جواب السلام عليك قال وعليكم السلام ثم فطن الحجاج فقال قاتلك الله يا غضبان
اخذت لنفسك امانا بردي عليك اما والله لولا الوفا والكرم لما شربت البارد بعد ساعتك هذه فانظر الى فائدة
العلم في هذه الصور فلله در العلم ومن به تردى نفسا للجهل ومن في اوديته تردى قال رجل لابي حنيفة اني حلفت ان لا
اكلم امراتي حتى تكلمني وحلفت بصدقة ما تملك ان لا تكلمني او اكلمها فتحير الفقهاء قال سفين من كلم صاحبه حنث فقال
ابو حنيفة اذهب فكلمها ولا حنث عليكما فذهب الرجل الى سفين واخبره بما قال ابو حنيفة رح فذهب سفين الى ابي حنيفة
رح مغضبا فقال تبيح الفروج فقال ابو حنيفة وما ذاك قال سفين اعيدوا على ابي حنيفة السوال فاعادوا واعاد ابو حنيفة
الفتوى فقال من اين قلت قال لما شافهته باليمين بعد ما حلف كانت مكلمة وسقطت يمينه فان كلمها فلا حنث عليه وعليها
ايضا لانه قد كلمها بعد يمينها فسقطت اليمين عنهما قال سفين انه قد انكشف لك من العلم شيء كنا عنه غافلين دخل اللصوص
على رجل فاخذوا عنه متاعه واستحلفوه بالطلاق ثلاثا ان لا يعلم احدا فاصبح الرجل وهو يرى اللصوص يبيعون متاعه
وليس يقدر ان يتكلم من اجل يمينه فجاء الرجل يشاور ابا حنيفة رح هل تحبون ان يرد الله تعالى على هذا متاعه قالوا نعم
قال فاجمعوا كل منهم وادخلوهم في الدار ثم اخرجوا واحدا واحدا فقولوا هذا سارقك واللص الذي اخذ متاعك فان كان
ليس بلصه قال لا وان كان لصه فليسكت واذا سكت فاقبضوا عليه ففعلوا ما امرهم به ابو حنيفة رح فرد الله تعالى
جميع متاعه ما سرق منه وكان في جوار ابي حنيفة رح فتى يغشى مجلس ابي حنيفة فقال يوما لابي حنيفة اني اريد التزوج
من ال فلان وقد خطبتها اليهم وقد طلبوا مني من المهر فوق طاقتي فقال احتل واقترض وادخل عليها فان الله تعالى يسهل
الامر عليك ثم اقرضه ابو حنيفة رح ذلك القدر ثم قال له بعد الدخول اظهر انك تريد الخروج من هذا البلد الى بلد بعيد
وان تسافر باهلك معك فاظهر الرجل ذلك فاشتد ذلك على اهل المراة وجاؤا الى ابي حنيفة رح ليستفتونه فقال ابو حنيفة
له ذلك فقالوا وكيف الطريق الى دفع ذلك فقال ابو حنيفة الطريق ان ترضوه بان تردوا عليه ما اخذتموه منه فاجابوا

اليه فذكر ابو حنيفة ذلك للزوج فقال الزوج فانا اريد منهم شيئا اخر فوق ذلك فقال ابو حنيفة انما احب لك ان ترضى بهذا
القدر والا فرب لرجل بدين فلا تملك المسافر بها حتى تقتضى ما عليها من الدين فقال الرجل الله الله لا يسمعوا بهذا فلا اخذ
منهم شيئا ورضى بذلك القدر فحصل ببركة علم ابي حنيفة رح فرج كل واحد من الخصمين عن الليث بن سعد قال قال رجل لابي
حنيفة لي ابن ليس بمحمود السيرة اشترى له جارية بالمال العظيم فيعتقها واز وجه امراة بالمال العظيم فيطلقها فقال له ابي حنيفة
رح اذهب به معك الى سوق النخاسين فاذا وقعت عينه على جارية فابتعها لنفسك ثم زوجها اياه فان طلقها عادت اليك
مملوكة وان اعتقها لم يجز عتقها قال الليث والله ما اعجبني جوابه كما اعجبني سرعة جوابه قال الرشيد يوما لابي يوسف عندي جعفر
ابن عيسى جارية هي احب الناس الى وقد عرف ذلك مني فحلف ان لا يبيع ولا يهب ولا يعتق وهو الان يطلب حيلة فقال يهب النصف
ويبيع النصف ولا حنث هذا الكلام للامام في بيان ان العلم اكمل الفضائل نقلته تجديدا للنشاط الراغبين فيه وتهييجا للمتكاسلين عنه
قوله والانبا اخبار فيه اعلام الظاهر ان المراد بالاخبار التلفظ بالجملة الخبرية وبالاعلام افادة المخاطب نفس الحكم الذي هو وقوع
النسبة كما في نحو زيد قايم ممن لا يعرف انه قايم وليس المراد به افادة كون المخبر عالما بالحكم كما في قولك حفظت التورية لمن حفظه
اذ لم يسمع استعمال لفظ الانباء في اعلام لازم فائدة الخبر قال الراغب الانباء اخبار فيه اعلام وهو متضمن لهما ولذلك كل انباء
اخبار وليس كل اخبار انباء وكل نبا علم وليس كل علم نبا ولكونه متضمنا لهما ومشتملا عليهما اجرى مجرى كل واحد منهما فقيل انبأته
بكذا كما يقال اخبرته بكذا وانباته كذا كما يقال اعلمته كذا ولا يقال نبأ الا لكل خبر يقتضي العلم كالمتواتر وخبر الله تعالى وخبر
الانبياء عليهم السلام وما جرى مجراها وسمي النبي لكونه منبئا بما يسكن نفسه اليه ومنبيا بما يسكن المومن اليه فهو يصح
ان يكون فعيلا بمعنى فاعل وبمعنى مفعول اما بمعنى الفاعل فلقوله تعالى نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم وقوله هل انبئكم
بخير من ذلكم واما بمعنى المفعول فلقوله نبأني العليم الخبير فعلى هذا يكون الانبا حقيقة في الاخبار الذي فيه اعلام كما في قوله
تعالى فلما انباهم باسمائهم اي اخبرهم واعلمهم باسمائهم واما الانباء في قوله تعالى انبؤني باسماء هؤلاء فليس بحقيقة لكونه
بمعنى مجرد الاخبار الخالي عن الاعلام لاستحالة الاعلام في حقه تعالى بل هو فيه مجاز مرسل من قبيل ذكر اسم الكل وارادة الجز
فان قيل لم لا يجوز ان يكون لفظا مشتركا بين الكل والجزء قلنا لما تقرر عندهم من ان المجاز خير من الاشتراك اللفظي لكثرة المجاز
بالنسبة الى المشترك ولان المجاز انما يحتاج الى القرينة عند استعماله في المعنى المجازي بخلاف المشترك فانه يحتاج اليها في جميع
استعمالاته وجواب الشرط في مثل قوله تعالى ان كنتم صادقين محذوف حذف لدلالة ما قبله عليه تقديره ان كنتم صادقين
فيما زعمتم فانبؤني باسماء هؤلاء وهذا مذهب جمهور البصريين واما الكوفيون والمبرد فانهم يرون ان الجواب هو المتقدم
وهو مردود بما شاع من قولهم انت ظالم ان فعلت كذا فانه لو كان المتقدم جوابا لوجب الفاء معه كما يجب معه متاخرا
قوله في زعمكم انكم احقاء بالخلافة لعصمتكم وان خلقهم واستخلافهم الى اخره اشارة الى وجه ارتباط الجزاء المحذوف وهو
الامر بالانباء بالشرط المذكور الذي هو كونهم صادقين فيما زعموا والى بيان معنى قوله ان كنتم صادقين فيما زعمتم فانبؤني
باسماء هؤلاء ووجه الاشارة انهم لما قالوا على طريق استفسار عن الامر الذي رجح ادم وذريته مع ما هو متوقع منهم
على الملائكة المعصومين في الاستخلاف والتعجب من ان يستخلف لصلاح الارض من يفسد فيها واستكشافا عما خفي عليهم من
الحكمة التي بهرت تلك المفاسد والغتها اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك اجابهم الله
تعالى اولا بقوله تعالى اني اعلم ما لا تعلمون حيث بين اجمالا ان من يستخلفه احفاء لذلك ثم بين بعض ما اجمل فيه مما يستحقون
لاجله ان يستخلفوا فقال لما معناه ان كنتم صادقين في زعمكم انكم احقا بالخلافة منهم لعصمتكم دونهم فاظهروا فيكم ما به
يستحقون الخلافة ليظهر مساواتكم اياهم في ذلك حتى يصح منكم دعوى الرجحان عليهم بعصمتكم دونهم فان الخلافة تقتضي
الحكم بالحق واقامة المعدلة بين العباد وهي لا يتاتى الا بالتحلي بالفوايد العلمية ومعرفة ذوات الاشياء وخواصها وافعالها
ليتمكن بها من التدبير في المصالح والمهمات واعطا كل ذي حق حقه من غير زيادة ولا نقصان فمن ادعى رجحانه عليهم نظر
الى عصمته فعليه ان يثبت اولا تحقق ما به يستحق الخلافة فيه قوله وهذه صفتهم جملة حالية من الضمير المجرور في استخلافهم
واقعة بين اسم ان وخبرها الذي هو قوله لا يليق بالحكيم ووجه ارتباط الجزاء بالشرط على تقدير ان المعنى ان كنتم صادقين

في زعمكم ان خلق بني ادم واستخلافهم وهذه صفتهم لا يليق بالحكيم فانبؤني باسماء هؤلاء ان قوله تعالى فانبؤني باسماء
هؤلاء امر تعجيز وتبكيت ليظهر به فضل بني ادم على الملائكة فضلا راجحا على ما فيه من المفاسد بحيث لا ينظر اليها في جنبه
ومعلوم ان خلق ما يغلب خيره حكمة بالغة لايقة بالحكيم لما ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير قوله وهو وان لم يصرحوا
به اي كل واحد من الزعمين المذكورين صح نسبته اليهم مع انهم لم يصرحوا بشيء من ذلك بناء على انهم صرحوا بما يستلزم ذلك فكانهم
صرحوا به فان الزعم الاول لازم لقولهم ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك والزعم الثاني لازم لقولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك
الدماء قوله والتصديق كما يتطرق الى اخره تتمة لقوله وهو وان لم يصرحوا به الى اخره وهو جواب اشارة الى جواب ما يقال ان الملائكة حين
ما قيل لهم اني جاعل في الارض خليفة لم يقولوا الا جملة استفهامية وجملة حالية وهي قولهم اتجعل فيها الى قولهم ونقدس لك والانشائيات
لا يتطرق اليها التصديق والتكذيب فما الوجه في ان يقال لهم ان كنتم صادقين وقوله بغرض مما يلزم مدلول الكلام بفتح الغين المعجمة
وايما الابهامية اي قد يتطرق باعتبار غرض مما يلزم مدلوله وباعتبار هذا اللازم لمدلول الكلام يعتري التصديق الانشاآت
اي يعترضها فان السائل اذا قال مستفهما ازيد في الدار او قال اعطني كذا فان غرضه اللازم لكلامه الاول التنبيه على جهله بكون
زيد في الدار ولكلامه الثاني التنبيه على حاجته وافتقاره فباعتبار هذا الغرض صح ان يقال هو صادق او كاذب وقد كذب الله تعالى
المنافقين قولهم نشهد انك لرسول الله ومنطوق كلامهم انشاء الشهادة باعتبار غرضهم اللازم لكلامهم وهو مواطاة قلوبهم
لالسنتهم في تلك الشهادة فان التكذيب فيه راجع الى هذا الخبر الضمني اللازم لمقالتهم لان الشهادة انما تكون عن علم ومواطاة
قلب قوله اعتراف بالعجز والقصور اي بالعجز عن علم ما سئلوا عنه لما كان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا جملة خبرية لم يقصد
بها افادة حكمها وهو انه تعالى علمهم ما شاء وانه لا علم لهم الا ما علمهم ولا افادة كون المخبرين عالمين بالحكم المذكور ضرورة
انه تعالى عالم بكل واحد منهما بين المصنف ان مقصودهم من ايراد تلك الجملة الخبرية اغراض اخر سوى افادة الحكم او لازمه
مما يناسب المقام وذكر منها اربعة امور الاول الاعتراف بانهم لا يعلمون ما سئلوا عنه لانهم قالوا لا علم لنا الا ما علمتنا
فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه قال الامام اعلم ان الذين اعتقدوا ان الملائكة اتوا بالمعصية في قولهم اتجعل فيها من يفسد
فيها ويسفك الدماء قالوا انهم لما عرفوا خطاءهم في ذلك السؤال رجعوا وتابوا واعتذروا عن خطابهم بقولهم سبحانك
لا علم لنا الا ما علمتنا انك والذين انكروا معصيتهم ذكروا في ذلك وجهين الاول انهم انما قالوا ذلك على وجه الاعتراف بالعجز
والتسليم بانهم لا يعلمون ما سئلوا عنه وذلك لانهم قالوا انا لا نعلم الا الذي علمتنا فاذا لم تعلمنا ذلك فكيف نعلمه الثاني
ان الملائكة قالوا اتجعل فيها من يفسد فيها الا ان الله تعالى علمهم ذلك فكانهم قالوا انك علمتنا انهم يفسدون في الارض
ويسفكون الدماء فقلنا لك اتجعل فيها من يفسد فيها واما هذه الاسماء فانك ما علمتنا كيفيتها فكيف نعلمها الى هنا كلامه
والثاني من تلك الامور الاربعة الاشعار بالامرين المذكورين احدهما كون سؤالهم استكشافا عن الحكمة المخفية المقتضية للخلافة
وعدم كونه اعتراضا لان قولهم لا علم لنا الا ما علمتنا يابى عن كون السؤال المذكور على وجه الاعتراض ويدل دلالة واضحة
على كونه على وجه الاستفادة والاستفسار وثانيهما انه قد بان لهم ما كان خفي عليهم من فضيلة الانسان والحكمة في خلقه
ووجه استفادة بذلك انهم اثنوا عليه تعالى بتنزيههم عما لا يليق بشانه الاعلا على ما علمهم حال خلوهم عن العلوم كلها وكون
ذلك العلم المستفاد من جانبه الاعلى متعلقا بما خفي عليهم من فضيلة الانسان والحكمة في خلقه واستخلافه يفهم بمعونة المقام
والثالث اظهار شكر نعمته بما عرفهم وكشف لهم اي بتعريفه تعالى اياهم وكشفه لهم ما اعتقل عليهم اي خفي وانعقد واشتبه
عليهم من حال الخليفة ووجه استحقاقه للخلافة ووجه كونه اظهار الشكرها ان التسبيح ثناء لله تعالى بتنزيههم عما لا يليق
بعظمة جلاله والرابع مراعاة الادب بسلب العلم عن انفسهم وتفويضه الى جناب كبريائه فان اعتراف العالم بالجهل من كمال
التواضع والتذلل فقد قيل لبعض الحكماء ما اعظم التواضع فقال الاعتراف بالجهل العالم هذا ما فهمته من مراد المص فلا
يرد ما يتوهم من ان فضيلة انما بانت لهم بعد ما قال تعالى يا ادم انبئهم باسمائهم فانباهم فكيف صح ان يكون قولهم قبل
ذلك اشعارا بانهم قد بان لهم ما كان خفي عليهم من فضيلة الانسان واظهار الشكر نعمة تعريفه تعالى اياهم بذلك فليتامل
قوله وسبحان مصدر كغفران لانه سمع له فعل ثلاثي قال صاحب النظم التسبيح في اللغة التباعد يدل عليه قوله تعالى ان لك

في زعمكم

في النهار سبحا طويلا اي تبا عدا طويلا فمعنى سبح الله بعده ونزهه عما لا ينبغي وقال الراغب التسبيح اصله من السبح اي سرعة الذهاب في الماء واستعير لمر النجوم في الفلك ولجري الفرس قال تعالى ان لك في النهار سبحا طويلا اي سعة ذهاب وسبحته عن كذا نزهته وسبحان مصدر كغفران هذا كلامه والمشهور انه اسم بمعنى المصدر وهو التسبيح الذي بمعنى التنزيه يوضع موضعه قال الامام الواحدي وهو منصوب عند الخليل والفراء لانك اذا قلت سبحان فكانك قلت سبحت الله تسبيحا فجعل السبحان في موضع التسبيح كما تقول كفرت عن يميني تكفيرا وكفرانا وكلمته كلاما وسلمته سلاما قال الله تعالى وسرحوهن سراحا جميلا قال سيبويه يقال سبحت الله تسبيحا وسبحانا فالمصدر تسبيح وسبحان اسم يقوم مقام المصدر انتهى واختار المصنف في سورة بني اسرائيل حيث قال فيها سبحان من علقمة الفاخر وانتصابه بفعل متروك اظهاره انتهى كلامه قوله ولا يكاد يستعمل الا مضافا اي الى ما هو مفعول في المعنى او فاعل فان الكاف في سبحانك مفعول اضيف اليه سبحان اي تنزيهك وقيل هو فاعل اي تنزهت تنزهك ومعنى الحصر انه لا يقطع عن الاضافة في اللغة الفصيحة والا فقد ورد انقطاعه عنها في قوله سبحان من علقمة الفاخر وقوله سبحانه ثم سبحانا نعوذ به وقبلنا سبح الجودي والجمد وقوله سبحانك اللهم ذا السبحان قوله وقد اجرى علما للتسبيح في قوله سبحان من علقمة اي قد جعل علما لجنس التسبيح كاسامة فانه علم لجنس الاسد فيصلح لكل فرد منه وذلك اذا انقطع عن الاضافة كما صرح به في سورة بني اسرائيل وصرح به الحاجب ايضا في الايضاح حيث قال ولا يستعمل سبحان علما الا شاذا اذ اكثر استعماله مضافا فليس بعلم لان الاعلام لا تضاف وهي اعلام لانها معارف والمعرفة لا تضاف والدليل على كون سبحان علما في بيت الاعشى انه ذكره غير منصرف ولولا انه علم لوجب صرفه لان الالف والنون في غير الصفات انما تمنع مع العلمية فعلم انه انما هو للعلمية والالف والنون المزيدتين ووصف التسبيح بكونه بمعنى التنزيه في قوله اجري علما للتسبيح بمعنى التنزيه بناء على انه لا يجوز ان يكون سبحان علما التسبيح الذي مصدر سبح بمعنى قال سبحان الله ثم مدلوله تلفظ اللفظ المذكور ومدلول سبحان التنزيه الا التلفظ فلا يكون سبحان اسما للتسبيح بمعنى التلفظ بل للتسبيح بمعنى التنزيه وذهب صاحب الكشاف الى ان سبحان علما للتسبيح بالمعنى المذكور سواء كان مضافا او لا حيث قال في سورة بني اسرائيل سبحان علما للتسبيح كعثمان للرجل يعني ان العلم كما يكون علما للاعيان كزيد وعمرو يكون علما للمعاني ككيسان للغدر لكونه متفرعا على الكياسة والظرافة وشعوب للمنية لانها تفرق فان الشعبة الفرقة يقال شعبتهم المنية اي فرقتهم ومنع الرضي الاسترابادي علميته حيث قال ولا دليل على علميته لانه اكثر ما يستعمل مضافا فلا يكون علما واذا قطع فقد جاء منونا كقول الشاعر سبحانه ثم سبحانا نعوذ به وقد جاء باللام كقوله سبحانك اللهم ذا السبحان فاجاب عن الاستدلال على علميته ببيت الاعشى بقوله ولا منع من ان يقال ان سبحان في البيت على حذف المضاف اليه وهو مراد للعلم به فكانه قال سبحان الله من علقمة الفاخر اي عجبا منه كيف يفخر وكل ما به من النعم والفضائل فهو من عند الله الكريم فلما حذف المضاف اليه ونوى ابقى المضاف على حاله مراعاة لاغلب احواله وهو التجرد عن التنوين واجيب بان الاضافة لا تنافي العلمية اذا ثبت بدليلها كما في قولك اسامة زيد فان اسامة علم جنس وقد اضيف الى زيد وكذا دخول الالف واللام لا تنافي العلمية كما في الحسن والعباس وان دخول التنوين لضرورة الشعر شايع كثير قوله وتصدير الكلام به اعتذار عن الاستفسار والجهل بحقيقة الحال فكانهم قالوا انت المنزه عن الجهل والاحتياج الى الاستفسار واما نحن فلا علم لنا الا ما علمتنا اياه والذي لم تعلمناه فنحن لا نعلمه ونحتاج الى الاستفسار عنه فلذلك سالناك عن وجه الحكمة في خلق من يفسد ويسفك الدماء في الارض واستخلافه فيها اليزول جهلنا ونعلم وجه الحكمة في ذلك قوله ولذلك اي ولكون افتتاح الكلام به للاعتذار عما صدر من القائل به افتتح به التوبة في قول موسى عليه السلام حين افاق من صعقته لما تجلى ربه للجبل سبحانك تبت اي من سؤال رؤيتك بالبصر في الدنيا فكانه قال انت المنزه عن الذلة والخطا واما انا فقد اخطات في قولي رب ارني انظر اليك وفي قول يونس عليه السلام سبحانك اني كنت من الظالمين لنفسي بالمبادرة الى المهاجرة قبل ان يؤذن لي بها وقد يصدر به الكلام لتنزيه المضاف اليه عن العجز عما ذكر بعده كما في قوله سبحان الذي اسرى بعبده ليلا الاية قوله الذي لا يخفى عليه خافية اي شيء من الامور الخفية والاسرار المكتومة لان النكرة في سياق النفي تفيد العموم والاستغراق هو احاطة علمه تعالى بكل المعلومات جليا تها وخفيا تها تستفاد من صيغة الصفة المشبهة فانها للمبالغة فالعليم المطلق ليس الاحضرة من لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض

فلذلك قالوا انك انت العليم على طريق الحصر قال الشيخ ابو منصور الماتريدي العليم هو الذي لا يخفى عليه شيء والحكيم هو الذي لا يخفى في شيء من افعاله بل تخرج كل افعاله على وجه الصواب وسنن الحكمة والعليم فعيل بمعنى فاعل وفيه من المبالغة ما ليس فيه واما الحكيم فقد جعله المصنف فعيلا بمعنى مفعلا حيث المحكم لمبدعاته وموضوعاته التي من جملتها خلق ادم عليه السلام و جعله خليفة وتعليمه الاسماء كالاليم بمعنى المولم والسميع بمعنى المسمع كما في قوله عمرو بن معدكرب امن ريحانة الداعي السميع يورقني واصحابي هجوع وقال الامام الواقدي الحكيم الحاكم بالعدل ويقضي به والحكم والقضا بالعدل ويجوز ان يكون الحكيم بمعنى المحكم للاشيا ويقرب منه قول محيي السنة الحكيم له معنيان الحاكم وهو القاضي العدل والثاني المحكم للامر كي لا يتطرق اليه الفساد وقال الامام الحكيم يستعمل على وجهين احدهما بمعنى العليم والاخر انه الذي يكون فعالا لما لا اعتراض لاحد عليه والاقرب ههنا ان يكون المراد به المعنى الثاني والا لزم التكرار فكان الملائكة قالت انت العليم بكل المعلومات فامكنك تعليم ادم وانت الحكيم في هذا الفعل المصيب فيه عن ابن عباس رضي الله عنهما انه اراد الملائكة من الحكيم انه هو الذي حكم بجعل ادم عليه السلام خليفة في الارض الى هنا كلامه وفي الصحاح الحكم مصدر قولك حكم بينهم اي قضى والحكم ايضا الحكمة من العلم والحكيم العالم وصاحب الحكمة والحكيم المتقن للامور وفيه اتقان الامر احكامه وقال الراغب الحكيم اصله لمن له الفعل المحكم لكن لما لم يحصل الفعل المحكم الا بالفعل المتقن صارت الحكمة متناولة للعلم والعمل معا فالحكمة منتهى العلم والعلم مبدا الحكمة ولا يتم احدهما الا بالاخر فلهذا جمع بينهما وقدم العليم على الحكيم حيث قيل انك انت العليم الحكيم انتهى جمعت بين هذه المقالات لان بعضها يكشف بعضا ولا يتضح المقام حتى الايضاح الا بمجموعها لله در العلماء اجمعين وقوله الذي لا يفعل الا ما فيه حكمة بالغة كاشفة لما قبله وتفسير له وظهر به ان تفسير الحكيم بقوله المحكم لمبدعاته مناسب للسياق قوله وانت فصل الوجود شرط توسطه بان المبتدا والخبر سوا دخلت العوامل عليها كما في هذه الاية كنت انت الرقيب وانه هو الغفور او لم تدخل نحو زيد هو المنطلق وذلك الشرط هو كون الخبر معرفة او افعل من كذا فانه اذا كان معرفة نحو زيد القايم جاز ان يتوهم السامع كون القايم صفة للمبتدا فينتظر الخبر فجيء بضمير الفصل ليتعين كونه خبرا لا صفة فانه اذا بني على الضمير علم انه ليس صفة لان الضمير لا يوصف فالخبر انما يلتبس بالصفة اذا كان معرفة فلذلك شرط تعريفه في اتيان ضمير الفصل فانه اذا كان نكرة نحو زيد منطلق لا يلتبس بالصفة فلا يحتاج الى ما يعين كونه خبرا ثم انه اتسع في الفصل فادخل حيث لا لبس بدونه بان يكون الخبر نكرة نحو ان الله هو يقبل التوبة او يخالف المبتدا الخبر في الاعراب نحو كان زيد هو القايم او يكون المبتدا ضميرا نحو اني انا الغفور وانك انت العليم ثم ان ضمير الفصل كما يفيد الفصل بين كون ما بعده نعتا وكونه خبرا يفيد ايضا تاكيدا ربط المسند بالمسند اليه وثبوته له ويفيد ايضا قصر المسند على المسند اليه اذا لم يكن في الكلام مما يفيد قصره عليه غيره كما في قولك زيد هو افضل من عمرو وزيد هو يقاوم الاسد وقوله تعالى ان الله هو يقبل التوبة فان ضمير الفصل فيها يفيد التخصيص والتاكيد معا واما اذا كان التخصيص حاصلا بدونه بان يكون المبتدا والخبر معرفتين فانه يفيد قصر المسند على المسند اليه نحو ان الله هو الرزاق اي لا رزاق الا هو فضمير الفصل ح يكون لمجرد التاكيد اي تاكيد الثبوت والارتباط وقيل تاكيد القصر والتخصيص ومن هذا القبيل قوله تعالى انك انت العليم قوله وقيل تاكيد للكاف وضمير الفصل وان كان يفيد تاكيد المسند اليه وتقريره لكونه عبارة عنه وتكريرا له من حيث المعنى لكنه ليس تاكيدا صناعيا له لانه يجيء بعد الاسم الظاهر والضمير والاسم الظاهر لا يؤكد بالضمير فلا يقال مررت بزيد هو نفسه وعلى تقدير ان يكون فصلا هل له محل من الاعراب ام لا فيه خلاف مشهور والاظهر عند البصريين انه اسم ملغى لا محل له وقال بعض البصريين انه خوف استنكار الخلو الاسم من الاعراب لفظا ومحلا واذا قيل ان له محلا من الاعراب فهل هو معرب باعراب ما قبله على انه تاكيد له او باعراب ما بعده لكونه مع ما بعده كالشيء الواحد ففيه ايضا خلاف وكونه فصلا انسب بالمقام لانه يفيد تاكيد الارتباط والقصر بخلاف الاحتمالين الاخرين قوله اي علمهم يعني اخبرهم على وجه يحصل لهم العلم بها ولم يفصل اعتمادا على ما مر من تفسير الانبا واكتفا بدلالة استعماله بالبا فانه لو اريد مجرد الاعلام لقيل انبئهم اسمائهم قال المفسرون لما ظهر عجز الملائكة عن علم اسماء الموجودات قال تعالى يا ادم انبئهم باسمائهم فجعل من وصفهم بالافساد وسفك الدماء معلما لهم ومنبئهم بما تقاصرت عنه علومهم ليظهر بذلك تفوقه عليهم ولذا ناداه باسمه العلم وكذا نادى به سائر انبيائه

يا نوح يا موسى يا داود ونادى محمد صلى الله عليه وسلم وعليهم اجمعين يا ايها الرسول يا ايها النبى فانظر الى تفاوت ما بين الندائين
فلما امره الله تعالى بان يعلمهم باسماء المسميات سمى ادم كل شئ باسمه وذكر منفعته التى لاجلها خلق والقراءة المشهورة انبئهم
بكسر الباء وسكون الهمزة وضم الهاء وقرئ انبيهم بقلب الهمزة ياء وكسر الهاء كما فى عليهم وفيهم وانبهم بكسر الهاء والباء كما فى
بهم وحذف الياء المقلوبة من الهمزة اجراء الهاء مجرى الياء الاصلية المحذوفة جزما فى ارمهم وغيب السموات والارض هو ما تقاصر
عنه علوم الخلق وغاب علمه عن اهلها لكونه بحيث لا دليل عليه ولا طريق اليه وفيه دليل على ان ما اطلع الله عليه بعض عباده يسمى
لكونه غيبا بالنسبة الى غيره لانه دخل فى ذلك ما علمه ادم عليه السلام والمراد بالغيب المذكور ما اجمله بقوله ما لا تعلمون فان ما
لم يعلموه من السموات والارض واحوال اهلها غيب فلذلك قال اعلم غيب السموات بدل قوله اعلم ما لا تعلمون وانما قلنا انه بدل
منه وعبارة عنه لان همزة الاستفهام الداخلة على حرف النفى فى قوله الم اقل لكم تفيد الايجاب والتقدير اى قد قلت لكم كما
ان الم نشرح لك بمعنى شرحنا والذى قال لهم سابقا هو قوله انى اعلم ما لا تعلمون وقوله انى اعلم غيب السموات والارض الى اخره
عبارة عنه واشارة اليه لا انه بعينه مقول لهم سابقا كما يتبادر من ظاهر النظم وهذا معنى قول المص استحضار لقوله اعلم ما لا
تعلمون وتعبير عنه به ليحصل بهذه العبارة حضور ذلك فى ذهنهم الا انه ابسط من قوله ما لا تعلمون لما فيه من تفصيل
معلوماته ما ليس فى الثانى لان مفعول قوله اعلم فى الثانى هو الموصول مع صلته وظاهر انه مجمل بالنسبة الى مفعوله الاول
وان كان الثانى اوجز واشمل بالنسبة الى الاول من حيث انه قوله ما لا تعلمون يتناول جميع معلومات الله تعالى التى لا نهاية
لها وما ذكر من غيب السموات والارض وما يبدون وما يكتمون ليس خطرة من ذلك البحر فان قيل كيف يكون قوله تعالى انى اعلم
غيب السموات الى اخره وقوله انى اعلم ما لا تعلمون جوابا عن استفسار الملائكة عن وجه الحكمة فى الاستخلاف قلنا من احاط
علمه بما لا يعلمون من امور السموات والارض فبالضرورة يعلم وجه الحكمة فى الاستخلاف المذكور فكانه قيل انى اعلم وجه فى
ذلك الا انه لم يبينه لهم تنبيها على ان الواجب على العباد ان يعلموا ان افعال الله تعالى كلها حسنة مشتملة على حكمة بالغة
ولا يجب عليهم ان يعلموا خصوص تلك الحكمة بعينها على انه قد بين لهم بعد ذلك مبدأ منها بان اظهر فضيلة ادم عليهم
بعلم الاسماء وانبائه اياهم فان قيل كيف جعل جملة قوله تعالى الم اقل لكم انى اعلم الى قوله وما كنتم تكتمون استحضارا لقوله
ما لا تعلمون وعبارة عنه من حيث المعنى مع انه لا يفهم الا احاطة علمه تعالى بما لا يعلمه الا المخاطبون والمفهوم من تلك الجملة
احاطة علمه تعالى بما خفى عليهم من امور السموات والارض وما ظهر لهم من الاحوال الظاهرة والباطنة جميعا فلا تكون المذكورة
مقولا لهم بقوله انى اعلم ما لا تعلمون اجيب بانها وان لم تكن مقولة لهم نصا وصريحا لكنها مقولة لهم رمزا واشارة فان
كونه تعالى عالما بما ظهر لهم يفهم من علمه بما لا يعلمون كما يفهم حرمة الضرب والشتم من قوله تعالى فلا تقل لهما اف فصار
علمه تعالى بما ظهر لهم من الاحوال كانه مما قيل لهم سابقا هذا على تقدير ان يكون قوله تعالى واعلم ما تبدون وما تكتمون
محكيا بقوله الم اقل لكم ويحتمل ان لا يكون كذلك بل يكون مستانفا غير تابع لما قبله فى الاعراب فلا اشكال حج ولا جواب قوله
وفيه تعريض اى فى قوله الم اقل لكم انى اعلم الى اخره بعد ما اجاب عن استفسارهم عن وجه الحكمة اولا باجمال قوله انى اعلم
ما لا تعلمون وثانيا بان بين لهم بعضا من ذلك بتعليم ادم الاسماء كلها وبانبائه بها اياهم بعد ما عجزوا عن الانباء بها
تعريض بمعاتبتهم على ترك الاولى كانه قيل ما حملكم على الاستعجال والاستفسار وهلا توقفكم مترقبين لان يبين لكم ما
خفى عليكم من الحكمة فى الاستخلاف قوله وقيل ما يبدون الى اخره معطوف من حيث المعنى على قوله وما ظهر لهم من احوالهم
الظاهرة والباطنة فانه من حيث المعنى تفسير لقوله ما تبدون وما تكتمون بمطلق احوالهم الظاهرة والباطنة ولم يعرض
بما نقله لانه تخصيص للعام بلا مخصص مع ان فى المنقول الثانى اسناد فعل البعض الى الكل وهو ايضا خلاف الظاهر
وليس المراد من الكتم كتمهم شيئا ما عن الله تعالى لانهم اعلم بالله تعالى باحاطة علمه بجميع المعلومات فضلا عما تخفيه الصدور
وانما معناه انهم يحبس فى انفسهم شئ كتمه بعضهم عن بعض روى عن ابن عباس وابن مسعود وسعيد بن جبير ان قوله اعلم
ما تبدون اراد به قولهم اتجعل فيها من يفسد الى اخره وبقوله وما كنتم تكتمون اراد به ما اسر ابليس فى نفسه من الكبر وان لا
يسجد حتى روى انه تعالى امر ملك الموت حين قبض قبضة من زوايا الارض ان يخمرها ويجعلها لازبا ثم حما مسنونا ثم

صلصالا وان يصور منه جسد ادم ويضعه على طريق مكة للملائكة الذين يصعدون من الارض الى السماء فوضعه هنالك
اربعين سنة كلما مر به ملأ منهم عجبوا من حسن صورته حتى مر به ابليس عليه اللعنة فقال انى لارى صورة مخلوق سيكون له
نبأ ثم قال لاصحابه ارايتم هذا الذى لم تروا على صورته شيئا من الخلق ان فضل عليكم ماذا انتم صانعون قالوا نطيع ربنا ولا
نعصى له امرا وقال ابليس فى نفسه لئن فضل على لاعصينه ولئن فضلت عليه لاهلكنه قال ابن عطية وجاء تكتمون للجماعة
والكاتم واحد منهم فى هذا القول على تجوز العرب واتساعها كما يقال لقوم قد جنى منهم واحد انتم فعلتم كذا اى فعله بعض منكم
ومثله انما يفعل عند قصد التعنيف ومنه قوله تعالى ان الذين ينادونك من وراء الحجرات وانما ناداه منهم عيينة وقيل
الاقرع وقال قتادة لما خلق الله تعالى ادم من تراب همت الملائكة فيما بينهم وقالت لله تعالى ان يخلق ما شاء من الخلق ولكن
لا يخلق خلقا افضل واعلم منا وفى رواية انهم قالوا ليخلق ربنا ما يشاء فلن يخلق خلقا افضل ولا اكرم عليه منا فهذا
القول هو الذى كتموه ويجوز ان يكون هذا القول سرا اسروه بينهم عن غيرهم بان ابداه بعضهم لبعض واسروه عن غيرهم
فكان فى هذا الفعل الواحد ابداء وقيل علم ما ابدوه وما كتموه عبارة عن احاطة علمه بجميع اسرارهم الخفية واحوالهم الظاهرة
وهو اقرب قيل لعل النكتة فى تغيير الاسلوب فى قوله تعالى وما كنتم تكتمون حيث لم يقل وما تكتمون الدلالة على استمرار الكتمان
والمعنى واعلم ما تبدون قبل ان تبدون واعلم ما تستمرون على كتمانه وقيل المراد بما يكتمونه ما خطر بالهم من فضل انفسهم
على ادم عليه السلام وانهم احقاء بالخلافة وان خلق من يفسد ويسفك الدماء لا يليق بالحكيم فعلى هذا القول النكتة
فى المجئ بكان الذى هو عبارة عما مضى من الزمان الدلالة على ان الكتم امر وقع فيما مضى ولم يبق الان من حيث ان تلك الخاطرة
زالت عنهم بالكلية فكيف يكتمونها قوله واعلم ان هذه الايات اى من قوله واذ قال ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة
الى هنا استدل بها على سعة احكام الحكم الاول شرف الانسان وكرامته ووجه دلالتها عليه انه تعالى بشر بايجاده قبل خلقه
مع انه تعالى خلق العرش والكرسى والقلم وسدرة المنتهى وجنة المأوى ولم يبشر بخلقها قبل تكوينها وذلك غاية تشريف
وتكريم له ولم يفعل ذلك لاقتضاء ذاته وحسن افعاله ذلك التشريف وانما فعله منا وفضلا وكرما واحسانا وقد
قال قائلهم وكم ابصرت من حسن ولكن عليك من الورى وقع اختيارى ووجه اخر انه تعالى جعله خليفة له فى ارضه لاقامة
حدوده واحكامه وتنفيذ وصاياه والخليفة لقيامه مقام مستخلفه فى اقامة بعض المصالح اشرف من غيره ح ايضا
فضله على ملائكته بالعلم الذى هو افضل اسباب الترجيح وايضا قوله تعالى للملائكة انبئونى باسماء هؤلاء مع ان المناسب
لقوله لادم انبئهم باسمائهم ان يقول انبئوه باسماء هؤلاء مكان انبئونى يدل على مزيد كرامة ادم عند ربه من حيث انه
تعالى انتصب خصما للملائكة من قبل ادم وذلك تعظيم بليغ له صلى الله عليه وسلم والحكم الثانى مزية العلم وفضله على
العبادة ووجه الدلالة عليها ان الملائكة اكثر عبادة لقوله تعالى فى حقهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولم يكونوا
بسبب ذلك احقاء بالخلافة وان ادم عليه السلام مع كونه اقل عبادة منهم قد استحق الخلافة باتصافه بالعلم والحكم الثالث
كون العلم شرطا فى الخلافة ووجه الاستدلال بها عليه ان قوله تعالى انبئونى باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فى زعمكم انكم
احقاء بالخلافة يدل عليه دلالة ظاهرة حيث بكتهم بطلب انباء الاسماء منهم ونبه به على عجزهم عن امر الخلافة بناء على انها
تقتضى التصرف فى الامور وتدبيرها واقامة المعدلة بين العباد وذلك يتوقف على معرفة ما لا بد منه فى ذلك كالوقوف
على مراتب الاستعدادات وقدر الحقوق ونحو ذلك والحكم الرابع صحة اسناد التعليم اليه تعالى ويدل عليها قوله تعالى
وعلم ادم الاسماء وقوله تعالى لا علم لنا الا ما علمتنا وقوله الرحمن علم القران وهى لا تقتضى صحة اطلاق المعلم عليه تعالى
لان هذه اللفظة اختصت فى العرف بمن يحترف بالتعليم والتعلمين بان يجعلهما صناعة لنفسه فان الحرفة الصناعة
والمحترف الصانع ويقال فلان حريفى اى معاملى والصناعة عبارة عن العلم الحاصل عن مزاولة العمل فلما كان المعلم بمعنى المحترف
بالتعليم لم يجز اطلاقه عليه تعالى لكونه منزها عن مزاولة العمل ولا يقال للمدرس معلم مطلقا حتى لو اوصى للمعلمين لا يدخل
المدرس فيه فكيف يقال لله تعالى انه معلم فلا يجوز اطلاقه عليه تعالى الا مع التقييد ولولا هذا التعارف لحسن اطلاقه عليه
تعالى بل كان يجب ان لا يستعمل الا فيه تعالى لان المعلم هو الذى يحصل العلم فى غيره ولا يقدر على ذلك الا الله تعالى والحكم

الخامس كون اللغات كلها توقيفية بان تكون قد وضعها الله تعالى ولا ثم جعل العباد واقفين على معانيها وكونه موضوعة
بازائها كما زعمه ابو هاشم من ان يكون اوايلها اصطلاحية وما بقى يصح ان تكون توقيفية واصطلاحية واستدل عليه بقوله
تعالى وعلم ادم الاسماء ووجه الاستدلال ما ذكره من ان تعليم اسماء المسميات من حيث كونها اسمائها موضوعة بازائها يستدعى
كون وضعها سابقا على التعليم وذلك الواضع اما الله تعالى او خلق اخر قبل ادم عليه السلام والثانى بعيد مخالف للاصل فان
ما لم يستند الى دليل من الحوادث منفى بالحكم بر مع ان الخلق الاخر لا يخلو اما ان يكون ملكا او جنيا وعجز الملائكة عن الانباء بها
عند الاستنباء دليل ظاهر على عدم كونهم واضعين والجن ادنى حالا منهم فعدم وضعهم اولى فتعين ان لا واضع الا الله
تعالى قوله فان الاسماء تدل على الالفاظ بخصوص او عموم اى سواء فسر لفظ الاسماء معناه العرفى الخاص وهو الالفاظ الموضوعة
لمعنى او بمعناه اللغوى العام المعنى على اعتبار اشتقاقه من السمو ومن السمة فان الاسم كما مر باعتبار اشتقاقه من السمة
عبارة عما يكون علامة للشئ بان يكون لفظا موضوعا بازائه او حالا من احواله القايمة به او فعلا من افعاله الصادرة عنه فان
جميع ذلك علامة دالة على ذلك الشئ وباعتبار اشتقاقه من السمو عبارة عما يكون دليلا على الشئ بحيث يرفعه الى الذهن كالالفاظ
الموضوعة بازائها واحوالها وافعالها فظهر ان لفظ الاسماء باى تفسير فسر يدل على الالفاظ وعلى التفسير الاول يكون
الالفاظ مدلولا مطابقاله وعلى الثانى يكون فردا من افراد مدلوله المطابقى العام قوله وتعليمها ظاهر فى القائها على المتعلم
دفع لما يقوله المنكرون للتوقيف من ان المراد بتعليم ادم الهامه تعالى اياه ان يضع الاسما لمعانيها ونظيره فى كون التعليم
بمعنى الهام العمل قوله تعالى وعلمناه صنعة لبوس لكم اى الهمناه عمل الذرع فيكون الواضع ادم عليه السلام لا البارى تعالى
حتى تكون توقيفية وقوله والاصل ينفى ان يكون ذلك الوضع ممن كان قبل ادم عليه السلام دفع ادم لما يقال تعليم الله تعالى
ادم الاسماء من حيث اختصاص كل واحد منها لمسماه لا يقتضى ان يكون الواضع هو الله تعالى لجواز ان يكون خلقا متقدما على
ادم وما تكلمت به الملائكة من الالفاظ المخصوصة الموضوعة لمعان مخصوصة مثل قولهم اتجعل فيها من يفسد فيها ونحو
ذلك الفاظ توقيفية وضعها الله تعالى لمعانيها ثم علم الملائكة مبينا لهم معانيها لان الاصل ينفى ان يكون وضعها
ممن كان قبل الملائكة والحكم السادس كون مفهوم الحكمة زائدا على مفهوم العلم والا لكان ايراد الحكيم بعد العليم تكرارا
وانما كان مفهومها زائدا لانها عبارة عن علم يترتب عليه اتيان العلم والحكم السابع كون علوم الملائكة تقبل الزيادة و
يدل عليه قوله تعالى فلما انباهم باسمائهم فانه صريح فى ان بعض علومهم وهو علم الاسماء انما حصلت بانباء ادم عليه السلام
اياهم بها والحكماء الاسلامية وان قالوا بالملائكة السفلية الارضية لكنهم منعوه فى الطبقة الاعلى منهم حيث قالوا ان
العقول جامعة للكمالات الممكنة لها وهى حاصلة لهم بالفعل دائما وذلك ان حدوث شئ منها يستدعى مادة يتجدد استعدادها
بحركة دورية سرمدية فلا يتصور ذلك الا فيما له مادة والعقول مجردة منها على ما ذكر فى شرح المواقف وحملوا قوله تعالى
وما منا الا له مقام معلوم على ذلك اى على ان علوم الملائكة وكمالاتهم لا تقبل الزيادة وفسروا الاية الكريمة بان قالوا ما
منا احد الا له مقام معلوم فى ومرتبة معلومة فى العلم والكمال لا يتجاوزها اصلا وقال المص فى تفسيرها ما منا احد الا له
مقام معلوم فى المعرفة والعبادة والانتهاء الى امر الله تعالى فى تدبير العالم والحكم الثامن كون ادم افضل من هؤلاء الملائكة
بدليل كونه اعلم منهم حيث عجزوا عن علم الاسماء والانباء بها وهو علمهم اياها والاعلم افضل والحكم التاسع انه تعالى يعلم
الاشياء قبل حدوثها بدليل قوله تعالى انى جاعل فى الارض خليفة وانى اعلم ما لا تعلمون فقد اخبر قبل خلق ادم بايجاده و
استخلافه ثم اخبر باحاطة علمه بجميع ما لا يعلمون ومن جملته احوال ادم وفضله على الملائكة بعلم الاسماء مع عجزهم عنه وذلك
يستلزم ان يعلم ادم واحواله قبل حدوثه وذهب هشام ابن الحكم الى انه تعالى لا يعلم الاشياء الا عند وقوعها والذى يعلم
فى الازل انما هو الماهيات والحقايق واما الحوادث الجزئية كوجود هذا وعدم هذا وانما يعلمها فى اوقات وقوعها قوله
لما انباهم باسمائهم اختار كون الامر بالسجود واقعا بعد ان علمهم الاسماء واظهر فضله عليهم كما يدل عليه سوق نظم الاية
قوله اعترافا بفضله مع ما عطف عليه علة السجود قوله واداء لحقه اى لحق تعليمه اياهم ما لم يعلموا وشكرا له فان كل من
توسل بغيره فى دفع حاجته ونيل مطلوبه حق عليه ان يعظمه ويشكر احسانه اليه فان قاضى الحاجات ومعطى المطالب وان

كان فى

كان فى الحقيقة هو الله تعالى لكن لما كان اعطاؤه اياها بواسطة ذلك الغير وجب عليه الشكر له قضاء لحق سعيه وسببيته
كما يجب عليه الشكر لله تعالى قضاء لحق كونه هو المنعم فى الحقيقة قوله فقعوا له ساجدين امر من وقع يقع دخل عليه فاء الجزاء
فظاهر هذه الاية كما يدل على انه عليه السلام كما نفخ فيه الروح فصار حيا سويا صار مسجود الملائكة لان الفاء فى قوله فقعوا
له التعقيب وعلى هذا التقدير يكون تعليم الاسماء ومناظرته مع الملائكة فى امر حصل بعد ان صار مسجود الملائكة ولعل الوجه
فى عدم ارتضاء المص هذا القول انه مخالف لما يدل عليه سوق الكلام فانه يفهم منه ان الامر بالسجود كان بعد التعليم والانباء
اعترافا بفضله واداء لحق تعليمه وانبائه وما قيل من ان الفاء للتعقيب مطلقا ممنوع بناء على ما قيل من ان الفاء الجزائية لا تدل
على لزوم تعقب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ للقطع بانه لا دلالة فى قوله تعالى اذا نودى للصلوة من يوم الجمعة فاسعوا
الاية على انه يجب السعى عقيب النداء من غير تراخ ولو سلم انها للتعقيب مطلقا فالمراد بكونها للتعقيب دلالتها على ان وجود
الثانى كان بعد وجود الاول من غير ان يتخلل بينهما عمل اجنبى منهما وان كان بينهما ازمنة متطاولة وقد روى ابن حاجب انه قال
المراد بكون الفاء للتعقيب دلالتها على ما يعد فى العادة تعقيبا ولا يلزم فيه ان يكون احدهما بعد الاخر على سبيل المضايقة
قرب شيئين يعد احدهما معقبا للاخر وان كان بينهما ازمان كثيرة كما فى قوله تعالى ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا
العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما فلم لا يجوز ان تكون الاية التى نحن بصددها من هذا القبيل
بناء على انه تخلل اظهار فضل ادم بين تسويته وامر الملائكة بالسجود له ليس امرا اجنبيا منهما فلا ينافى كون الثانى عقيب
الاول قوله امتحانا لهم الى اخره علة لقوله امرهم به قبل ان يسوى خلقه يعنى ان الامر بالسجود لادم ح ليس لفضيلة الانباء
بل لامر اخر وهو ان الله تعالى امتحن الملائكة وابليس بالسجود اظهارا لما علم فى الازل فانه تعالى علم فى الازل الانقياد
من الملائكة والتكبر من ابليس وكونه اولياءه وكونه عدوا له فكلفهم بالسجود ليظهر المطيع من العاصى فيما بين العباد ويخرج
ما فى علمه الى العيان قوله والعاطف عطف الظرف على الظرف السابق اى عطف قوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا على اذ قال
ربك للملائكة ان نصبت الظرف السابق بمضمر ذكره المص سابقا ان اذ منصوب المحل ابدا بالظرفية ولا يجوز ان يتصرف فيه
بان يجعل منصوبا على انه مفعول به او نحوه وان نحو قوله تعالى واذكر اخا عاد اذ انذر قومه بقوله اذكر الحادث اذ كان
كذا ثم قال وعامله فى الاية اما الفعل المذكور بعده وهو قالوا او فعل مضمر قبله وهو اما اذكر على التاويل المذكور او
مضمر اخر دل عليه مضمون الاية المقدمة مثل وبدأ خلقكم اذ قال ولا يجوز ان يعمل فيه قال لان اذ يضاف الى الجملة التى بعده
والمضاف اليه لا يعمل فى المضاف فان نصبت الظرف السابق باذكر على التاويل المذكور فكون الظرف الثانى معطوفا
ظاهر واما ان نصبته بمثل وبدأ خلقكم فانما يظهر عطف الظرف الثانى عليه على تقدير ان يكون الامر بالسجود قبل ان سواه الله
تعالى خلق ادم فانه ح يصح ان يقال وبدأ خلقكم وقت قوله للملائكة انى جاعل و وقت امره لهم بالسجود لادم لان كل واحد
من الوقتين لم يخلق فيه بعد بل هو وقت ابتداء خلقه واما على تقدير كون الامر بالسجود بعد خلق ادم وتعليمه الاسماء و
انبائه بها للملائكة كما اختاره المص فلا يصح عطف الظرف الثانى على الاول اذ لا يستقيم ان يقال بدأ خلقكم وقت قوله تعالى
للملائكة اسجدوا لادم لان خلقهم متقدم على ذلك الوقت قوله والا عطفته بما يقدر عاملا فيه اى وان لم تنصبه بمضمر
بل نصبته بقالوا فالعاطف عطف الظرف الثانى مع ما يقدر عاملا فيه على الجملة المتقدمة وما يقدر عاملا فيه اذكر على ما يفهم
من سوق كلام المص فتكون الجملة المعطوفة انشائية والمعطوف عليها اخبارية واختلاف الجملتين خبرا وانشاء يمنع عطف احديهما
على الاخرى فلذلك اضرب عنه المص بقوله بل القصة باسرها على القصة من غير التفات الى ان ما فيهما من الجمل انشاء او اخبار
كما تقرر ان عطف القصة الاخرى شانه كذلك اى بل عطف القصة المدلول عليها بقوله واذ قلنا للملائكة اسجدوا لادم الى قوله
وكان من الكافرين بل الى قوله اولئك اصحاب النار هم فيها خالدون على القصة المدلول عليها بقوله واذ قال ربك للملائكة
الى قوله وما كنتم تكتمون فح لا يطلب التناسب بين الجملتين خبرا وانشاء بل القصتين ويجوز ان يكون على ما يقدر عاملا
فى الظرف الثانى ما يدل عليه قوله فسجدوا بتقدير اطاعوه وانقادوا فسجدوا لان السجود ناش من الانقياد فيجوز ان يكون
العطف ح من قبيل عطف الجملة على الجملة لكونهما خبريتين ولا يجوز ان يكون العامل فيه قوله فسجدوا لان الفاء يمنع ان يعمل

ما بعده فيما قبله كما تبين في علم النحو واعلم ان قوله تعالى قالوا اتجعل فيها ان لم يكن عاملا في كلمة اذ ينبغي ان يكون استينافا جوابا عما يقال لها اذا اجاب الملائكة لربهم اذ قال لهم ذلك القول واما اذا كان عاملا فيها فحج تكون القصة المدلول عليها بقوله واذ قال ربك للملائكة الى قوله وما كنتم تكتمون معطوفة على القصة قبلها المدلول عليها بقوله هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا الى قوله سبع سموات والمناسبة بينهما ان كل واحد منهما نعم الناس كلهم ويقع معها صدور الكفر منهم فان القصة المعطوف عليها مسوقة لبيان انه تعالى خلق ادم واكرمه وفضله على ملائكته بان خلقه مستعدا لعلم ما لم يعلمه الملائكة وامرهم بالسجود له وذلك نعمة عامة لجميع البشر وقوله تعالى قال انى اعلم الى اخره استينافا فاخرجى به جوابا لسؤال الملائكة كانه قيل ما ذا لهم فاجيب بانه تعالى قال لهم انى اعلم ما لا تعلمون وتقديره ما تجعل فى الارض خليفة وسماه ادم الا ان ادم لما كان محذوفا مع الجملة ابرزه فى قوله وعلم ادم الاسماء ونص عليه منوها باسمه ومبينا من فضله ما لم يكن معلوما عند الملائكة وقوله سبحانك لا علم لنا استينافا فاخر كانه قيل ما ذا قالوا فى جواب قوله انبئونى باسماء هؤلاء فاجيب بانهم قالوا سبحانك الى اخره وقوله قال يا ادم انبئهم باسمائهم استينافا فاخر ايضا كانه قيل ما ذا قال تعالى بعد اعترافهم بعجزهم فاجيب بذلك قوله وهى نعمة رابعة من النعم العامة على جميع البشر حيث جعل سبحانه البشر اجمعين مسجودا للملائكة بعد ما خصصه من الملائكة اولا بالخلافة ثم بالعلم الكثير ثانيا الى ان عجزت الملائكة عن بلوغ درجته فى العلم قوله والسجود فى الاصل تذلل اى اظهار للذلة والخشوع مع تطامن اى انحناء واخفاض فى الصحاح طأطأ رأسه طامنه وتطأطأ تطامن وقولهم تطأطأت لهم تطأطؤ الدلاة اى خفضت لهم نفسى كتطأطؤ من الدلاة وهى جمع دال الذى ينزع بالدلو وصدر البيت بجمع تضل البلق فى حجراته ترى الاكم فيه سجدا للحوافر اراد بالجمع جماعة الناس تضل اى تغيب والبلق جمع ابلق وهو فرس فى لونه سواد وبياض والحجرات الثلاث جمع حجرة بفتح الحاء وسكون الجيم مثل جمرة وجمرات وحجرة القوم ناحية القوم والاكم فى البيت بضم الهمزة وسكون الكاف والمراد به الجبال الصغيرة واصله اكم بضمتين لكن الكاف اسكن للضرورة وفى الصحاح الاكمة معروفة والجمع اكمات واكم وجمع الاكم اكام مثل جبل وجبال وجمع الاكام اكم مثل كتاب وكتب وجمع الاكم اكام مثل عنق واعناق وضمير فيه للجمع المذكور وكذا ضمير حجراته وسجدا جمع ساجد بمعنى خاضع وذليل يصف الشاعر جماعة الفرسان بالكثرة والازدحام ٭ بحيث يغيب فيهم الافراس البلق التى من شانها الظهور والاشتهار ويصفهم ايضا بسرعة السير وشدته بحيث تجعل الجبال الصغار مذللة للحوافر ومقهورة تحتها حتى كانها اذلات للحوافر يسجدن لها وتدخلن تحتها وقال اعرابى من بنى اسد وقلن له اسجد لليلى فاسجدا ويعنى بالضمير المجرور البارز فى له وفى المستكن فى الفعلين بعده البعير واسجد امر من اسجد الرجل اذا طأطأ راسه يعنى انهن قلن للبعير طاطئ راسك لليلى لتركب هى عليك فطأطأ البعير راسه والظاهر ان يقول بدل قوله اذا طأطأ راسه اى طأطأ راسه كما فى الصحاح ليكون تفسيرا لقوله فاسجدا والالف فيه للاشباع قال الراغب الخضوع والخشوع والسجود والركوع تتقارب وبينها فرق فالخضوع ضراعة بالقلب والخشوع بالجوارح ولذلك قيل اذا تواضع القلب خشعت الجوارح والخنوع ضراعة لمن دونه طمعا لغرض فى يده ولذلك اكثر ما يجيء فى الذم والركوع تذلل مع التطاطى والسجود مع خفض الراس قوله والمامور به يعنى ان السجود المامور به اذا كان السجود بالمعنى الشرعى لا يجوز ان يكون المسجود له هو ادم عليه السلام لان العبادة لغير الله كفر والله لا يامر بالكفر فانه لم يشرع فى شرع من الشرائع فكيف يكون مامورا به بل المسجود له بالحقيقة هو الله تعالى وجعل ادم قبلة لسجودهم كما جعلت القبلة قبلة لسجودنا قوله تفخيما لشانه علة لجعله قبلة وقوله او سببا لوجوبه عطف على قوله قبلة والمعنى وجعل ادم سببا لوجود السجود كما جعل الوقت سببا لوجوب الصلوة وطريق هذين الجعلين هو ادخال اللام الكائنة بمعنى الى والكائنة للتوقيت على ادم كما سيتضح وجهه عن قريب قوله وكانه تعالى الى اخره بيان لكون ادم سببا لوجوب سجودهم لله تعالى وانموذج الشيء مثاله وروى عن صاحب القاموس انه قال النموذج بفتح النون مثال الشيء والانموذج لحن والمبدعات المحدثات ولله المثل الاعلى فينا ولما سوى ذات الله تعالى وصفاته من الموجودات وقوله بل الموجودات داخلة فيها صفاته تعالى فان صفات الانسان من العلم والقدرة ونحوهما نموذج لصفاته تعالى ولذا اول بعضهم الصورة فى قوله ثم خلق الله تعالى ادم على صورته بالصفة قوله ونسخة لما فى العالم الروحانى والجسمانى بسبب تركبه من الروح والبدن

من قبيل العطف التفسيرى لقوله انموذج للمبدعات ومعنى كونه مثلا للعوالم الروحانية والجسمانية هو ان كل جنس يوجد ههنا من الجواهر والاعراض فهو موجود فى ادم فيكون جامعا لجميع الخواص والكمالات المترتبة عليها قوله وذريعة للملائكة الى استيفاء ما قدر لهم من الكمالات العلمية حيث تعلموا منه اسماء المسميات بان انبأهم بها قوله ووصلة اى وخلقه بحيث يكون وصلة الى ظهور العلمية والدرجات العرفانية التى حصلت المباينة بينهم وبين ادم فيها بان كانت موجودة فى ادم مفقودة فيهم قوله امرهم بالسجود جواب لما وقوله تذللا لما راوا فيه من قدرته العظيمة واياته الباهرة علة للسجود ناظرا الى خلقه بحيث يكون انموذجا ونسخة وقوله وشكرا الى اخره علة ثانية له وناظر الى خلقه بحيث يكون ذريعة ووصلة قوله فاللام فيه الى اخره اى اذا اريد بالسجود المامور به معناه الشرعى وجعل ادم قبلة للسجود الواقع لله تعالى يكون اللام فى قوله لادم بمعنى الى كالتى فى قوله بان ربك اوحى لها كل يجرى لاجل مسمى ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه فى قول حسان رضى الله عنه اليس اول من صلى لقبلتكم اى الى قبلتكم واعرف الناس بالقران والسنن وقبله مما كنت اعرف ان الامر منصرف عن هاشم ثم منه عن ابى الحسن وان جعل ادم سببا لوجوب السجود لله تعالى تكون اللام فيه كاللام فى قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس فانها فيه اما للتعليل فالمعنى اقم الصلوة لزوال الشمس واما للتاقيت كما ذكره المص ثمه فيكون المعنى ههنا اسجدوا لله لوجود ادم على الفطرة البديعة ويندفع بهذا ما يقال اندفع لو كان المعنى اسجدوا لله تعالى متوجها الى ادم كما يتوجه الى القبلة لقيل اسجدوا الى ادم اذ لا يقال صليت للقبلة بل يقال صليت الى القبلة ووجه الاندفاع ظاهر وقيل لو كان السجود لله تعالى وجعل ادم قبلة لذلك لما امتنع ابليس عن العبادة لله تعالى وجعل ادم عليه السلام قبلة فى تلك العبادة لا يقتضى فضله عليه السلام على العابد لله تعالى حتى يكون سببا لاستكباره وابائه عنها الا يرى ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان يصلى الى الكعبة ولم تكن الكعبة افضل منه وقد عد ابليس الامر بالسجود لادم تكريما له عليه السلام حيث قال ارايتك هذا الذى كرمت على اى بكونه مسجودا له وكيف يستقيم ان يقال كان السجود له حقيقة هو الله تعالى وان ادم انما جعل قبلة لذلك السجود واجيب بان ابليس وان شكى تكريم ادم عليه السلام الا انا لا نسلم ان ذلك التكريم حصل بمجرد تلك السجودية بل العلة حصل بذلك مع امور اخر وفى الحواشى القطبية الظاهر ان المسجود له هو ادم عليه السلام لان المقصود من هذه القصة هو بيان تعظيم ادم وجعله قبلة او سببا للوجوب لا يفيد تعظيما انتهى كلامه وفيه بحث يعلم من قول المص تفخيما لشانه ومن كونه مخلوقا بحيث يكون انموذجا وذريعة ووصلة الى ما ذكره قوله واما المعنى اللغوى عطف على قوله اما المعنى الشرعى وهو التواضع لادم تحية وتعظيما له اى مع التطامن والانحناء ولم يذكره اكتفاء بما سبق والتواضع مع الانحناء وان كان اعم من سقوط الانسان على الارض والصاق جبهته بها لشمولها للتواضع الواقع بالانحناء والايماء من غير وضع الجبهة على الارض لكن الظاهر انه اراد التواضع بهذا الوجه الخاص لان جمهور المفسرين اتفقوا على ان السجود الذى امروا به كان بوضع على الارض وان ذهب البعض الى انه بمجرد الايماء ولدلالة قوله كسجود اخوة يوسف عليه السلام فانه كان بوضع الجباه لقوله تعالى فى قصته عليه السلام وخروا له سجدا نقل عن الامام القرطبى انه قال اختلف الناس فى كيفية سجود الملائكة لادم بعد اتفاقهم على انه لم يكن سجود عبادة فقال الجمهور كان امرا بوضع الجباه على الارض كالسجود المعتاد فى الصلوة لانه الظاهر من السجود فى العرف والشرع لكنه كان تكريما لادم وطاعة لله تعالى وكان ادم كالقبلة لنا وقال قوم لم يكن بوضع الجباه بل كان مجرد التذلل والانقياد ثم اختلف الجمهور فقيل كان ذلك السجود خاصا بادم عليه السلام فلم يجز لغيره من بنيه وقيل كان جائزا بعده الى زمان يعقوب عليه السلام لقوله تعالى ورفع ابويه على العرش وخروا له سجدا وكان اخر ما ابيح من السجود للمخلوق ثم قال والذى عليه الاكثر انه كان مباحا الى عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى التيسير واختلف فى هذه السجود الذى امروا به قيل هو الايماء دون السجود المستوفى المشروع فى الصلوة كالذى يفعله الناس فى لقاء عظمائهم من الخضوع والتواضع لهم تشريفا وتعظيما وقيل هو الجمهور كان السجود بوضع الجبهة على الارض كما هو فى الصلوة ودليله قوله تعالى فى اية اخرى فقعوا له ساجدين ثم اختلفا انه كان لادم او لله تعالى قيل كانت عبادة لله تعالى ومعنى قوله لادم اى الى ادم وكان هو قبلة امروا بالتوجه اليها والسجود كان عبادة لله تعالى وقيل وهو الصحيح بل كان لادم ولو كان لله تعالى لما امتنع ابليس عن العبادة لله تعالى ولا فرق بين كون ادم قبلة وبين غيره ثم اختلفا انه كان له على الخصوص او كيف كان قال قتادة كان خدمه

لله تعالى حرمة لادم كصلاة الجنازة عبادة لله تعالى دعا للميت والصحيح انه كان تحية لادم على الخصوص ولذلك امتنع
ابليس عنه فلم يرادم مستحقا التعظيم فابى واستكبر وكان سجود التحية جايزا فيما مضى ثم نسخ قال تعالى فى قصة يوسف
عليه السلام وخروا له سجدا ولما اراد سلمان ان يسجد للنبى صلى الله عليه وسلم منعه وقال لا ينبغى لمخلوق ان يسجد لاحد
الا الله تعالى ولو امرت احدا ان يسجد لاحد لامرت المراة ان تسجد لزوجها لعظم حقه عليها وقال الامام فى الكبير اختلف
المسلمون فى ذلك على ثلاثة اقوال الاول ان ذلك السجود كان لله تعالى وادم كان كالقبلة والثانى انه كان لادم عليه السلام
تحية له كالسلام منهم عليه والثالث انه كان مجرد الانقياد والخضوع وهو معنى السجود فى اصل اللغة ثم قال القول الاول
ضعيف لان المقصود من هذه الصفة شرح تعظيم ادم عليه السلام وجعله مجرد القبلة لا يفيد تعظيم حاله والقول الثالث
ايضا ضعيف لان السجود فى عرف الشرع لا شك انه عبارة عن وضع الجبهة على الارض فوجب ان يكون فى اصل اللغة كذلك
لان الاصل عدم التغيير ثم قال فان قيل السجود بوضع الجبهة عبادة والعبادة لغير الله تعالى لا يجوز قلنا لا نسلم انه عبادة
مطلقا وانما يكون عبادة لو قصد به تعظيم الله واما اذا قصد به تحية المخلوق وتعظيمه فلا يكون عبادة هذا خلاصة كلامه
قوله او التذلل والانقياد عطف على التواضع ولا يخفى ان وضع الجبهة على الارض لا مطلق الطامن والانحناء غير معتبر فى السجود بهذا
المعنى قوله ما سبق يريد به قوله والمقول لهم الملائكة كلهم وقيل ملائكة الارض وقيل ابليس ومن كان معه فى محاربة الجن
واستدل القائلون بان الملائكة الذين امروا بالسجود لادم جميع الملائكة حتى جبريل وميكائيل عليهم السلام بقوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون مع ان لفظ الملائكة صيغة الجمع وتفيد العموم وبانه استثنى ابليس منهم واستثناء شخص من حكم اللفظ
الموضوع للعموم يدل على ان من عدا ذلك الشخص كان داخلا فى ذلك الحكم ومن قال ان المامورين بهذا السجود هم ملائكة الارض
قال بر الاستعظام ان يكون اكابر الملائكة مامورين بذلك قوله امتنع عما امر به اى باختياره لما سيصرح ان الاباء امتناع
باختيار فيكون اخص مطلقا من الامتناع فكل اباء امتناع وليس كل امتناع اباء فالظاهر على هذا ان يكون قوله تعالى ابى
استينافا فانه لما استثنى ابليس من الساجدين كان مظنة ان يسال ويقال هل له عذر فى ترك السجود فاجيب بانه ليس
له عذر فى ذلك بل تركه مع القدرة عليه وقوله تعالى واستكبر لما كان معطوفا عليه كان ايضا استينافا فاجوابا لما يقال
ما حمله على تركه بلا عذر واشار المص اليه بقوله استكبارا حيث جعل الاستكبار علة للاباء وهذا التقرير حاصل المعنى فان
صورة المعنى النظم تمنع ان يكون قوله واستكبر استينافا عن قوله ابى لكونه معطوفا عليه والجملة الاستينافية لا تعطف
على سابقها لكونها كالمتصلة بها فمقتضى النظم ان تكون الجملة المعطوفة مع المعطوف عليها استينافا فى عن الاستثناء
السابق عليهما كانه قيل على اى وجه تركه وما حمله عليه وكذا الكلام فى قوله وكان من الكافرين فانه ان اول بانه كان
منهم فى علم الله تعالى يكون علة للاستكبار فالمعنى ان اباءه للاستكبار وان استكباره لكونه من الكفرة فى علمه تعالى فينبغى
ان لا تعطف على ما قبله الا انه عطف عليه على ان يكون مجموع الجمل المتعاطفة استينافا فاجوابا عن السؤال المقتضى لان يجاب
عنه بالمجموع المذكور فان قول السائل ما حمله عليه كما يقتضى ان يبين ان وجه ابائه هو الاستكبار يقتضى ايضا ان يبين
علة استكباره هذا على تقدير ان يؤول بانه كان من الكافرين فى علمه تعالى واما ان اول بانه صار منهم فتقرير السؤال
على اى وجه تركه وما حمله عليه وما كان حاله بهذا الترك قوله ان من يتخذه وصلة فى عبادة ربه مبنى على ان يكون المامور
به السجود بالمعنى الشرعى ويكون ادم عليه السلام قبلة لسجودهم او سببا لوجوبه فان ادم عليه السلام على التقديرين
يكون وصلة لعبادة ربهم بالسجود له وقوله او يعظمه ويتلقيه بالتحية مبنى على ان يكون المامور به المحتمل الاول من المعنى
اللغوى للسجود وقوله او يخدمه الى اخره مبنى على ان يكون المامور به المحتمل الثانى منه والتكبر مذموم وان كان ممن هو اكبر
فى الواقع بحسب الفضل والشرف والاستكبار طلب التكبر بما شرع ما يدل عليه والبغى طلب منزلة فوق ما يستحقه والزهو
سرعة حكمه لنفسه بالفضل من زهاه كذا اذا استخفه والاستطالة اظهار طول اى فضل على الغير والخيلاء ظن بالنفس كاذب
من قولهم خلت والصلف قلة التلفت الى الغير كذا ذكره الراغب والتشبع بالباء الموحدة التزين بالباطل والتكلف فيه
الجوهرى التشبع المتزين باكثر مما عنده يتكبر بذلك ويتزين بالباطل قوله اى فى علم الله وصار منهم لما احتمل ان يكون

قوله تعالى وكان من الكافرين تعليلا لابائه واستكباره واستلزم ذلك ان يكون كونه من الكافرين سابقا على الاباء والاستكبار
والمختار عند عامة اهل السنة وجمهور المحققين وان ابليس لم يكن كافرا من اول الامر بل انه كان مؤمنا ثم صار كافرا برده
امر الله تعالى واستقباحه اياه فان قبول الامر ايمان والعمل به طاعة وتركه معصية ورده واستقباحه كفر فلكونه من الكافرين
اذا كان متفرعا على ابائه واستكباره لا يصح تعليلهما به فجعل معناه وكان من الكافرين فى علم الله تعالى اى كان الله عالما
فى الازل بانه سيكفر فالذى يقتضيه لفظ كان من السبق على الاباء والاستكبار هو سبق علم الله تعالى بصدور الكفر منه لا سبق
المعلوم فعلى هذا التوجيه لا يكون جعله تعليلا منافيا لما هو المختار عند الجمهور وعلى احتمال ان يكون قوله وكان من الكافرين
استينافا فالبيان حاله بسبب الاباء والاستكبار يكون كان بمعنى صار كما فى قوله وحال بينهما الموج فكان من المغرقين فانه قد
كان مؤمنا فلما رد امر الله تعالى واستقبحه غير الله صفته وحالته وطبعه وسيرته وصورته وهيئته ونغمته وصوته الى صفة
كفرة الجن واحوالهم فصار ممسوخا اقبح من كل قبيح كما مسخ الله تعالى بعض بنى ادم فصاروا قردة وخنازير قال الله تعالى ان الله
لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم والقول الذى عليه الاكثرون ان ابليس اول من كفر بالله ولما كان قوله وكان من الكافرين
دالا على انه قد وجد قبله قوم من الكفار وانه كان بعضا منهم قالوا ان معناه انه صار من الكافرين الذين يكفرون بعده لانه
كان فى علم الله تعالى انه يكون بعده جمع يكفرون به فجعله بعضا منهم بسبب موافقته اياهم فى الدين كما فى قوله فالمنافقون
والمنافقات بعضهم من بعض وقيل ليس معنى كونه منهم انه واحد من الكفار الموجودين فى الاعيان حتى يلزم وجود كفار قبله
بل معناه انه فرد من افراد ماهية الكافر وواحد من احادها وهذا المعنى لا يستلزم كونه مسبوقا بافراد اخر منها وقيل بل وجد
قبله جمع من الكفرة مستدلا بكلمة من التبعيضية فانه لو لم يوجد قبله الجمع المذكور كيف يصح ان يحكم عليه بانه كان بعضا
منهم ويؤكده ما روى عن ابى هريرة انه قال ان الله تعالى خلق خلقا من الملائكة ثم قال لهم انى خالق بشرا من طين فاذا سويته
ونفخت فيه من روحى فقعوا له ساجدين فقالوا لا نفعل ذلك فبعث الله عليهم نارا فاحرقته وكان ابليس من اولئك
الذين ابوا وانما قلنا ان المختار ان ابليس صار كافرا بعد ان كان مؤمنا لان علماء الدين فى ان السعادة والشقاوة هل
تتبدلان وتتغيران ام لا والمختار انهما يتغيران لانهما من صفات المخلوق واما الاسعاد والاشقاء فلا يتبدلان لانهما
من صفات الخالق فكل واحد من الاسلام والكفر اذا وجد فى محل يكون ثابتا حقيقة ثم اعتراض الاسلام على الكفر يبطله ويرفع
احكامه وكذلك اذا اعترضت الردة على الاسلام والعياذ بالله يبطل حكم الاسلام لانه يتبين باعتراضها انه كان كافرا
منافقا منذ كان وما ظهر منه من الاسلام واما راته فانما هو تلبيس ونفاق كما قالت به الاشعرية فانهم قالوا انه كافر
ابدا وان السعيد لا يصير شقيا ولا الشقى سعيدا وذلك لان الايمان يوجب استحقاق الثواب الدايم والكفر يوجب استحقاق
العقاب الدايم والجمع بين الثواب الدايم والعقاب الدايم محال فكذا الجمع بين الاستحقاقين وما يوجبهما فشرط حصول الايمان
فى وقت ان لا يصدر الكفر عنه قط فلما ختم ابليس على الكفر علمنا انه ما كان مؤمنا قط قال الامام حكى محمد بن عبد الكريم
الشهرستانى فى اول كتابه المسمى بالملل والنحل عن شارح الاناجيل الاربعة وهى مذكورة فى التورية متفرقة على شكل مناظرة
بين ابليس وبين الملائكة بعد الامر بالسجود قال ابليس للملائكة انى اسلم ان لى الها وهو خالقى وموجدى وهو خالق الخلق
لكن لى على حكمة الله تعالى اسئلة سبعة الاول ما الفائدة فى خلق الخلق لا سيما كان عالما بان الكافر لا يستوجب عند خلقه
الا الالم الثانى ما الفائدة فى التكليف مع انه لا يعود اليه منه نفع ولا ضر وكل ما يعود الى المكلفين فهو قادر على تحصيله
لهم من غير واسطة التكليف الثالث هب انه كلفنى بمعرفته وطاعته فلماذا كلفنى السجود لادم الرابع ثم لما عصيته فى
ترك السجود لادم فلم لعننى واوجب عقابى ومع انه لا فائدة له ولا لغيره فيه ولى فيه اعظم الضرر الخامس ثم لما فعل
ذلك فلم مكننى من الدخول فى الجنة ووسوسة ادم السادس ثم لما فعل ذلك فلم سلطنى على اولاده ومكننى من اغوائهم
واضلالهم السابع ثم لما استمهلته المدة الطويلة فى ذلك فلم امهلنى ومعلوم ان العالم لو كان خاليا عن الشر لكان ذلك
خيرا قال شارح الانجيل فاوحى الله تعالى اليه من سرادقات الجلال والكبرياء يا ابليس انك ما عرفتنى ولو عرفتنى لعلمت
انه لا اعتراض على فى شئ من افعالى فانى انا الله لا اله الا انا لا اسال عما افعل واعلم انه لو اجتمع الاولون والاخرون من الخلايق

وحكموا بتحسين العقل وتقبيحه لم يجدوا عن هذه الشبهات مخلصا وكان لكل لازما اما اذا اجبنا بذلك الجواب الذي ذكره الله
تعالى زالت الشبهات واندفعت الاعتراضات وكيف لا وكما انه سبحانه واجب الوجود في ذاته واجب الوجود في صفاته فهو
في غاية عليته عن المؤثرات والمرجحات اذ لو افتقر لكان فقيرا لا غنيا فلا يتطرق اللمية الى افعاله ولا يتوجه الاعتراض على خالقيته
وما احسن ما قال بعضهم جل جناب ذي الجلال عن اي وزن بميزان الاعتزال قوله باستقباحه متعلق بصار اي تحول حاله
الى الكفر بسبب استقباحه امر الله واستكباره واعتقاده كونه محقا في ذلك التمرد واستدلاله على ذلك بقوله انا خير منه لا لمجرد
ترك السجود فان ترك المامور به معصية والمعصية لا توجب الكفر اما عندنا فلان صاحب الكبيرة مؤمن واما عند المعتزلة فلانه
وان خرج بها عن الايمان لكنه لم يدخل في الكفر والخوارج لما قالوا ان كل معصية كفر استدلوا عليه بهذه الاية وقالوا ان الله تعالى
كفر ابليس بتلك المعصية فدل ذلك على ان المعصية كفر اشار المصنف الى الجواب عن استدلالهم بانه تعالى انما كفره برد الامر واستقباحه
وعدم قبوله لا بمجرد ترك السجود الواجب حتى يقال انه تعالى كفره بترك الواجب وهو معصية قوله والاية تدل على ان ادم افضل
من الملائكة المامورين بالسجود ان كان المامورون به جميع الملائكة فهو افضل من تلك الطائفة وذلك لان الله تعالى امرهم بالسجود
له سجود تعظيم وتكريم لا لمجرد زيارة وتسليم بقرينة اباء ابليس واستكباره وتعليله بانه خير منه والحكيم لا يامر بسجود الاعلا للادنى
فانه لا وجه لان يومر ابو حنيفة رح مثلا بان يخدم اقل الناس بضاعة في الفقه ولانه عليه السلام اعلم من الملائكة ومعلمهم
فانه تعالى لما طلب منهم علم الاسماء قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا فعند ذلك علمهم ادم عليه السلام وانباهم بالاسماء
والاعلم افضل من غيره والمعلم افضل من المتعلم لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون فدل هذا على انه عليه السلام كان
افضل من الملائكة وقوله ولو من وجه لبشرية الجواز فضلهم عليه بوجه اخر كالقدرة والقوة والحسن والجمال والصفاء
والنقاء عن الكدورات الحاصلة بسبب التركيب من المواد المكدرة فان الملائكة خلقوا من الانوار وادم مخلوق من التراب قال الامام
قال اكثر اهل السنة الانبياء افضل من الملائكة وقال المعتزلة بل الملائكة افضل من الانبياء وهذا القول اختاره القاضي ابو بكر
الباقلاني من المتكلمين منا وابو عبد الحليمي من فقهائنا وذكر احتجاجات من قال بفضل الملائكة منها ان الملائكة ارواح مجردة
كاملة بالعقل مبراة عن مبادي الشرور والافات كالغضب والشهوة وعن ظلمات الهيولى ان الملك اعلم من البشر والاعلم افضل
فالملك افضل وانما قلنا ان الملك اعلم لان جبريل عليه السلام كان معلما لمحمد صلى الله عليه وسلم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوى
والمعلم لابد وان يكون اعلم من المتعلم وايضا فالعموم قسمان احدهما العموم التي يتوصل اليها بالعقول كالعلم بالذات الله تعالى
وصفاته فلا يجوز وقوع التقصير فيها لجبريل ولمحمد عليهما الصلوة والسلام لان التقصير في ذلك جهل وهو قادح في معرفة الله
تعالى واما العلم بكيفية مخلوقات الله تعالى وفيها من العجايب والعلم باحوال العرش والكرسي واللوح والقلم والجنة والنار
والطباق السموات والارض واصناف الملائكة وانواع الحيوانات في المفاوز والجبال والبحار فلاشك ان جبريل عليه السلام اعرف
بها لانه عليه السلام اطول عمرا واكثر مشاهدة لها فكان علمه بها اكثر واتم واما العلوم التي لا يتوصل اليها الا بالوحي
فهي بالوحي لم يحصل لمحمد صلى الله عليه وسلم واما جبريل فانه كان واسطة بين الله وبين جميع الانبياء فكان عالما
بكل الشرايع الماضية والحاضرة وهو ايضا عالم بشرايع الملائكة واحكامهم وتكاليفهم ومحمد صلى الله عليه وسلم ما كان عالما
بذلك فثبت ان جبريل كان اكثر علما من محمد صلى الله عليه وسلم فكان افضل منه ثم قال ولقائل ان يقول لا نسلم اعلم من البشر
والدليل عليه انهم اعترفوا بان ادم عليه السلام اكثر علما منهم بدليل قوله تعالى يا ادم انبئهم باسمائهم ثم ان سلمنا مزيد
علمهم ولكن ذلك لا يقتضي كثرة الثواب وانا نرى الرجل المبتدع محيطا بكثير من دقايق العلم ولا يستحق شيئا من الثواب فضلا
عن ان يكون ثوابه اكثر وسببه ما نبهنا عليه مرارا من ان الكثرة الثواب انما تحصل بسبب الاخلاص في الافعال ولم يعلم ان اخلاص
الملائكة اكثر والافضيلة المتنازع فيها في هذه المسئلة انما هي الفضل بحسب كثرة الثواب فانه لا نزاع في ان الملائكة لهم فضائل
من وجوه اخر ليست في بني ادم ومنها ان عبادات الملائكة ادوم لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون والادوم افضل
لكونه اشق وقد قال عليه الصلوة والسلام افضل الاعمال احمزها اي اشقها وقال عليه الصلوة والسلام لعايشة رض انما اجرك
على قدر نصبك ولقوله عليه الصلوة والسلام افضل العباد من طال عمره وحسن عمله والملائكة اطول العباد عمرا واحسنهم

عملا فوجب ان يكونوا افضل العباد ولقائل ان يقول ان نوحا وكذا لقمان وكذا الخضر كانوا اطول عمرا من محمد عليه وعليهم الصلوة
والسلام وهو ابعد منه في الدرجة من العرش الى ما تحت الثرى وذكر من وجوه احتجاج من قال بتفضيل الانبياء قوله تعالى ان الله
اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين والعالم عبارة عن كل ما سوى الله تعالى لانه مشتق من العلم وكل ما كان
علما على الله تعالى ودليلا عليه فهو عالم فلاشك ان كل محدث فهو دليل على الله تعالى فيكون عالما فمعنى الاية انه تعالى اصطفاهم
على كل المخلوقات والمحدثات ولاشك ان الملائكة من المخلوقات فيلزم ان الله اصطفى هؤلاء الانبياء على الملائكة فان قيل
ينتقض هذا بقوله يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت عليكم واني فضلتكم على العالمين فانه يلزم ان يكونوا افضل من الملائكة
ومن محمد صلى الله عليه وسلم قلنا هذا قلنا الاشكال مرفوع لان قوله تعالى واني فضلتكم على العالمين خطاب مع الانبياء الذين
كانوا اسلاف اليهود وحين كانوا موجودين لم يكن محمد صلى الله عليه وسلم موجودا في ذلك الزمان ولما لم يكن من العالمين لان
المعدوم لا يكون عالما فلا يلزم من اصطفاء الله تعالى على العالمين وهم الذين كانوا موجودا في ذلك الوقت فيلزم ان يكونوا افضل
من محمد صلى الله عليه وسلم واما جبريل فانه كان موجودا في ذلك الوقت فيلزم ان يكون قد اصطفى الله هؤلاء الانبياء على جبريل
عليه السلام ولما ذكر الاصوليون لانه لا طائل تحت هذا الخلاف فلنقتصر على هذا القدر وان اطنب الامام في تفصيل هذا
المقام قوله وان ابليس كان من الملائكة اختلف الناس في ابليس انه كان من الملائكة او من الجن قال اكثر المتكلمين ولاسيما المعتزلة انه لم
يكن من الملائكة اصلا بل كان من الجن وهو مروي عن ابن عباس وابن زيد والحسن البصري وقتادة وابي بكر الاصم رض قالوا
ابليس ابو الجن كما ان ادم ابو البشر وروي ان ابليس كان من الجن الذين سكنوا الارض قبل ادم وحاربهم الملائكة فسبوه صغيرا و
تعبد مع الملائكة دهرا طويلا فصار من الملائكة حكما لقوله عليه الصلوة والسلام ان مولى القوم منهم وان كان من الجن نسبا
فصدق به بذلك ان يقال انه كان من الجن وانه كان من الملائكة وروي عن ابن عباس وابن مسعود وابن جريج وابن المسيب وقتادة
وغيرهم وهو اختيار الشيخ ابي الحسن ورجحه الطبري انه كان من الملائكة فلما عصى الله تعالى وكفر غضب عليه ولعنه ومسخه فصار
شيطانا رجيما فقوله تعالى في سورة الكهف الا ابليس كان من الجن معناه انه صار من الجن كما ان قوله تعالى وكان من الكافرين
معناه انه صار من الكافرين وحكى الثعلبي عن ابن عباس ان ابليس كان من حي من احياء الملائكة يقال لهم الجن خلقوا من نار السموم
وخلقت الملائكة من نور وكان اسمه بالسريانية عزازل وبالعربية الحارث وكان من خزان الجنة وكان رئيس ملائكة السماء الدنيا
وكان له سلطانها وسلطان الارض وكان من اشد الملائكة اجتهادا واكثرهم علما فراى لنفسه بذلك شرفا وعظمة فذلك الذي
دعاه الى الكفر فعصى الله تعالى فمسخه شيطانا انتهى فان قيل ان ابليس له ذرية والملائكة لا ذرية لها وانما قلنا ان ابليس له ذرية
ونسل لقوله تعالى في حقه افتتخذونه وذريته اولياء من دوني وهذا صريح في اثبات الذرية له وانما قلنا ان الملائكة لا ذرية
لها لان الذرية انما تحصل من الذكر والانثى والملائكة لا انثى لها لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا اشهدوا
خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون انكر على من حكم عليهم بالانوثة واذا انتفى الانثى انتفى التوالد اجيب بانه انما صار له نسل
وذرية بعد ما مسخ وحولت صورته الى صورة من يتوالد ثم ان سائر الممسوخات لا يبقى بعد ثلاثة ايام فلا يكون لها نسل
الا انه سئل النظرة الى قيام الساعة فانظر قوله والا لم يتناوله امرهم اي ولو لم يكن ابليس من الملائكة لما كان مامورا بالسجود
لادم كالملائكة لان الامر بالسجود صريحا انما هو الملائكة ولم يذكر في قصة من القصص مع كثرة تكرارها في القران ولا في
غيره من الكتب السالفة الامر بالسجود لابليس نصا صريحا وهو مامور بالسجود له بدليل قوله ما منعك الا تسجد اذ امرتك
فتبين انه كان مامورا به بتنا ول امر الملائكة اياه ولكن يتناوله امرهم الا بان كان من نوع وهو المطلوب قوله ولم يصح استثناؤه
منهم يعني انه لو لم يكن من الملائكة لما صح استثناؤه لان الاستثناء يفيد اخراج ما لولاه لدخل وصح دخوله وذلك توجب كونه
من الملائكة والاستثناء المنقطع وان كان مشهورا في كلام العرب الا انه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة قوله
ولا يرد ذلك الى اخره لما استدلت المعتزلة ومن وافقهم على انه لم يكن من الملائكة بانه لما كان من الجن بالنص وجب ان لا يكون من الملائكة
لان الجن جنس مخالف للملك لقوله تعالى ويوم نحشرهم جميعا ثم نقول للملائكة اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون قالوا سبحانك انت
ولينا من دونهم بل كانوا يعبدون الجن وهذه الاية صريحة في المباينة بين الجن والملك اجاب عنه بمنع ان كونه من الجن ينافي

كونه من الملائكة وانما ينافيه لو كان قوله كان من الجن بمعنى انه كان منهم نوعا ولا نسلم ذلك لجواز ان يكون انه كان منهم فعلا ولو سلم
ان المعنى انه كان منهم نوعا ولكن لا نسلم ان ذلك ينافي كونه من الملائكة لما روي عن ابن عباس ان الملائكة على ثلاثة اضرب
ضرب منهم يقال لهم الجن ومنهم ابليس ولهم توالد ولهذا قال تعالى افتتخذونه وذريته اولياء من دوني قوله ولمن زعم انه لم
يكن من الملائكة وتوضيح المقام ان من ذهب الى ان ابليس لم يكن من الملائكة بناء على قوله تعالى كان من الجن اشكل عليهم انه على
تقدير ان لا يكون من الملائكة يلزم ان لا يكون مامورا بالسجود بقوله تعالى للملائكة اسجدوا لادم ومن لم يكن مامورا بشيء لم يكن
بتركه عاصيا وهو واضح لكنه عد عاصيا ابيا مستكبرا فما الوجه في تناول الامر له مع كونه جنيا ليس بملك فاجابوا عنه وان
كان من الجن الذين كانوا في الارض وحاربتهم الملائكة وهزموهم واخرجوهم الى الجزائر البعيدة وسبوا ابليس منهم صغيرا او نشا
منهم دهرا طويلا وروي انه عبد الله تعالى ثمانين الف سنة واعطي له خزانة الجنة ورياسة الارض والسماء الدنيا وبهذه
الامور لا يكون من الملائكة حقيقة الا انه تعالى غلبهم عليه فسمي الجميع ملائكة على طريق تغليبا احاد جنس على واحد من الجنس الاخر
المباين له لكونه مغلوبا ومستورا بهم فلما كان داخلا فيهم بالتغليب كان داخلا تحت امرهم وكان استثناؤه من ضمير فسجدوا
متصلا لانه كناية عن المامورين وهو منهم تغليبا فعلى هذا الوجه يكون المامور بالسجود من بين الجن هو ابليس وحده بخلاف الوجه
الثاني وهو ما اشار اليه بقوله او الجن ايضا كانوا مامورين مع الملائكة فان المامور بالسجود على هذا الوجه هو طائفة الجن باسرهم
فيدخل تحت امر تلك الطائفة لكونه منهم ودقيل الفرق بينه وبين الوجه الاول على ابليس فقط وفي هذا على الجن المطلق الداخل فيه
وكان يحتمل ان يكون الثاني من قبيل دلالة النص لولا قوله والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلتين انتهى كلامه الظاهر ان رجوعه
الى القبيلتين لا يجب ان يكون برجوعه الى الملائكة باعتبار تغليبهم على طائفة الجن حتى يقال ان طائفة الجن يكون مامورا
بالسجود بعبارة النص لا بدلالته بل المقصود من ذكره بيان مدلول الكلام ومحصوله لا تفسير عبارة النص ويدل عليه قوله
كانه قال فسجد الملائكة المامورون بالسجود الا ابليس والمتبادر من سياق كلام المصنف ان كون الجن مامورين مع بالسجود انما
هو بدلالة النص وكذا المتبادر من كلام الراغب فانه قال وقيل ان الجن كانوا مامورين مع الملائكة بالسجود له لكن لم يحتج الى
ذكرهم فان السلطان اذا امر اماثل رعيته بالخضوع لانسان فمعلوم ان اصاغرهم مامورون بذلك الا ترى ان قوله تعالى لموسى
اذهب الى فرعون انه طغى معلوم انه لم يبعثه الله تعالى اليه وحده قوله وان من الملائكة عطف على قوله وان ابليس كان من
الملائكة اي والاية تدل ايضا على ان من الملائكة من ليس بمعصوم لانها دلت على ان ابليس كان من الملائكة وعلى انه تحقق منه
العصيان والكفر قال الشيخ علم الهدى في شرح التاويلات من قال ان ابليس لم يكن من الملائكة ذهبوا في ذلك الى وجوه احدها
ان الله تعالى وصفهم بالطاعة والامتناع عن العصيان لله تعالى بقوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون
وقال لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون وقال لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون وهذا اخبار من الله تعالى
بان الملائكة على هذا الوصف ولا خلف في خبره وقد تحقق في ابليس اللعين العصيان لله تعالى والكفر فدل ذلك على انه لم يكن من الملائكة
ثم قال الجواب عن تعلقهم بالاية ان الله تعالى وان اخبر عن الملائكة مطلقا انهم لا يعصون لكن اراد به المقيد اي لا يعصون
الله ما امرهم ما داموا تحت عصمته وبه نقول انهم ما داموا معصومين لا يتحقق منهم العصيان وانما يتحقق العصيان من البعض
اذا زالت عصمة الله عنهم ولله تعالى ان يزيل عصمته عمن يشاء اذا لم يتضمن معنى ينافي الحكمة فيؤدي الى الاحالة تعالى
الله عن ذلك وزوال العصمة عن افراد الملائكة يتحقق المعصية منهم جائز اذا تعلق به عاقبة حميدة او لم يتعلق به عاقبة و
خيمة بخلاف الانبياء عندنا حيث لا يجوز وجود المعصية منهم من طريق الحكمة وان كان متصورا من حيث ذات الفعل لانهم
بعثوا للدعوة الى الحق والمنع عن الضلال ولو جاز وجود المعصية منهم وهو بفعله داع الى الاقدام عليه اقتداء به كما بقوله
فيصير سببا للضلال وداعيا اليه من حيث الفعل وذلك في القبح مثل الدعوة الى المعصية بالقول وذلك غير جائز منهم عقلا
فكذلك هذا واما افراد الملائكة فما كانوا يقتدى بهم ليجب الاتباع بفعلهم وقولهم انتهى كلامه واعلم انهم اختلفوا في ان الملائكة
هل قادرون على المعاصي والشرور ام لا فقال جمهور الفلاسفة وكثير من الجبريين انهم خيرات محض لا قدرة لهم البتة على الشر
والفساد وقال جمهور المعتزلة وكثير من الفقهاء انهم قادرون على الامرين واحتجوا عليه بوجوه منها قوله لا يعصون الله ما امرهم

ونحو ذلك

ونحو ذلك فان هذه الايات خرجت على سبيل المدح لهم بالطاعات والخضوع له وانما يتحقق المدح بذلك ان لو يتصور منهم
العصيان والخلاف فتركوا ذلك لتعظيم الله تعالى وخوف خلافه واما اذا لم يتصور الخلاف ولم يتوهم المعصية منهم فلا
معنى له فان الملائكة كلفوا باشياء وامتحنوا بانواع من المحن وكل مكلف وممتحن بشيء يجب ان يتصور منه المعصية والخلاف
اذ لا يتحقق التكليف الا في حق من يتصور منه تحصيله وتركه تحقيقا للثواب والعقاب بناء على الفعل الاختياري ولو لم
يتصور الخلاف يكون مجبورا فيه وملجا اليه والملجا الى الشيء ومن لا يقدر على تركه لا يكون ممدوحا ولا مستحقا للثواب بفعله واتيانه
قوله ولعل ضربا من الملائكة الى اخره لما ذكر ان ابليس من الملائكة وانه عصى وكفر فظهر به ان العصمة ليست بلازمة للملائكة واشار
الى انه نحو قوله تعالى في وصف الملائكة لا يعصون الله ما امرهم بيان لحال الاكثر فورد عليه انه مخالف لما قاله الامام من ان الجمهور
الاعظم من علماء الدين اتفقوا على عصمة كل الملائكة عن جميع الذنوب ومن الحشوية من يخالف ذلك اشار الى جوابه برفع المخالفة
بين كلامه وكلام الامام بناء على ان قوله وان من الملائكة من ليس بمعصوم ان من كان من الملائكة بحسب الذات والحقيقة قد لا
يكون معصوما بان يتصف بصفات الشياطين فلا يسمى حينئذ ملكا بل يسمى شيطانا فان هذه الطائفة من الملائكة وان كان
متحدة مع الشياطين بحسب الحقيقة والماهية لكنهما متخالفان بحسب العوارض والصفات فان فعلوا خيرا وطهروا عن
الجنايات يقال لهم ملك وان خبثوا وفعلوا شرا يقال لهم الشياطين فثبت ان من لا يكون معصوما منهم خبث ليس بملك لان الملك
اسم للصنف من الجسم المتصف بالاستتار عن الاعين فعدم عصمة ابليس مع كونه من الملائكة اي من افراد الحقيقة النوعية لهذا
الصنف لا ينافي اتفاق الجمهور على عصمة كل الملائكة اي على عصمة كل فرد من افراد هذا الصنف قوله والجن يشملهما جملة باسمية
اي يشمل الملائكة البررة والشياطين الفسقة فظهر وجه كون ابليس من الملائكة ومن الجن مع كونه شيطانا موصوفا بنهاية
الشر والخباثة فالشيطان والملك صنفان مندرجان تحت حقيقة الجسم اللطيف المستتر عن الاعين والجن عرض عام يشمل
جميع افراد تلك الحقيقة لان الجن في الاصل اسم للاجتنان وهو الاستتار وهو وصف عام لجميع افراد تلك الحقيقة فان
الجميع مستتر عن ابصار الناس ومنه سمي الولد ما دام في بطن امه جنينا لاختفائه في البطن وسمي المجن والجنة بهما لاجلهما
سبب الستر ومنه سميت الجنة لاستتار ارضها بالاشجار والرياحين ونحوهما قوله لا يقال كيف يصح ذلك اي كيف اتحاد ضرب
من الملائكة مع الجن والشياطين بحسب الذات والحقيقة مع ان اتحاد حقيقة الشيئين يستلزم اتحاد مادتيهما ومادة الجن
تخالف مادة الملائكة لجوهري مارج من نار لا دخان لم خلق منها الجان ابو الجن واجاب عنه بان ما رويتم عائشة رضي
لا ينافي ما ذكرنا من ان ضربا من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات بل هو كايراد المثال لما ذكرنا من جنسه نحو توضيحه كايضاح
المثال الممثل له كانه قيل المخالفة بينهما بالذات بل هما مخلوقان من نوع واحد هو الجوهر المضيء فان المراد بالنور الجوهر المضيء
والنار كذلك فاتحدت مادتاهما بالماهية وان اختلفتا بالعوارض والصفات فان النور جوهر مضيء صاف لا يشوبه
شيء مما يدركه من الدخان في اكثر الاحوال فالنار والنور صنفان مختلفان بالعوارض مندرجان تحت ماهية الجوهر المضيء
قوله وهذا اي القول بان ضربا من الملائكة متحد مع الشياطين بالماهية والذات ومخالفهم بالعوارض والصفات وان ما روي
كايراد المثال له اشبه بالصواب لانه حينئذ يتاتى ان يكون استثناء ابليس من الملائكة متصلا اذ هو الاصل فيه ويكون قوله تعالى
كان من الجن على حقيقته وقول الملائكة بل كانوا يعبدون الجن في جواب قوله تعالى اهؤلاء اياكم كانوا يعبدون وان دل على ان
الجن غير الملك الا انه لا يوجب المغايرة بحسب الماهية بل يكفيه المغايرة بحسب الاوصاف والعوارض ولانه حينئذ يندفع المخالفة
بين النصوص الدالة على ان الشياطين قال علم الهدى ومن قال انه لم يكن من الملائكة اصلا بل كان من الجن استدل عليه بان الله
تعالى اخبر عنه انه قال خلقتني من نار وخلقته من طين وقد ورد في الاخبار ان الملائكة خلقوا من نور والجواب عنه ان اريد بالنار
نورها ولهبها قال الله تعالى وخلق الجان من مارج من نار والمارج هو لهبها وذلك هو النورة والضياء منها فكان التوفيق
ممكنا بينهما من هذا الوجه مع انه ليس في القران ولا في الاخبار ان الملائكة لم يخلقوا الا من نور بل وردت الاخبار انها خلقت
من غير النور ايضا فقد روي انه نهرا تحت العرش اذا اغتسل فيه جبريل وانتفض يخلق من كل قطرة تقطر منه ملك وفي الخبر ان
من قال سبحان الله وبحمده خلق الله منه ملكا يسبح الله تعالى الى كذا بل ورد في الخبر ايضا ان الله تعالى خلق ملائكة من النار

وخلق ملائكة بعضها من الثلج وبعضها من النار وكان تسبيحها سبحان الذى الف بين الثلج والنار فدل ان خلق الملائكة من النور
لا ينفى ان المخلوق من غير النور لا يكون ملكا قوله ومن فوايد الاية استقباح الاستكبار مطلقا سواء كان استكبارا عن طاعة
الله تعالى او غيرها حيث قال فى ذم ابليس ابى واستكبر اطلق الاستكبار ولم يقيد بكونه استكبارا عن طاعته فهذا الاطلاق
دل على ان الاستكبار مطلقا قبيح شرعا ومن فوايدها ان الاستكبار قد يفضى بصاحبه الى الكفر حيث افضى استكبار ابليس
اليه بلا بد لانه قوله تعالى وكان من الكافرين اى صار بسبب ابائه واستكباره من الكافرين واشار بلفظ قد الى انه وان كان
مستقبحا شرعا قد لا يفضى الى الكفر ومن فوايدها الحث على الايتمار اى الامتثال للامر من غير توان وتاخير بشهادة قوله تعالى قلنا
لهم اسجدوا فسجدوا بالفاء المقتضية للتعقيب وعدم التراخى قوله وترك الخوض مجرور بالعطف على الايتمار اى ومن فوايدها
الحث على الامتثال للامر مع ترك الخوض فى سر امره بان لا يستكشف سره ولا يطلب وجهه وحكمته كامتثال الملائكة بدون الشروع
فان ابليس لما خاض فيه عوتب ومن فوايدها ان الامر للوجوب بدليل انه عوتب على ترك الامتثال فلو لم يكن الامر للوجوب لكان
له ان يقول انك ما الزمتنى السجود فعلى اللوم والانكار والتوبيخ والعتاب ومن فوايدها ان الذى علم الله من حاله انه يتوفى
على الكفر هو الكافر على الحقيقة فانه تعالى لما علم من حال ابليس انه يختم على الكفر قال فى حقه وكان من الكافرين واما من ختم له على
الايمان سواء كان مسبوقا بالكفر اولا فذلك الايمان هو الذى كان علم الفوز واية النجاة فان الايمان الطارى على الكفر
يهدم ما قبله ويجعله كان لم يكن كما ورد من ان التائب من الذنب كمن لا ذنب له اختلف فى ان ما ثبت فى علم الله تعالى انه يموت
كافرا هل هو كافر من اول زمان وجوده الى موته اولا وان ابليس هل كان كافرا ابدا او كان مؤمنا حقا ثم كفر بعد ذلك
فذهب اصحاب الموافاة وهم اصحاب الشيخ ابى الحسن الاشعرى القائلين بالموافاة الى الاول وذهب اخرون الى الثانى فقوله
تعالى وكان من الكافرين عند اصحاب الموافاة على ظاهره لان ابليس قبل استكباره كافر عندهم وعند الاخرين معناه انه
صار من الكافرين او كان منهم فى علم الله تعالى على معنى انه تعالى كان عالما فى الازل فانه سيكفر فصيغة كان مبناها
تقدم العلم على الاستكبار لا تقدم المعلوم وقول المص اولانه كان منهم فى علم الله تعالى وصار منهم مع قوله ههنا
ان من علم الله تعالى من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة اشارة منه الى المذهبين ومعنى الموافاة الاتيان والوصول
الى اخر الحيوة واول منازل الاخرة يقال وافى فلان اذا اتى قال الشاعر كالغيث ان جيء وافاك ريقه وان ترحلت عنه
لج فى الطلب فعندهم لا يوصف المرء الا بما كان وقت الوفاة من الايمان وكفر ولا يسمى بما كان عليه قبل ذلك ولا يتحقق له ولا
يخفى انه انكار لما ثبت عيانا وابطال للحقايق فقوله وهو الموافاة اى كون العبرة فى توصيف المرء بالايمان والكفر بخاتمة
العمر هو الموافاة ومعنى نسبتها الى الشيخ ان هذه اللفظة اشتهرت منه وتداولت بين اصحابه الا ان ما يفهم منها مختص
به قال امام الحرمين ان الايمان ثابت فى الحال قطعا من غير شك فيه لكن الايمان الذى هو علم الفوز واية النجاة هو ايمان الموافاة
فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشية فمن قال انا مؤمن ان شاء الله لم يحمل التعليق بالمشية على ان القائل قصد به الشك فى الايمان
الناجز فان الشك فيه كفر بل قالوا انه قصد به الشك فى ايمان الموافاة قوله اسكن من السكون مبنى على ان يكون قوله تعالى
اسكن امرا من سكن الدار يسكنها مسكنا اذا اقام فيها واتخذها منزلا وما روى لا من سكن المتحرك سكونا اذا ترك الحركة و
استقر فى مكان ضرورة انه ليس المعنى اسكن فى الجنة ولا تتحرك فيها بل المعنى اتخذها منزلا وموضع اقامة فاشار المص الى ان المعنى
الذى هو اتخاذ المنزل ماخوذ من السكون عند الحركة واشار الى جهة المناسبة فى النقل بقوله لانها استقرار اى لان السكنى
نوع من اللبث والاستقرار فى المسكن وكل ما يتركب من هذه المواد يلاحظ فيه معنى السكون كالسكين فانها تقطع حركة المذبوح
والمسكين فانه لا يتقلب فى شهوات النفس وسكينة القلب فانه يسكن بها اضطرابه وسكان السفينة اى دنبها فانه
يسكنها عن الاضطراب نقل الزمخشرى ان الاصل فيه ان يعدى بفى كما يقال قر فيه ولبث فيه الا انهم لما نقلوه الى سكون
خاص تصرفوا فيه فقالوا اسكن الدار كما قالوا تبوءها وفى شرح الرضى اعلم ان دخلت وسكنت ونزلت تنصب على الظرفية كل
مكان دخلت عليه مبهما كان اولا نحو دخلت الدار ونزلت الخان وسكنت الغرفة وذلك لكثرة استعمال هذه الافعال الثلاثة
فحذف حرف الجر اعنى كلمة فى معها فى غير المبهم ايضا وانتصاب ما بعدها على الظرفية عند سيبويه وقال الجرمى دخلت

متعد فما بعده مفعول به لا مفعول فيه قوله وانما لم يخاطبهما اولا حيث لم يقل يا ادم وحوا اسكنا مع انه احصر وانما قال
اولا لانه تعالى خاطبهما ثانيا بقوله وكلا منها ولا تقربا والمعطوف عليه تبع له اى وتنبيها على ان الذى عطف على ادم تبع له
فى الحكم كما انه تبع له فى الاعراب لانه زوجته وزوجة الرجل تبع له قال الراغب ان قيل ما الفرق بين افعل انت وقومك كذا وبين ان
يقال افعلوا كذا الاول تنبيه على ان المقصود هو المخاطب وغيره تبع له وانه لولاه لما كانوا مامورين بذلك وعلى نحو قال فمن
ربكما يا موسى ولذلك اذا قال افعلوا وقال النحرير التفتازانى وصحة امر الغائب بصيغة افعل للتغليب مثل انت وزيد فعلتما
وانا وزيد فعلنا وقيل انما قال اسكن تنبيها على انه تعالى لم يملكهما اياها بل انما اعطاها عارية وانه يستخرجه منها فانه لو
قال رجل لغيره اسكنتك دارى لا تصير الدار ملكا فههنا لما لم يقل وهبت منك الجنة علم انه يخرجه منها وذلك لانه خلقه
لخلافة الارض وكان اسكن الجنة كالتقدمة على ذلك واتفقوا على ان المراد ههنا بالزوج حوا وان لم يتقدم ذكرها فى هذه
السورة وذكر فى سائر السور انها مخلوقة منه كما قال تعالى فى سورة النساء خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها
وفى الاعراف وجعل منها زوجها ليسكن اليها وروى الحسن عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال ان المراة خلقت من ضلع
الرجل فان اردت تقويمها كسرتها وان تركتها انتفعت بها واستقامت واختلف فى انها خلقت فى الجنة او فى خارجها
فقال بعضهم كان خلقها فى الارض وادم بين مكة والطائف ثم بعث الله تعالى جندا من الملائكة فحملوا ادم وحوا على سرير
من ذهب كما تحمل الملوك ولباسهم النور على كل واحد منهما اكليل من ذهب مكلل بالياقوت واللؤلؤ وعلى ادم منطقة مكللة
بالدر والياقوت حتى ادخلا الجنة وقيل بل حمل ادم وحده الى السماء فلما وصل الى باب الجنة وضع السرير والقى النعاس
وخلقت حوا من ضلعه اليسرى ثم امر بدخول الجنة وقيل خلقها الله تعالى فى الجنة بعد دخول ادم فيها خلقها من ضلع ادم
اليسرى وكان بين النايم واليقظان ولو كان فى النوم لم يعلم انها منه فلم يعطف عليها ولو كان يقظان تالم بذلك فلم
يعطف عليها ولما هب من نومه قال لها من انت قالت انا زوجتك خلقنى الله تعالى لك لتسكن الى واسكن اليك فقالت
الملائكة عند ذلك يا ادم ما هذه قال امراة قالوا لم قال لانها خلقت من المرء قالوا وما اسمها قال حوا قالوا لم سميت حوا
قال لانها خلقت من حى قالوا له اتحبها قال نعم قالوا لحوا اتحبينه قالت لا واستحيا والا وفى قلبها اضعاف ما فى قلبه
قالوا فلو صدقت المراة فى حبها زوجها لصدقت حوا ولما استحيت عن اظهاره بقيت ذلك ميراثا بين بناتها قوله والجنة
دار الثواب الى اخره الجنة فى اللغة البستان وفى عرف الناس اسم للبقعة التى بالاشجار والغروس المثمرة وغير المثمرة وانواع
النبات ويدل عليه ايضا قوله وكلا منها رغدا حيث شئتما ولا تقربا هذه الشجرة اى كلا منها اكلا واسعا رافها ما
شئتما اذا شئتما فى اى مكان من الجنة شئتما واختلف الناس فى الجنة التى امر ادم وحوا بالسكون فيها اهى دار الخلد
وعدت للمتقين او جنة من الجنات سواها والمختار عند جمهور اصحابنا ان المراد بهذه الجنة هى دار الثواب وانها مخلوقة
اليوم عندنا والدليل عليه ان الالف واللام فى لفظ الجنة لا يفيد ان العموم لان سكون جميع الجنان محال فلا بد من
صرفهما الى المعهود السابق والجنة التى هى المعهود المعلوم بين المسلمين هى دار الثواب فوجب صرف اللفظ اليها وقالت
المعتزلة هى غير مخلوقة الان لان انفسها وما فيها من النعيم مؤبد لا يفنى لقوله تعالى اكلها دائم وظلها وان من دخلها لا يخرج
منها لقوله تعالى وما هم منها بمخرجين وقد ثبت ان الله تعالى يفنى الاشياء كلها حتى لا يبقى الا وجهه حيث قال كل شىء هالك الا وجهه
وان ادم قد خرج منها وانقطعت عنه ما فيها من الراحات فوجب ان يكون المراد بها جنة سوى دار الثواب ثم اختلفوا انها
فى الارض او فى السماء فقال الجبائى انها كانت فى السابعة من السماء بدليل قوله تعالى لهما اهبطوا منها والهبوط يكون من علو
الى سفل ولا يستقيم ذلك فى بستان مخلوق على الارض وقال ابو مسلم البلخى وابو مسلم الاصفهانى انها كانت فى الارض ثم اختلفوا فى
موضعها فقال بعضهم كانت بارض فلسطين وقال اخرون كانت فيما بين فارس وكرمان وحملا الاهباط على الانتقال من بقعة الى بقعة
اخرى كما فى قوله اهبطوا مصرا وقال اصحابنا تسميتها بدار الخلد وتوصيف اكلها بالدوام مبنى على دوامها بعد ان يدخلها
المثابون والشىء الواحد قد يوصف باوصاف متضادة بحسب اختلاف الاوقات والاعتبارات وانها لا تكون دار التكليف فى
الاخرة ويجوز ان يكلف فيها فى وقت اخر وقيل الاحوط والاسلم التوقف وترك القطع فى ان المراد بهما ماهو اذ ليس فى كتاب الله

تعالى ولا في السنة المتواترة تعين الجنة فكان التعيين بطريق القطع شهادة على الله تعالى بما لم يعلم لا علم له به وذلك حرام لقوله
تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقول المصنف لان اللام للعهد الى اخره برد القول بانه ليس في كتاب الله تعالى تعيين الجنة وقوله
تعالى لما خلق الانسان لاستخلافه في الارض واستعماره فيها كما قال ويستخلفكم في الارض وقال واستعمركم فيها واراد ان يوصله
بذلك الى جنة المأوى وعلم بسابق علمه انه لسوء تدبيره قد يختار العاجل الخسيس على الاجل النفيس كما وصفه تعالى بقوله خلق
الانسان عجولا وانه قد يتبع هواه كما قال واتبعوا اهواءهم وعلم ما يكون منه ادخله الجنة ليعرف النعيم الذي اعد له عيانا
فيكون اليه اشوق ويذوق طعم المخالفة فيكون منها افرق ومعلوم من حال الانسان ان المحنة تهذبه والاشتياق الى ما
عاينه من الخيرات يرغبه فصار ما جرى على ادم من تمام نعم الله تعالى عليه والله اعلم بوجوه المصالح قوله صفة مصدر محذوف
اي اكلا رغدا والرفاهة العيش سعته وسعة الاكل ان لا يكون فيه مضايقة بوجه ما ولا بان يكون متعلقا بنوع مخصوص
فقط او مقيدا بزمان مخصوص ولهذا قيل الاكل الرغد ان ياكل ما شاء اذا شاء والرغد والرغيد والرغد صفات مشبهة
يقال رغد عيشهم بكسر الغين وضمها يرغد بفتح الغين رغدا فهو رغيد ومرغد اي طيب واسع قوله اي مكان من الجنة
اشارة الى ان حيث ظرف مكان مبهم وتفسيره بالعموم لاقتضاء المقام اياه والعامل فيه كلا اي كلا في اي مكان شئتما
واجاز ابو البقا ان يكون بدلا من الجنة فيكون معمولا لاسكن والاول الى القرب والتناسب فانه على تقدير البدلية يلزم الفصل
بين البدل والمبدل عنه ويفوت ايضا لان المقصود من الاية توسيع امر الاكل عليهما ازاحة للعذر في التناول ويفهم منه توسيع
امر السكنى عليه ايضا ضمنا قوله وسع الامر عليهما اي اباح لهما الاكل من الجنة على وجه التوسعة البالغة لئلا يبقى لهما علة
وعذر في التناول من الشجرة المنهي عنها والازاحة الازالة قوله مبالغة في تحريمه علة لقوله تعليق النهي يعني ان المقصود
بالتحريم هو التناول لقوله تعالى في موضع اخر فلما ذاقا الشجرة بدت لهما سوآتهما ولانه صدر الكلام في باب الاباحة
بالاكل حيث قيل وكلا منها حيث شئتما فصار ذلك كالدليل على ان المنهي عنه هو الاكل من ثمر تلك الشجرة الا انه علق
النهي بما هو من مقدمات الاكل والتناول لمبالغة في تحريمه وفي تعليق النهي بذلك فائدة اخرى غير المبالغة في التحريم
وهو ما اشار اليه بقوله وتنبيها وبيانه ان القرب من الشيء مقتضى للالفة به والالفة داعية الى المحبة ومحبة الشيء تعمي
عن رؤية ما فيه من القبح وتصم عن استماع النهي المتعلق بارتكابه ولذلك قال عليه السلام لكل ملك حمى الا ان حمى الله محارمه
ومن رتع حول الحمى يوشك ان يقع فيه قوله ياخذ بمجامع القلب اي باطرافه وجوانبه كان كل طرف منه مجمع للخواطر فاذا
اخذ الميل بجميع جوانب القلب لم يبق فيه الا خاطر نيله والوقوع فيه فيكون مشغولا معرضا عما هو مقتضى العقل والشرع
فيقع فيما يستقبحانه فلذلك نهيا عن القرب مما حرم عليهما مخافة ان يقعا فيه قوله وجعله سببا لان يكونا من الظالمين
عطف على قوله تعليق النهي بالقرب وهو وجه ثان للمبالغة فانه لما كان القرب سببا مبالغة لكون نفس التناول سببا له
وهذا الجعل يتضمن المبالغة من وجه اخر وهو ان يكون سببه كون من قرب منه ظالما فانه نوع تشديد ومبالغة في النهي
من التناول فباعتبار هذا التضمن كان لفظ المبالغة ههنا انما هي بطريقين التعليق والجعل ونقال المبالغة لما تضمنت
الجهات والاعتبارات جعلت كانها اكثر من واحدة فاعتبرت مع التاينة مبالغات قوله الذين ظلموا انفسهم الظلم ضربان ظلم
النفس وظلم الغير وظلم الغير لا ينفك عن ظلم النفس وظلم النفس قد ينفك عن ظلم الغير كالاكل من الشجرة على تقدير ان يكون
النهي نهي تحريم لان القرب منها يكون حراما وارتكاب الحرام معصية وقوله وينقص حظهما باتيان ما يخل بالكرامة على ان
يكون ذلك نهي تنزيه فان القرب منها وان لم يكن حراما ومعصية لكنه لما ادى الى اخراجهما من الجنة كان مخلا بالكرامة
الحاصلة لهما في الجنة وتناوله منها على التقدير الاول لابد ان يكون قبل النبوة واما على تقدير الثاني فيجوز ان يكون فيها
وبعدها اذ لا دليل على وجوب العصمة قبل النبوة قال الامام قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة هل هو نهي تحريم او تنزيه فيه
خلاف فقال قوم هو نهي تنزيه لان هذه الصيغة وردت في التحريم وفي التنزيه والاصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل
اللفظ حقيقة في القدر المشترك بين القسمين وما ذاك الا ان يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك على جانب الفعل من غير ان يكون
فيه دلالة على المنع من الفعل والاطلاق فيه لكن الاطلاق فيه كان ثابتا بحكم الاصل فان الاصل في المنافع الاباحة فاذا

سببا لان يكونا من الظالمين دل ذلك
على ان كون التناول سببا لذلك اولى
واخرى فكانه جعل القرب صح

ضمنها

ضمنها مدلول اللفظ الى هذا الاصل صار المجموع دليلا على التنزيه قالوا وهذا الاولى بهذا المقام لان على هذا التقدير يرجع
حاصل معصية ادم عليه السلام الى ترك الاولى ومعلوم ان كل مذهب افضى الى عصمة الانبياء كان اولى بالقبول وقال
اخرون بل هو نهي تحريم واحتجوا عليه بامور احدها ان قوله ولا تقربا هذه الشجرة كقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وقوله ولا
تقربوا مال اليتيم الا بالتي هي احسن فكما ان هذا للتحريم فكذا الاول وثانيها انه قال فتكونا من الظالمين ومعناه ان اكلتما منها
ظلمتما انفسكما الا ترى انهما لما اكلا قالا ربنا ظلمنا انفسنا وثالثها ان النهي وان كان في الاصل للتنزيه لكنه قد يحمل على التحريم
بدليل منفصل واجيب عن الاول بانه لا يلزم من كون نهي القرب في قوله تعالى ولا تقربوهن الاية وفي قوله تعالى ولا تقربوا مال اليتيم الاية
للمبالغة في التحريم ان يكون نهي القرب في جميع المواضع للمبالغة في التحريم لم لا يجوز ان يكون ههنا للمبالغة في التنزيه وعن الثاني
ان قوله فتكونا من الظالمين اي فتظلما انفسكما بفعل ما الاولى بكم تركه لانكما اذا فعلتما ذلك اخرجتما من الجنة التي لا تظمآن فيها
ولا تضحيان ولا تجوعان ولا تعريان الى موضع ليس فيه شيء من هذا وعن الثالث انا لا نسلم ان الاخراج كان لهذا السبب هنا كلام
قوله سواء جعلت للعطف على النهي الى اخره فان قوله تعالى فتكونا فيه وجهان احدهما ان يكون مجزوما عطفا على تقربا اي لا
تقربا ولا تكونا والثاني ان يكون منصوبا باضمار ان على انه جواب النهي كقوله لا تطغوا فيه فيحل قال الشيخ ابو محمد المكي في المشكل
حذفت النون من فتكونا لانه منصوب بجواب النهي ويجوز ان يكون حذفت النون للجزم على ولا تقربا قوله والشجرة هي الحنطة و
الشجرة في اللغة ما لها ساق يبقى في الشتاء والنجم ما ليس على ساق ومنه قوله تعالى والنجم والشجر يسجدان واختلفوا في الشجرة التي
نهي ادم عنها فقال ابن عباس وجماعة انها السنبلة وقال ابن مسعود والسدي هي الكرمة وقال ابن جريج هي التين وعن الربيع ابن
انس انها شجرة من اكل منها احدث ولا ينبغي ان يكون في الجنة حدث والاصل عندنا انه لا يجوز القول في ماهيتها بطريق القطع
لان طريق معرفتها هو الوحي ولا وحي في ماهيتها فكان القول فيها بالاجتهاد وفيه احتمال الكذب فيجب الكف عن القول في ماهيتها
بطريق القطع قوله وقرئ بكسر الشين وفي اللباب اي وقرئ الشجرة بكسر الشين والجيم وسكون الجيم وبابدالها ياء مع فتح الشين وكسرها
لقربها منها مخرجا كما ابدلت الجيم منها في قوله يا رب ان كنت قبلت حجتج فلا يزال شاجج ياتيك بج يريد حجتي وبي وفي قولهم
ابو علج في ابي علي وقرئ تقربا بكسر حرف المضارعة وهذه اسم يشار به الى المؤنث وفيه لغات هذي وهذه وهذه بكسر الهاء
باشباع ودونه وهذه بسكونها وبكسر الذال فقط والهاء بدل من الياء لقربها من الياء في الخفاء قوله اصدر زلتهما اي عثرتهما
في الراي او في العمل بمقتضى التكليف وهو الانتهاء عن قرب الشجرة يقال زل عن المكان زللا اي زلق وازله غيره اي ازلقه والمزلة
بفتح الزاي وكسرها المكان المدحض وهو موضع الزلل فالزلل اصله في زلة القدم واستعمل ههنا في زلة الراي مجازا وضمير
عنها على تقدير رجوعه الى الشجرة تكون كلمة عن للسببية والتعليل كما في قوله تعالى وما كان استغفار ابرهيم لابيه الا عن موعدة
وعدها اياه والمعنى اوقعهما في الزلة بسبب الشجرة فمقتضى الظاهر ان يقال فازلهما بها الا ان سبب الفعل لما كان مصدرا عدى
فعل الازلال بكلمة عن الداخلة على السبب على تضمينه معنى الاصدار فعدي تعديته كما في قوله تعالى حكاية عن الخضر لموسى عليهما السلام
وما فعلته عن امري اي ما اصدرت فعله عن اجتهادي ورايي وانما فعلته بامر الله تعالى وانما قال اصدر زلتهما ولم يورد الفعل
المضمن على طريق الحال بان يقول ازلهما مصدرا زلتهما عنها اشارة الى ان ايراده على ذلك الطريق ليس بلازم في اظهار معنى
التضمين وقوله وحملهما عطف تفسيري لما قبله لانه بيان لحاصل المعنى قوله وبطيرة عن مبتدا وهذه صنيعته في قوله تعالى
خبره اي هي ثابتة كائنة فيه فان الموضع موضع الباء السببية الا انه اورد بدخولها كلمة عن اعتبارا للتضمين قوله او ازلهما عن الجنة
عطف على قوله اصدر زلتهما عن الشجرة يعني ضمير عنها ان كان للجنة يكون ازل بمعنى اذهب ونحى يقال زل عن المكان اذا تنحى عنه
وبعد وازله غيره اي ابعده وزل وزال متقاربان في المعنى من حيث ان كل واحد منهما يدل على التحول عن المكان الا ان مدلول زل
هو التحول المخصوص الناشي عن العثرة وزلق الرجل وليس في زال ذلك قوله وازاله قوله هل دلك الى اخره فان هذه الاقوال دعا منه
لهما الى ما هو سبب لزلتهما وخروجهما مما كانا فيه من انواع الكرامة فانهما حين سمعا منه قوله ما نهيكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان
تكونا ملكين او تكونا من الخالدين جاز ان يطمعا في ان يجعلهما في معنى الملائكة بان يجعل غذاءهما طاعته وعبادته وان يكون
بذكره تعالى كفاية لهما عن الغذاء وان يعصمهما عن الوقوع في الشهوات ويفتر طبايعهما عن الميلان الى الملاذ والنفاذ عن المشاق

فان الله تعالى قادر على ذلك بل على ان يجعل البشر من الملائكة حقيقة ويجعله روحانيا ويرفع عنه الكثافة وجاز ان لا يكون
عالما بذلك بانه يموت ولا يبقى خالدا في الجنة فيطمع ذلك في قربان الشجرة واما لو علم بطريق الوحي انه يموت فلا يكون قوله
ذلك سببا لطمعه في الخلود فان قيل كيف يجوز ان يكون الشيطان سببا لزلة ادم عليه السلام ومخالفة لامر الله تعالى مع ان طاعة الشيطان
كفر وذلك لا يتصور من الانبياء وجوابه يعلم مما قيل من ان بعضهم سئل ان من عصى ربه ابليس قد اطاع الشيطان فقال بلى فقيل له
فهل كفر بطاعة الشيطان فقال لا لانه لم يقصد بفعله طاعة الشيطان انما غرضه وقصده هو تحصيل مراده من قضاء شهوته
وقهر عدوه ونحو ذلك وان كان فيه عصيان الرب ومخالفة امره وطاعة الشيطان وانما يكفر اذا قصد بذلك طاعة الشيطان
ومخالفة الرب وكذلك روى عن ابي حنيفة رحمه الله انه سئل عن ذلك فاجاب بمثل هذا الجواب او قريبا منه والاصل ان العصيان
ليس فيه طاعة الشيطان لان الطاعة ليست باسم لذات الفعل ونفسه وانما طاعة بالقصد ولا يقصد المؤمن بما يبتلى به من
العصيان طاعة الشيطان ومخالفة الرب فلا يكون طاعة له غير ان الشيطان ويسر بايتان العصيان فان اقدم على قتل رجل
لعداوة بينهما وحرضه غيره على ذلك بان قال له اقتل هذا العداوة فانك ان قتلته لا تقتل مكانه ولا احد يطلب ثاره منك
فقتله كان قتله اياه لغرض نفسه غير مبنى على تصديق ذلك الغير فيما يحرضه عليه والقبول منه وكذا حال ادم وحوا فانهما كانا
عالمين بان الذي يوسوس اليهما ويحلف على ما يدعيه نصيحة لهما هو ابليس اللعين لكنهما ما اكلا من الشجرة موافقة له فلا قبلا منه
النصيحة ولا صدقاه في ذلك بل اكلا على الشهوة لميلان الطبع اليه كمباشرة المعصية الواقعة من عامة المسلمين فان ذلك انما
هو لميلان طبعهم اليها لا القصد المخالفة لله تعالى والطاعة لابليس وان وقعت مباشرة الاكل منهما عقيب دعوة الشيطان
اليهما ومقاسمته اي حلفه في حال وسوسته لهما على انه انما يقول ما يدعيه عن نصيحة لهما فشابه بذلك انهما وقعت بناء على القبول
والتصديق وان لم يكن كذلك حقيقة قوله واختلفوا في انه هل تمثل لهما فقاولهما في ان ابليس هل تشكل شكلا حتى شاهداه عيانا
فكلمهما بقوله هل ادلك على شجرة الخلد ونحوه القى تلك المقالات اليهما بطريق الوسوسة والكلام الخفي كما يوسوس في صدور
الناس من غير ان يرى ويشاهد كما قال في موضع اخر فوسوس لهما الشيطان ليبدي لهما ما ووري عنهما من سواتهما فانهما
قبل التناول من الشجرة لا يرى واحد منهما عورة نفسه فضلا عن عورة غيره وكان لباسهما النور فلما ذاقا الشجرة بدت
لهما سواتهما اي بدت لكل واحد منهما سوءة نفسه لا غير بدليل ان مقابلة الاثنين باثنين تقتضي انقسام الاحاد الى الاحاد
كما في ركب الناس دوابهم ولبسوا ثيابهم وقيل بدت لهما سواتهما فابصر كل واحد منهما صاحبه ما ووري عنه من عورته قبل
ذلك وهو خلاف ما يفهم من النظم واحتج من قال بانه تمثل لهما وخاطبهما مواجهة بما روى انه لما كفر ولعن وايس من رحمة الله
تعالى جميعا وغلبت عليه الشقوة والمذلة وراهما يتقلبان في نعم الله ويتنعمان فيها اشتد ذلك وحسدهما فاحتال الى ان
يقسمها فقال لهما ماذا امركما ربكما وماذا نهاكما عنه في الجنة قالا امرنا ان ناكل من شجر الفردوس كلها غير هذه الشجرة الواحدة
فقال ما نهاكما ربكما عنها الا ان تكونا ملكين تعلمان الخير والشر وتقدرون على ما تقدر عليه الملائكة او تكونا من الخالدين
لا تموتان فلم يقبلا ذلك منه فلما ايس من قبولهما اضطر الى الحلف وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين فلم يصدقاه قيل والظاهر
انه اضطر بعد ذلك الى شيء اخر وهو انه شغلهما باستيفاء اللذات المباحة حتى صارا مستغرقين فيها فحصل بسبب استغراقهما
فيها نسيان النهي فحصل ما حصل والظاهر ان مثل هذه المخاطبة والمقاسمة ومراجعة الكلام من الطرفين لا يكون الا بالحضور
والتمثل وحجة من قال بان ذلك كان بطريق الوسوسة انه كافر ملعون فكيف يكون اهلا لدخول الجنة التي هي دار القدس
وسئل ابو الحسن عن دخوله الجنة فقال لا نشهد بدخوله فيها لعدم الدليل القطعي فان ثبت لا نستبعده اذ دخوله على هذا
الوجه كان يزيده في التلهف والحسرة وقال الحسن البصري انه وصل اليهما الوسوسة من هذا الوجه الذي جعل له سبيلا اليها
وقالوا كوسوسته اليوم في قلوب جميع اهل الدنيا في حالة واحدة ولو لم يكن ذلك الا بالحضرة لم يكن في حالة واحدة يقع ذلك
في جميع القلوب وقالوا هو كقبض عزرائيل عليه السلام الارواح من بني ادم وهم في مواضع مختلفة وهو في مكانه قوله وقيل
دخل في فم الحية قيل فلما احتال ان يدخل الجنة ويفتنهما من حيث ان الخزنة منعوه من دخولها عرض نفسه على سائر الحيوانات حتى
يمكنوه من ان يدخل في جوف واحد منهم ثم يدخل ذلك الحيوان الجنة ويدخل هو ايضا بسببه فما قبله واحد من الحيوانات

حتى اتى الحية وكانت احسن دابة في الجنة خلقا وكانت كهيئة البعير تمشي على اربع قوايم ليس في الجنة دابة احسن منها فيها من كل
لون فلم يزل يستدرجها حتى اطاعته فابتلعته وادخلته الجنة خفية من الخزنة فلما دخلت الجنة خرج ابليس من فمها واشتغل
بالوسوسة فلا جرم لعنت الحية وسقطت قوايمها وصارت تمشي على بطنها وجعل رزقها في التراب فصارت عدوة لبني ادم
يقتلها في الحل والحرم حتى روى عنه عليه الصلاة والسلام ما يسالمناهن منذ حاربناهن فاقتلوهن حيث وجدتموهن
قال الامام هذا وامثاله يجب ان لا يلتفت اليه لان ابليس لو قدر على الدخول في فم الحية لقدر ان يجعل نفسه ثم يدخل وايضا
لما خرج من بطنها وصار في الجنة كانت الخزنة والملائكة يرونه فكيف اختفى عليهم وقيل جعلته الحية بين نابين من انيابها فادخلته
الجنة وكلمهما من فيها وليس هذا دخولا في الجنة من ابليس كما ان الكفار من ذرية ادم كانوا في صلب ادم وهو في الجنة ولم يكن
ذلك دخول الكفار الجنة وقيل هذا الكلام على سبيل التمثيل فقوله عرض نفسه على دواب الجنة اي استعان في اغوائه بقوله الحيوانية
ونظر من اي وجه يمكنه ان ياتيه فلم يجد قوة تصلح لذلك حتى اتى الحية اي الشهوة وكنى بالحية عنها لانها حية لا نهي بتسليمها
فان الشيطان لا ياتي الانسان الا من قبل هواه فجعلته بين نابيها وهو كناية عن الاكل اذ هو اعظم شهوة يتمكن الشيطان بها
من الانسان ولهذا قيل في الخبر من حفظ بطنه فقد سد على الشيطان بابه ومن شبع ونام قسا قلبه وتمكن منه الشيطان وقوله
فلذلك من الانسان بقتلها اي امر ان يقهر الشهوة ويذللها حيثما نزت له وطلبته بما ينافيه الايمان وهذا الذي ذكره هذا
القائل وان كان صحيحا من حيث المعنى ففي صرف الخبر اليه ترك الظاهر وفتح بابه من التاويلات منكر والله اعلم بحقايق بابه
من الغيوب قوله من الكرامة والنعيم الظاهر ان التفسير مبنى على ان يكون ضمير عنها للجنة ويكون المعنى فاذهبهما الشيطان عن الجنة
واخرجهما مما كانا فيه من النعيم والراحة الى شقاء الدنيا واما اذا كان الضمير للشجرة وكان المعنى حملهما على الزلة بسبب الشجرة
فالظاهر حينئذ ان يفسر ما كانا فيه بالجنة الا ان الابتلاء بالخروج من الجنة لما كان راجعا الى الابتلاء بالخروج مما كان لهما
في الجنة من الكرامة والنعيم صرح بالمقصود على طريق الاستعارة المكنية والتخييلية حيث شبه ما كان فيه من الكرامة والنعيم
بالمكان الحسن وجعل تعلق الاخراج به استعارة تخييلية دليلا على الاستعارة المكنية قوله لقوله تعالى اهبطا منها جميعا
فانه خطاب لادم وحوا لا غير فكذا هذا لان القصة واحدة الا انه جمع الضمير ههنا اما لان اقل الجمع اثنان فيجوز ارجاع
ضمير الجمع اليهما كما في قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان في الحرث الى قوله وكنا لحكمهم شاهدين واما بناء على ان الخطاب
وان كان لهما فقط الا ان المراد هما وذريتهما جميعا بدليل قوله بعضكم لبعض عدو فانه حكم بالتعادي وهو بين ذرية ادم
فيكونون داخلين في الخطاب وبقوله فاما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي الاية فانه حكم بين جميع الناس من ذرية ادم حيث
قسمهم الى المؤمنين والكافرين وبين ما لكل من الفريقين من الجزاء ولما ورد ان يقال ان الذرية ليست بموجودة في ذلك الوقت
فكيف تدخل في الخطاب اشار الى جوابه بانهما لما كانا اصل الانس ومنشاهم جعلا كانهما الانس كلهم يعني انهما غلبا في الخطاب
على ذريتهما المعدومة حتى خوطبوا الجميع بقوله اهبطوا قوله او هما وابليس اي والخطاب بقوله تعالى اهبطوا لهما ولابليس ولما ورد
ان يقال كيف يتناول الخطاب لابليس وهو حين ابى عن السجود قد اخرج من الجنة لقوله تعالى اهبط منها فما يكون لك ان تتكبر
فيها ولقوله اخرج منها فانك رجيم في زلة ادم عليه السلام انما وقعت بعد ذلك بمدة طويلة فكيف يؤمر ابليس بالهبوط معهما
اجاب عنه بقوله وابليس اخرج منها ثانيا بعد ما كان يدخل للوسوسة كما مر من انه لم يمنع من دخولها للوسوسة فدخلها
من غير مسارقة فاهبطوا جميعا قوله او دخلها مسارقة كما قيل انه تمثل بصورة حيوان فدخل ولم تعرفه الخزنة وكما قيل من
انه دخل في فم الحية حتى دخلت به قوله او من السماء عطف على قوله منها يعني ان كون ابليس داخلا في خطاب اهبطوا لا يستلزم
اخراجه من الجنة حتى يقال انه قد اخرج منها سابقا بل يجوز ان يراد بالهبوط في حقه الهبوط من السماء كما روى انه صعد
على السماء حتى اتى الى باب الجنة وقام عنده فناداهما وهما في الجنة وقال بعض اهل الاصول لعل ادم وحوا كانا يخرجان الى باب
الجنة وابليس كان بقرب من الباب ويوسوس اليهما وقيل الخطاب لهما وللحية وابليس وقيل هو لخمسة وخامسهم الطاوس
فقد دل ابليس على الجنة فاخرج معهم من الجنة وهذان القولان وان رويا عن ابن عباس الا ان المصنف لم يلتفت اليهما لبعدهما
من حيث ان المكلفين هم الملائكة والجن والانس قوله حال استغنى فيها عن الواو بالضمير الراجع اي ذي الحال وهو ضمير اهبطوا

كما استغنى عنه في نحو كلمته فوه الى في وجه الاستغنا ان المقصود هو الربط وذلك كما يحصل بالواو يحصل بالضمير فقط
قوله بعضكم على بعض اي يتعدى بعضكم على بعض بتضليله اي نسبته الى الضلال وهو الخروج عن الطريق المستقيم سوآء
كان ضالا في الواقع اولا واشتقاق العدو من عدا يعدو اذا ظلم وتعدى وقيل من عدا يعدو اذا جاوز الحد وهما متقاربان
وفي الكواشي والمراد العداوة التي بين المؤمنين وبين ابليس والتي بين بني ادم من ظلم بعضهم بعضا وتضليل بعضهم بعضا
وقال الراغب المعاداة فقدان الملايكة والموافقة فقوله تعالى بعضكم لبعض عدو ليس يريد به المهارتة فقط وانما يعني
فقدان الالتيام اما بين الانسان والشيطان فظاهر وبين الرجل والمراة فكثير في الخلق والخالق حتى ان عامة ما يحمد من اخلاق
الرجل يذم من المراة ثم بين قوى الانسان في نفسه تفاوت تحذرنا الله تعالى الذي خلقنا منه لتنبيه للاحتراز مما ينافينا في
بلوغ السعادة ونوسوس منها ما يمكن سياسته وتدفع ما يجب مدافعته الى هنا كلامه قوله موضع استقرار واستقرار الاول
على ان يكون المستقر اسم مكان كما في قوله تعالى اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا وفي قوله في صفة النار انها ساءت مستقرا
ومقاما والثاني على ان يكون المستقر مصدرا ميميا كما في قوله تعالى الى ربك يومئذ المستقر ثم ان كان المراد بالحين وقت الموت
يكون المعنى لكل انسان مكان في الارض يستقر فيه ويمتنع بما قسم له فيه مدة حياته وان كان المراد به القيمة فوجه قوله لكل
واحد منكم مكان استقرار واستقرار في الارض الى يوم القيمة ظاهر لان الاستقرار في الارض لا ينقطع بالموت بل يستمر الى يوم
القيمة واما قوله فكل واحد منكم يمتع في الارض الى يوم القيمة ففيه خفاء لان الظاهر ان التمتع والانتفاع ينقطع بالموت فكيف
يمتد الى يوم القيمة فقيل في توجيهه ابتدا يوم القيمة من وقت الموت لان من مات فقد قامت قيامته اولان مقدمات الشيء من جملته
فانتهاء تمتعهم في الارض الى يوم القيمة يرجع الى انتهائه الى وقت الموت وقيل انه منتفع بمسكنه في القبر الى يبعث فلا ينقطع التمتع
بالموت ويمكن ان يقال ان القبر يثاب المومن فيه ويعذب الكافر فلا ينقطع تمتع المومن في الارض بموته واما تمتع الكافر فعلى التهكم
وهذه التوجيهات انما يحتاج اليها اذا اريد استقرار خصوصيات الافراد وتمتعهم بان يكون معنى قوله ولكم لكل واحد منكم بخصوصيته
استقرار فيها وتمتع الى يوم القيمة واما اذا كان المقصود بيان ان نوع الانسان يستقر ويتمتع فيها الى يوم القيمة بتعاقب افراده
فلا اشكال ولا توجيه وفي التيسير قال مجاهد والضحاك اي الى قيام الساعة وهذا في حق الجميع والاول في حق الافراد اي تفسير
الحين بيوم القيمة انما هو على تقدير ان يكون الخطاب في قوله ولكم لادم وحوا وجميع ذريتهما من حيث انها جميع لا لكل واحد منهم
واكثر المفسرين على ان الخطاب لكل واحد منهم سوا فسر الحين بوقت الموت او بيوم القيمة ولعلهم انما لم يلتفتوا الى احتمال ان يكون
المقصود بيان ان نوع الانسان ان يستمر استقرارهم في الارض وتمتعهم فيها الى يوم القيمة ثبوت هذين الامرين لافراده على التعاقب
بناء على انه لما غلب ادم وحوا على ذريتهما وخوطب الجميع بقوله اهبطوا وبعضكم ولكم كان المقام مقام العموم والاستغراق فتناول
الحكم لكل فرد تمتع قيل المتاع هو الانتفاع الممتد من قولهم جبل ماتع اي مرتفع طويل وقال صاحب الكشاف بل هو من متع النهار
اذا طال ولذلك يستعمل في امتداد مشارف الزوال ومنه متاع المسافر والتمتع بالجواري والنساء ولهذا غلب استعماله في معرض
التحقير لا سيما في كتاب الله الكريم والحين القطعة من الزمان طويلة كانت او قصيرة هذا هو المشهور وقوله تعالى ولكم في الارض
مستقر ومتاع الى حين يحتمل ان يكون جملة مستانفة اخبارا منه تعالى بما لهم في الارض وان يكون حالا مقدرة من فاعل اهبطوا
كالجملة التي قبلها لان شيئا من تعاديهم واستقرارهم وتمتعهم ليس في حال الهبوط ولكم خبر مقدم وفي الارض متعلق بما تعلق به
الخبر من الاستقرار وتقديم الخبر مسوغ لجواز الابتداء بالنكرة والى حين الظاهر انه متعلق بمتاع وان المسئلة من باب اعمال ثاني
المتنازعين وحذف معمول الاول على مختار البصريين فان كل واحد مستقر ومتاع يطلب قوله الى حين من جهة المعنى ورجح الثاني
لقربه والتقدير ولكم في الارض مستقر الى حين ومتاع الى حين ويروى انهم هبطوا بامر الله تعالى ووقع ادم بارض الهند على جبل
سرنديل ومعه رايحة الجنة فعلقت تلك الرايحة باشجارها ونباتها فامتلا ما هنالك طيبا فمن ثم يوتى بالطيب من الاودية
الطيبة الرايحة من تلك الولاية وكان السحاب يمسح راسه لطول قامته فاصلع فاورث ولده الصلع وروى البخاري عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم انه قال خلق الله ادم وطوله ستون ذراعا ووقعت حوا بجدة وبينهما سبعمائة فرسخ وابليس بالايلة
موضع من البصرة على اميال والحية بسيسان وقيل باصفهان وسجستان وهي اكثر بلاد الله حيات وكانوا في الجنة في احسن

حال فابتلي ادم بالحرث والكسب وحوا بالحيض والحبل والطلق ونقصان العقل والميراث قوله استقبلها بالاخذ الى اخره قال النحرير
التفتازاني في الاساس تلقيته استقبلته وتلقيته منه تلقيه من لقيت الشيء فتلقيته وانما لم يجعله من هذا مع ظهوره حيث استعمل بمن
ليرتب عليها الاخذ والقبول والعمل وساير ما يدخل في استقبال الرجل اعزته واحباه فعلى هذا يكون من دبه حالا من كلمات انتهى كلامه
قال القفال اصل التلقي هو التعرض للقاء ثم يوضع موضع الاخذ والقبول لان الانسان انما يستقبل ما يريد اخذه ولان في استقبال
الاعزة ومن يعظم قدره اكرام لهم واكرام كلمات الله تعالى بالقبول والعمل بما فيها وكان عليه السلام يتلقى الوحي اي يستقبله ويأخذه
وقال شرف الدين الطيبي فعلى ان يفسر تلقي الكلمات باستقبالها يكون مستعارا من ان استقبال الناس بعض الاعزة اذا قدم بعد
طول الغيبة لانهم حج لا يدعون شيئا من الاكرام الا فعلوه واكرام الكلمات الواردة من الحضرة الالهية العمل بها قوله حين علمها على
البناء للمفعول اي حين علم ادم تلك الكلمات قيل قوله وانما لم يجعله من هذا مع ظهوره وليرتب عليه الاخذ الى اخره فيه بحث لان الترتيب
المذكور انما يتاتى بعد صحة استعمال اللفظ في المعنى الذي هو فيه غير ظاهر فكيف يصح جعل الترتيب جهة لصحة الاستعمال فالصواب ان يقال
لان تلقن الكلمات لا يترتب على الاهباط بلا تراخ بخلاف الاستقبال فانه ابتداء وهو الانتظار الى الكلمات حصل بلا تراخ هذا كلامه
وانت خبير بان الفا في قوله فتلقى وان رجحت لهما احتمال ان يكون التلقي بمعنى الاستقبال بناء على ما ذكره من ان تلقي الكلمات
لا يترتب على الاهباط بلا تراخ الا انه يعارضه ما يدل عليه قوله تعالى فتاب عليه من ترتب التوبة على التلقي بلا تراخ فان التوبة
انما يترتب بلا تراخ على التلقي بمعنى التلقن لا على التلقي بمعنى الاستقبال والانتظار الى الكلمات ولا عبرة بالدليل مع قيام
ما يعارضه والاظهر ان بقاء كل واحد من الاستقبال والتلقن والتوبة عليه مترتب على الاهباط بلا تراخ من حيث انه لم يتخلل
بينها امر اجنبي عنها فان امثال ذلك يعد عند اهل العرف مما لا تراخي بينها روي عن شهر بن حوشب مكث ادم ثلاثمائة سنة
لا يرفع راسه حيا وقال ابن عباس بكى ادم وحوا مائتي سنة ولم ياكلا ولم يشربا اربعين يوما ولم يقرب ادم حوا مائة سنة
وروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال لو جمع بكاء اهل الدنيا الى بكاء داود لكان بكاء داود اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا
وبكاء داود الى بكاء نوح لكان بكاء نوح اكثر ولو جمع بكاء اهل الدنيا وبكاء داود وبكاء نوح الى بكاء ادم على خطيئته لكان
بكاء ادم عليه السلام اكثر ومن تصور ما جرى على ادم من الحياء والبكاء بسبب اقدامه على هذه الزلة الصغيرة فقد اتضح عنده عظم
شان المعصية وان كانت صغيرة وخامة امر الجرعة وان كانت يسيرة وان ادم اذا لم يستغن عن التوبة مع كونه محمول الملايكة مسجودا
لكافة على راسه تاج الوصلة وفي وسطه نطاق القربة لا احد فوقه في الرتبة ولا شخص مثله في الرفعة يتوالى عليه النداء في كل لحظة
يا ادم فالواحد منا مع كونه مستغرقا في بحار الذنوب والمعاصي اولى بذلك يا صاحب الذنوب الم يان لك ان تتوب يا صاحب
الذنوب ذنوبك في الكتاب مكتوب يا صاحب الذنوب انت بها في القبر مكروب يا صاحب الذنوب انت غدا بالذنوب مطلوب
روي عنه عليه الصلوة والسلام انه قال كان فيمن كان قبلكم رجل قتل تسعة وتسعون نفسا فسال عن اعلم اهل الارض فدل على
راهب فاتاه فقال هل للقاتل من توبة قال لا فقتله فكمل به مائة ثم سال عن اعلم اهل الارض فدل على رجل عالم فقال انه قتل مائة
نفس هل من توبة فقال نعم ومن يحول بينه وبين التوبة انطلق الى ارض كذا وكذا فان بها ناسا يعبدون الله تعالى فاعبد معهم
ولا ترجع الى ارضك فانها ارض سوء فانطلق حتى اتى نصف الطريق فاتاه الموت فاختصمت فيه ملايكة الرحمة وملايكة العذاب
فقالت ملايكة الرحمة جاء تائبا مقبلا بقلبه الى الله تعالى وقالت ملايكة العذاب انه لم يعمل خيرا قط فاتاهم ملك في صورة ادمي
وتوسط بينهم فقال قيسوا ما بين الارضين فالى ايها كان ادنى فهو له فقاسوه فوجدوه ادنى الى الارض التي اشير اليها فقبضته
ملايكة الرحمة رواه مسلم وعن ثابت البناني انه قال بلغنا ان ابليس قال يا رب انك خلقت ادم وجعلت بيني وبينه عداوة فسلطني
عليه فقال الله سبحانه جعلت صدورهم مساكن لك فقال رب زدني فقال لا يولد ولد لادم الا ولد لك عشرة قال رب زدني
قال تجري فيهم مجرى الدم قال رب زدني قال اجلب عليهم بخيلك ورجلك وشاركهم في الاموال والاولاد قال فشكى ادم ابليس
الى ربه فقال يا رب انك خلقت ابليس وجعلت بيني وبينه عداوة وبغضا وسلطته علي وانا لا اطيقه الا بك فقال الله تعالى
لا يولد لك ولد الا وكلت به ملكين يحفظانه من قرناء السوء قال رب زدني قال الحسنة بعشر امثالها قال رب زدني قال لا احجب
من احد من ولدك التوبة ما لم يغرغر وعن ابي موسى الاشعري قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله يبسط يده بالليل

ليتوب مسئ النهار وبالنهار ليتوب مسئ الليل حتى تطلع الشمس من مغربها رواه مسلم وعن على ابن ابى طالب رض قال كنت اذا سمعت
حديثا نفعنى الله منه بما شاء ان ينفعنى واذا حدثنى احد من الصحابة استحلفته فاذا حلف صدقته وحدثنى ابو بكر وصدق ابو بكر
قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما من عبد يذنب ذنبا فيحسن الطهور ثم يقوم فيصلى ركعتين فيستغفر الله تعالى
الا غفر له ثم قرأ والذين اذا فعلوا فاحشة او ظلموا انفسهم الى قوله فاستغفروا لذنوبهم ومن يغفر الذنوب الا الله قوله على انها استقبلته
وبلغته قدم ان تلقى الشئ فى الاصل عبارة عن التعرض للقاية والوصول اليه وان تلقاه بمعنى لقيه ثم انه يطلق على استقباله لما
فيه من التعرض للقابه واذا كان هذا اصل الكلمة وكان من تلقى رجلا فقد تلقى كل واحد منهما صاحبه واضيف الاجتماع اليهما معا
صلح ان يشتركا فى الوصف بذلك فيقال كلما تلقيته فقد تلقاك فجاز ان تلقى ادم كلمات اى استقبلها بالاخذ والقبول وتلقى ادم
كلمات بنصب ادم ورفع كلمات على معنى جاءته عن الله كلمات قال الامام الواحدى وذلك ان من الافعال مما يكون اسناده الى الفاعل
كاسناده الى المفعول وذلك نحو اصبت ونلت وتلقيت تقول نالنى خير ونلت خيرا واصابنى خير واصبت خيرا ولقينى زيد
ولقيت زيدا واذا كان معانى هذه الافعال على ما ذكرنا وكان نصب ادم ورفع الكلمات كرفع ادم ونصب الكلمات من حيث المعنى
ومعنى تلقى ادم من ربه الكلمات هو ان الله تعالى الهم ادم حتى اعترف بذنبه وقال ربنا ظلمنا انفسنا وان لم تغفر لنا وترحمنا
لنكونن من الخاسرين فهذه الاية هى المعينة بالكلمات فى قول الحسن وسعيد ابن جبير ومجاهد وعن ابن عباس قال لما اصاب
ادم الخطيئة فزع الى كلمة الاخلاص فقال لا اله الا انت سبحانك وبحمدك رب عملت سوأ وظلمت نفسى فاغفر لى انك خير الغافرين
لا اله الا انت سبحانك وبحمدك رب عملت سوءا وظلمت نفسى فارحمنى انك خير الراحمين لا اله الا انت سبحانك وبحمدك رب عملت سوءا
وظلمت نفسى فتب على انك انت التواب الرحيم قوله وقال عبد الله ابن مسعود ان احب الكلام الى الله ما قال ابونا حين اقترف
الخطية سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك لا اله الا انت ظلمت نفسى فاغفر لى انه لا يغفر الذنوب الا انت وليس
فى رواية التيسير ولا الكشاف لفظ وجل ثناؤك قوله يا رب ان تبت واصلحت اراجعى انت الى الجنة راجعى اسم فاعل من رجعه
رجعا لا من رجع هو بنفسه رجوعا اضيف الى مفعوله الذى هو ياء المتكلم وانت فاعله لاعتماده على الف الاستفهام وقد
سد مسد جزائه لمعنى من حيث انه مع فاعله كلام تام يصح السكوت عليه من غير افتقار الى تقدير خبر وهو معنى قولهم ان الفاعل
الظاهر للصفة الواقعة بعد حرف النفى والف الاستفهام فى هذا الموضع ساد مسد الخبر وليس معناه انه حذف خبرها و
اقيم فاعلها مقام الخبر فقوله اراجعى انت مثل اقائم انتم فان اقائم فيه مبتدأ بالاتفاق لكونها رافعة لظاهر فان انتم ظاهر
بمعنى انه بارز غير مستتر وان كان ضميرا بحسب الاصطلاح ويجوز ان يكون انت مبتدا بالمعنى المشهور وهو الاسم المجرد
عن العوامل اللفظية مسندا اليه وراجع خبر مقدم عليه للاهتمام قال صاحب الكشاف قيل ان لفظ اراجعى صح من نسخة المص
بتخفيف الياء وفى نسخة زين المشايخ اراجعى بتشديدها وهو السماع وتوجيه التشديد مشكل الا ان يجعل جمعا وهو مستبعد ايضا
ثم قال وقلت لا استبعاد مع ظهور كونه من اسلوب الا فارحمونى يا ال محمد وانت على هذا مبتدأ قدم عليه خبره انتهى كلامه
اى لا يجوز ان يكون انت فاعلا للصفة لما تقدم ان الفعل وشبهه اذا استند الى الظاهر لا يثنى ولا يجمع وقال النحرير
التفتازانى ما وقع فى نسخة من زين المشايخ من تشديد الياء فحمله على سهو القلم اقرب من ان يجعل راجعى جمعا مضافا الى ياء
المتكلم واقعا خبر انت راجعون اى الى الجنة كما فى قوله الا فارحمونى يا ال محمد انتهى كلامه وفى النظر بهذا القول بحث لجواز
ان يكون الخطاب فى قوله فارحمونى لغير الله تعالى ويكون التقدير فارحمونى يا عباد ال محمد حذف المضاف واقيم المضاف
اليه مقامه واعرب باعرابه واذا لم يصح التنظير به عاد الاستبعاد وقال النحرير ايضا وعلى النسختين فوقوع الجملة الاستفهامية
جزاء الشرط محل بحث انتهى كلامه قيل كلامه هذا مخالف لما ذكره فى المطول فى بحث تقييد الفعل بالشرط فانه قال فيه ولكون
كل واحدة من كلمتى ان واذا التعليق حصول مضمون الجزاء بحصول مضمون الشرط فى المستقبل كل واحدة من جملتى الشرط فظاهر
لانه مفروض الحصول فى المستقبل فيمتنع كونه اسمية مفيدة للثبوت ولا فعلية ماضوية واما الجزاء فلان حصوله معلق على
حصول الشرط ويمتنع تعليق حصول الثابت الحاصل على حصول ما يحصل فى المستقبل ثم قال ويجب ان ينتبه ان الجزاء يجوز
ان يكون طلبيا نحو ان جاءك زيد فاكرمه لانه فعلى استقبالى لدلالته على الحدوث فى المستقبل فيجوز ان يترتب على امر بخلاف

الشرط فانه مفروض الصدق فى الاستقبال فلا يكون طلبيا ثم قال بعد اسطر تا ويل الجزاء المطلبى بالجزى وهم لانه ليس بمفروض
الصدق كالشرط بل هو مترتب عليه وجوابه ظاهر لان قوله الجزاء يجوز ان يكون طلبيا ليس معناه ان كل جملة طلبية يجوز وقوعها
جزاء الشرط حتى يكون ذلك مخالفا لقوله ههنا وقوع الجملة الاستفهامية جزاء الشرط محل بحث بل معناه ان الجملة الطلبية
يجوز وقوعها جزاء الشرط اذا لم يمنع من ذلك مانع واداة الاستفهام مانعة من وقوع الجملة الاستفهامية جزاء بما تقدر ان كل
واحد من الشرط والاستفهام لا يتقدمه شئ مما فى خبره عليه فلو وقعت الجملة الاستفهامية جزاء لزم ان يتقدم ما فى خبر
الاستفهام عليه فان الشرط لكونه قيد الفعل الجزاء يكون فى خبره فقوله عليه السلام يا رب ان تبت واصلحت اراجعى انت الى
الجنة بمنزلة ان يقال اراجعى انت اليها وقت توبتى واصلاحى قال فى المطول قول المص واما تقييد الفعل بالشرط فيه تنبيه على ان
الشرط قيد للفعل مثل المفعول ونحوه فان قولك ان تكرمنى بمنزلة قولك اكرمك وقت اكرامك اياى ولا يخرج الكلام بتقييده
بهذا القيد عما كان من الخبرية والانشائية فالجزاء ان كان خبرا فالجملة خبرية نحو ان جئتنى اكرمك بمعنى اكرمك وقت مجيئك
وان كان انشاء فالجملة انشائية نحو ان جاءك زيد فاكرمه اى اكرمه وقت مجيئه الى هنا كلامه وفيه صريح بان الشرط فى خبر الجزاء
وقالت عايشة رض لما اراد الله تعالى ان يتوب على ادم طاف بالبيت سبعا والبيت يومئذ ربوة حمراء فلما صلى ركعتين استقبل
البيت وقال اللهم انك تعلم سرى وعلانيتى فاقبل معذرتى وتعلم حاجتى فاعطنى سؤلى وتعلم ما فى نفسى فاغفر لى ذنوبى
اللهم انى اسالك ايمانا يباشر قلبى ويقينا صادقا حتى اعلم انه لن يصيبنى الا ما كتبت لى ورضنى بما قسمت لى فاوحى الله تعالى
الى ادم يا ادم قد غفرت لك ذنبك ولن ياتينى احد من ذريتك فيدعونى بمثل الذى دعوتنى به الا غفرت ذنبه وكشفت همومه
وغمومه ونزعت الفقر من عينيه وجاءته الدنيا وهو لا يريدها وقيل اوحى الله تعالى اليه ان من اذنب صغيرا وكبيرا ثم ندم واعتذر
وعزم ان لا يعوده فانى اتوب عليه فتلقى ادم من ربه فقبله وعمل به فتاب الله عليه فتفضل عليه بقبول توبته ومعنى التوبة
فى اللغة الرجوع وفى الشريعة رجوع العبد من المعصية الى الطاعة فالعبد يتوب الى الله تعالى اى يرجع من ذنبه والله يتوب عليه
اى يرجع عليه بالمغفرة والرحمة وهو المعنى بقبول توبته قال الله تعالى فمن تاب من بعد ظلمه فان الله يتوب عليه اى يقبل توبته بان
يغفر ذنبه ويرحمه وقد يرد تاب الله بمعنى وفقه للتوبة كما فى قوله تعالى ثم تاب عليهم ليتوبوا اى ثم وفقهم لها وهو ايضا بمعنى
الرجوع فى الحقيقة لان رجوعه تعالى على المذنب قد يكون بمغفرة ذنوبه وقد يكون بان يوفقه للتوبة والانابة قال الراغب
التوبة والانابة والاستغفار متقاربة وبحسب ما اختلفت فيه للاعتبارات اختلفت عليها العبارات فالانابة الرجوع عن طريق الضلال
الى الهدى والاوبة رجوع القلب الى الحق والوقوف عليه والاستغفار طلب الغفران قولا وفعلا اى تعمل ما يغفر به ما تقدم من الذنب
والتوبة التامة المعتد بها ترك الذنب والندم عليه والعزم ان لا يعود اليه وتدارك ما تقدم برد المظالم مظلمة الخلق فى اموالهم
واعراضهم ومظلمة الخالق واعادتها اعادة المتروك من العبادات واذابة ما استفاد من جسمه من الشهوات الاترى الى قوله عليه
الصلوة والسلام لحم نبت من السحت فالنار اولى به والتواب يقال فى العبد وفى الرب فالعبد تائب الى الله تعالى والله تائب على
عبده وجمع فى قوله هو التواب الرحيم بين الصفتين تنبيها على انه مع ترك ذنبه لا يخليه من الاحسان اليه الى هنا كلامه قوله فتاب
عليه عطف على الجملة التى قبلها ولا بد من تقدير جملة قبلها اى فقالها قوله واصل الكلم وهو التاثير المدرك باحدى الحاستين
السمع والبصر كالكلام والجراحة قال الراغب والكلم التاثير المدرك باحدى الحاستين السمع والبصر فالكلام مدرك بحاسة
السمع والجراحة بحاسة البصر فكلمته جرحته جراحة بان اثرها انتهى كلامه لا خفاء فى ان الكلم هو التاثير وانما الخفاء فى توصيفه
بكونه مدركا باحدى الحاستين فان المدرك بحاسة السمع هو الكلام المؤثر فى النفس لا تاثيره والمدرك بحاسة البصر هو
الة الجراحة ونفس الجراحة التى هى اثر لا التاثير فيها فانه نسبة معقولة غير مدرك بالحواس فالعبارة الظاهرة ان يقال الكلم
هو التاثير المدرك بالاضافة وان يقال كالكلام والة الجراحة وفى شرح الرضى قيل ان اشتقاق الكلمة والكلام من الكلم وهو
الجرح لتاثيرهما فى النفس وهو معنى قول المص واصل الكلمة الكلم والكلمة هى اللفظ الدال على معنى مفردة وتطلق على الجملة المفيدة
مجازا تسمية للكل باسم الجزء كما فى قوله تعالى تعالوا الى كلمة ثم فسرها بقوله الا نعبد الا الله الى اخره وفى قوله كلا انها كلمة
يريد بها قوله رب ارجعون الى اخره وفى قوله عليه الصلوة والسلام اصدق كلمة قالها شاعر كلمة لبيد وهو قوله الا كل شئ

ما اخلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل فسمى هذا البيت كلمة قوله وانما دبه يعني انه تعالى رب قوله فتاب عليه بالفاء على قوله
فتلقى ادم من ربه كلمات يتضمن تلقي الكلمات عن التوبة باعتبار تضمن الكلمات اياه على التفاسير المذكورة وقد فسر تلقي الكلمات بالعمل
بها حين علمها وتضمن الكلمات اياه على التفسير الاول والثاني ظاهر واما على التفسير الثالث فيقال لان المراد بقوله يا رب ان تبت
واصلحت الى اخره هو ان يقال يا رب اني تبت واصلحت فلما كنت تبت واصلحت فهل انت راجعي الى الجنة وانما قلنا المراد هو هذا
لان المقام مقام اظهار التوبة ومقام الانتظار الى قبول التوبة والرجوع بالرحمة قوله واكتفى بذكر ادم اي اكتفى الله سبحانه
بذكر توبة ادم حيث قال فتلقى ادم الاية ولم يذكر توبة حوا ولم يقل فتاب عليهما اشارة الى انها تابعة له لا مقصودة في نفسها
ولكون النساء تابعة للرجال طوى ذكرهن في القران والحديث الا نادرا قوله الرجاع على عبادي بالمغفرة على ان يكون تاب
الله عليه بمعنى رجع عن عقوبته الى عفوه وغفرانه قوله والذي يكثر اعانتهم على ان يكون بمعنى وفقه للتوبة واعانه عليها كما
ذكره الجوهري وغيره وقال الامام المراد من وصف الله تعالى بالتواب المبالغة في قبول التوبة وذلك من وجهين الاول واحد
من ملوك الدنيا متى جنى عليه انسان ثم اعتذر منه فانه يقبل الاعتذار ثم اذا عاد الى الجناية والى الاعتذار مرة اخرى فانه لا
يقبله لان طبعه يمنعه من قبول العذر واما الله تعالى فانه يفعل بخلاف ذلك لانه انما يقبل التوبة لا لامر يرجع الى رقة طبع
او جلب نفع او دفع ضر بل انما يقبلها لمحض الاحسان والتفضل فلو عصى المكلف كل ساعة ثم تاب وبقي على هذه الحالة
زمانا طويلا لكان الله تعالى يغفر له ما سلف ويقبل توبته فصار تعالى بذلك مستحقا لان يوصف بالمبالغة في قبول التوبة
فقيل انه هو التواب على طريق قصر المسند على المسند اليه والثاني ان الذين يتوبون الى الله تعالى فانه يكثر عددهم فاذا قبل
توبة الجمع استحق المبالغة في ذلك ولما كان قبول التوبة مع ازالة العقاب يقتضي حصول الثواب وكان الثواب من جهته تعالى
نعمة ورحمة وصف تعالى نفسه مع كونه توابا بانه رحيم قوله كرر للتاكيد فان قيل لم قدم ذكر تلقي الكلمات عليه مع ان التوبة
انما صدرت وهو على الارض فكان حقه ان تذكر بعد تقرير امر الهبوط والفراغ من ذكره قلنا لفرط الاهتمام بصلاح حاله و
فراغ باله والاخبار بقبول توبته والتجاوز عن عقوبته وازاحة ما عسى يتشبث به الملائكة فيما دعوا في حقه وقد فضله عليهم
وامرهم بالسجود له كذا في الحواشي السعدية وقال الفاضل المعروف بجسر و قوله بازاحة ما عسى يتشبث به الملائكة فيما زعموا
في حقه وقد فضله عليهم فيه بحث لان ما يتشبث به الملائكة في ذلك انما هو في المحكي ولا تقديم فيه وانما التقديم في الحكاية
وليس فيها ما يتشبثون به في ذلك لانها هو بعد الوقوع بازمنة متطاولة فاين احدهما من الاخر اللهم الا ان يقال القران
لما ثبت في اللوح المحفوظ على هذا الترتيب الذي هو عليه الان قبل خلق ادم عليه السلام جاز ان يطلع الملائكة فيه على زلة
ادم ويطلعوا على عقبيه على توبته وقبولها ويزول ذلك الى هنا كلامه ولا يخفى ان بفرط الاهتمام بالاخبار بازاحة ما عسى
يتشبثون به فيما زعموا في حقه انما يقتضي بيان انه نفاه عن وخامة الزلة وجعله كان لم يذنب قط مع كونها بحيث يتشبث
بها من زعم في حقه فيما زعم بان يقول الا ترى انه قد تعدى ما حد له وارتكب ما نهي عنه ومن هذا شانه فكيف يبعد منه
ان يفسد في الارض ويسفك الدماء ولا يقتضي ان لا يبقى لهم مع ازاحة التشبث ببيان تنقيته وتطهيره عنه ما يتشبثون به
في زعمهم في تلك وقت وقوعه منهم فانهم حين ما عابوا زلته عليه السلام وان صح لهم ان يتشبثوا بها فيما زعموه في حقه
عليه السلام ويجعلوها ذريعة الى تعييبه وتنقيص شانه الا انه تعالى بادر الى ازاحتها والتجاوز عنها تبرية لساحته وتنبيها
على جلالة قدره وعظم شانه وفي الجملة فرق بين ازاحة نفس متشبثهم وبين ازاحة تشبثهم به ومقصود النحرير هو الاول فلا
بحث قوله والاختلاف المقصود الى اخره وباختلاف المقصود وتعدده صار كان الهبوط في نفسه متعدد مختلف بحيث لا يكون
الثاني تكرارا للاول قوله ولا يخلدون مستفاد من قوله تعالى الى حين فانه يدل على سكونهم في الارض الى مدة متناهية فان
الحين بمعنى الوقت يصلح للاوقات كلها طالت ام قصرت والمراد به ههنا فيما ذكره اهل التفسير حين الموت قوله فمن اهتدى
الهدى اي وجد الطريق المستقيم من قولهم هديته الطريق فاهتدى اي عرفته فعرف ومن ضل اي فقده وانما قال في الاول دل وفي
الثاني اشعر لان كون هبوطهم الى دار بلية مدلول لقوله ولكم في الارض مستقر وكونهم متعادين مدلول لقوله بعضكم لبعض عدو
وكونهم غير مخلدين فيها مدلول لقوله الى حين بخلاف كون اهباطهم للتكليف فانه تعالى عند هبوطهم الارض يبتليهم

بالطاعات

بالطاعات ويجازيهم عليها بالجنة فانما يستفاد من فحوى الكلام اي لا من ظاهر النظام فكانه تعالى قال وان اهبطتكم من الجنة الى
الارض فقد انعمت بما يؤديكم مرة اخرى الى الجنة مع الدوام الذي لا ينقطع قوله والتنبيه بالجر عطفا على قوله والاختلاف
المقصود لم يقل وللتنبيه للاشعار بان التكرير للتنبيه المذكور متفرع على كون ذلك التكرير لاختلاف المقصود وليس قسيما له
ومنفصلا عنه بالكلية فانه لما رتب على ذكر الامر بالهبوط اولا ان ذلك الهبوط الى دار بلية وانهم يتعادون فيها ولا يخلدون
بل يستقرون فيها ويتمتعون الى حين ورتب ذكره ثانيا ان ذلك الى دار تكليف يكلفون فيها بامتثال الاوامر والاجتناب عن المناهي
ويجازون على حسب اطاعتهم حكم الله تعالى كان تكرير الامر بالهبوط عن الوجه المذكور ترتيبها على ما ذكر وكان التنبيه المذكور متفرعا
على ما قبله قوله باحد هذين الامرين احدهما التعادي وعدم الخلود وثانيهما التكليف المؤدي الى الجزاء والحزم بالحاء المهملة
ضبط الرجل اموره واحواله واخذه بالثقة قوله ان يعوقه اي كافية في ان تمنعه عن مخالفة حكم الله تعالى قوله ولكنه نسي ولم
نجد له عزما استدراك عن قوله كافية للحازم كانه قيل ولكنه لم يكن عازما ذا عزيمة واهتمام في الامر مصلبا فيه فلذلك لم تمنعه
مخافة الاهباط المقترن بها عن المخالفة وضمير بها ومنهما راجع الى هذين الامرين قوله وان كل واحد منهما عطف على قوله
ان مخافة النكال العقوبة والعبرة والضمير المجرور في به راجع الى كل واحد منهما والباء زائدة كما في قوله وكفى بالله والمص
اقتبس هذا الكلام من قوله تعالى ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي ولم نجد له عزما اي فنسي العهد ولم يهتم بحفظه حتى غفل
عنه ولم نجد له عزما تصميم راي وثباتا على الامر اي لم يكن له ذلك اولا لوجدناه لكنا لم نجده فلم يكن له ذلك فلذلك ازله
الشيطان وغيره ولو كان ذا عزيمة وتصلب لم يزله ولم يستطع تغريره وقيل لم نجد له عزما على المخالفة وقصدا اليها
بل انما وقع ما وقع على سبيل الخطا والنسيان قوله وقيل اي قيل في وجه تكرير الامر بالهبوط ان الهبوط الاول غير الثاني
فالاول من الجنة الى السماء الدنيا والثاني الى الارض قاله الجبائي قوله وهو كما ترى اشارة الى ظهور ضعف هذا القول وذلك
من وجهين الاول انه قال في الهبوط الثاني اهبطوا منها والضمير في منها عايد الى الجنة اذ لم يسبق ذكر السماء وذلك يقتضي
ان يكون الهبوط الثاني من الجنة ايضا وثانيهما ان الهبوط الاول لو كان من الجنة الى السماء الدنيا والثاني من السماء الى الارض
لكان الملايم ان يذكر قوله ولكم في الارض مستقر عقيب ذكر الهبوط الثاني لان الاستقرار في الارض والتمتع بها انما حصل بالهبوط
الثاني ولما ذكر ذلك عقيب ذكر الهبوط الاول فهم منه ان الهبوط الاول انما هو من الجنة الى الارض ويمكن دفع الوجه الثاني
بان قوله تعالى ولكم في الارض مستقر ومتاع الى حين حال مقدرة من الهبوط الاول ولا بعد في ان يقال اهبطوا من الجنة الى السماء
الدنيا مقدرين الاستقرار في الارض والتمتع فيها الى حين ثم ان يؤمروا بالهبوط من السماء الدنيا الى الارض وذكر الامام وجها
اخر للتكرير وعده اقوى من الوجه الذي ذكره الجبائي ومن كونه لاجل التاكيد وهو ان ادم وحوا لما اتيا بالزلة امرا بالهبوط
فتابا بعد الامر بالهبوط ووقع في قلبهما ان الامر بالهبوط انما كان بسبب الزلة فبعد التوبة وجب ان لم يبق الامر بالهبوط
فاعاد الله تعالى الامر بالهبوط مرة ثانية ليعلما ان الامر بالهبوط ما كان جزاء على ارتكاب الزلة حتى يزول بزوالها بل الامر
بالهبوط باق بعد التوبة لان الامر بالهبوط كان تحقيقا للوعد المتقدم في قوله اني جاعل في الارض خليفة انتهى كلام الامام
وفيه بحث لانه يستدعي ان يكون اهبطوا الثاني بعد قبول التوبة ولا وجه له لكونه امرا بتحصيل الحاصل وذلك لان قبول توبة
ادم عليه السلام انما وقع وهو في الارض وثانيا من في الارض بالهبوط من الجنة الى الارض تكليف بتحصيل الحاصل وذلك وان صح
لكنه غير واقع بالنص قوله وجميعا حال في اللفظ اي من فاعل اهبطوا اي اهبطوا مجتمعين في اصل الهبوط بحيث لا يكون منكم احد
غير هابط سواء كان ذلك الهبوط في زمان واحد او في ازمنة متفرقة وهذا هو الفرق بين جاؤا جميعا وجاؤا معا فان
قولك معا يستلزم مجيئهم جميعا في زمان واحد لما دلت عليه كلمة مع من الاصطحاب بخلاف جميعا فانها لا تفيد الا انه لم يتخلف
احد منهم عن المجيء من غير تعرض لاتحاد الزمان وذلك لان الجمعية المطلقة بحسب وصفها انما تقتضي اشتراك شيئين واشياء
في اصل الحكم لا ان يكون ذلك الاشتراك في زمان واحد وازمنة متفرقة ولهذا قالوا معنى قولهم الواو للجمع المطلق انه لثبوت
الحكم التابع والمتبوع من غير تعرض لتقدم او تاخر او معية بل يكفي اشتراك الكل في اصل المعنى بحيث لا يخرج عنه واحد منهم كالهبوط
ههنا قوله ولذلك اي ولكونه تاكيدا في المعنى وتقريرا لما افاده قوله اهبطوا من غير دلالة على معنى زائد عليه لا يستدعي اجتماعهم

على الهبوط في مكان واحد لان التاكيد انما يوتى به لتقوية ما يفيده الحكم الاول لا لافادة امر جديد فلما لم يمكن الاجتماع في زمان
او مكان مما يفيده الاول لم يكن ذلك مستفادا من التاكيد ايضا قال الامام ابو منصور ذكر هبوطهم جميعا ولم يرد به هبوط الكل
على طريق القران والاجتماع حتى لو كانوا هبطوا فرادى متفرقين لم يخرجوا عن عهدة الامر بل المراد هو الجمع في التحصيل اى يجب
تحصيل الهبوط مطلقا عن وصف التفرق والاجتماع وهكذا نقول في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون ان ذلك ليس باخبار عن
سجود كل الملائكة بطريق المقارنة دون التفرق بل جاز ان يسجدوا جملة واحدة او متفرقين ولفظة الكل واجمعون للتاكيد فهذا
مثله الى هنا كلامه وفي شرح الرضي والمبرد في قوله فسجد الملائكة كلهم اجمعون اى كلهم دال على الاحاطة واجمعون على ان السجود
منهم في حالة واحدة وليس بشئ لانك اذا قلت جاء في القوم اجمعون فمعناه الشمول والاحاطة اتفاقا لا انهم لاجتماعهم
في وقت واحد فكذا يكون مع تقدم لفظ كلهم وكانهما كرها ترادف لفظين بمعنى واحد واى محذور في ذلك مع قصد المبالغة
وقال الشريف المحقق كون جاء في القوم اجمعون بمعنى الشمول والاحاطة مما لا نزاع فيه لكن لما جمع بين كلهم واجمعون حمله
بعضهم على المبالغة في الشمول والاحاطة لكثرة الملائكة كثرة غير محصورة ولاحظ بعضهم ان اجمعون بحسب اصل الاشتقاق
يدل على الاجتماع فلا يبعد قصد ذلك المعنى مع ذلك المبالغة تكثيرا للفائدة انتهى كلامه قوله الشرط الثاني مع جوابه جواب
الشرط الاول المراد بالشرط الاول قوله تعالى فاما ياتينكم منى هدى فانه قوله اما هي ان التي للشرط زيدت عليها ما التاكيد اداة
الشرط التي قبلها ثم ادغمت النون الساكنة في الميم فصار اما دخلت عليها الفاء لترتيب اتيان الهدى على الهبوط وتعقيبه
به وبالشرط الثاني قوله تعالى فمن تبع هداى على ان تكون كلمة من فيه شرطية كما اجتمع عليه المفسرون وقال الواحدي ويجوز
عندى ان تكون موصولة بل يترجح ذلك بقوله في قسيمه والذين كفروا وكذبوا فاتى به موصولا ودخول الفاء على الجملة الخبرية
جائز في مثله انتهى كلامه فان كانت من شرطية كان تبع في محل الجزم وكذا قوله فلا خوف عليهم لكونهما شرطا وجزاء وان
كانت موصولة فلا محل لتبع وقوله فلا خوف عليهم في محل الرفع على انه خبر لمن الموصولة وعلى التقديرين قوله فمن تبع هداى
الى اخر الاية جواب للشرط الاول والفاء فيه فانه جواب الشرط وقوله فلا خوف عليهم جواب الشرط الشرط الثاني والفاء
جوابية على تقدير ان تكون من شرطية وعلى تقدير كونها موصولة فهو خبر المبتدا دخلت الفاء عليه لتضمن المبتدا معنى
الشرط وحكى صاحب التيسير عن الامام ابى منصور انه قال ان قوله تعالى فاما ياتينكم منى هدى لم يذكر على انه صاحب
الشرط بل المراد به التحقيق ومعناه ليأتينكم من كتاب هاد ورسول هاد قال هذا جائز في اللغة ثم نقل عن ابن عباس
انه قال ليس بشرط وان كان ظاهره شرطا الا يرى انه جواب له والمص لم يرض بهذا الكلام حيث جعله شرطا وجعل
الشرط الثاني مع جوابه جوابا له كما في قولك ان جئتنى فان قدرت احسنت اليك قوله ولذلك حسن تاكيد الفعل بالنون
وان لم يكن فيه معنى الطلب واعلم ان الاصل في نون التاكيد ان يلحق باخر فعل مستقبل فيه معنى الطلب كالامر والنهى
والاستفهام والتمنى والعرض نحو اضربن زيدا ولا تضربن وهل تضربن وليتك تضربن والا تضربن مثقلة ومخففة واختص
بما فيه الطلب لانه وضعه للتاكيد والتاكيد انما يليق بما يطلب حتى يوجد ويحصل فيغتنم هو بوجدان المطلوب ولا يليق
بالخبر المحض لانه قد وجد وحصل فلا يناسبه التاكيد واختص المستقبل لان الطلب انما يتعلق بما لم يحصل بعد ليحصل
وهو المستقبل بخلاف الحال والماضي لحصولهما والمستقبل الذي هو خبر محض لا يلحق نون التاكيد باخره الا بعد ان يدخل
على اول الفعل ما يدل على التاكيد ايضا كلام القسم نحو والله لاضربن وما المزيدة نحو اما تفعل ليكون ذلك توطية لدخول
نون التاكيد وايذانا به ولذلك ان تقول لحقت النون باخر جواب القسم وان لم يكن فيه معنى الطلب لان الغالب ان المتكلم
لا يقسم الا على مطلوبه ولحقت ايضا باخر فعل شرط موكدا بما المزيدة في نحو اما ترين اجراء له مجرى القسم في انه
لما اكد اول الشرط بما المزيدة اكد اخره بنون التاكيد كما ان القسم كما اكد اوله باللام اكد اخره بالنون نحو والله لافعلن
وذهب الزجاج والمبرد الى ان الفعل الواقع بعد ان الشرطية المؤكدة بما يجب تاكيده بالنون قال ولذلك لم يات التنزيل
الا عليه نحو فاما نذهبن واما ينزغنك فاما ترين وذهب سيبويه الى انه جائز لا واجب لكثرة ما جاء منه في الشعر غير
مؤكدة فكثيرة مجيئه غير مؤكد يدل على عدم الوجوب فمن ذلك قوله يا صاح اما تجد في غير ذي جدة فما التخلي عن الخلان

من سمي

من سمي والمص اختار ما ذهب اليه سيبويه حيث قال حسن الفعل بالنون ولم يقل وجب قوله وانما جيء بحرف الشك الى اخره
يعني ان الظاهر ان المقام مقام اذا دون ان فان الاصل في ان ان تستعمل في المعاني المحتملة المشكوكة وفي اذا ان تستعمل في
المعاني المقطوعة الوقوع واتيان الهدى وان كان لا يجب عليه تعالى وعده وقدره ووعده لا يخلف وتقديره لا يخالف
فكان المقام مقام اذا فلم جيء بكلمة الشك قوله واتيان الهدى كائن جملة اسمية في محل النصب على الحالية بدون الضمير كما
في قولهم اتيتك والجيش قادم والمعتزلة القائلون بالتحسين والتقبيح العقليين وبان اتيان الهدى لطف واصلح للعبد
واللطف ورعاية الاصلح واجبان على الله تعالى فيكون اتيان الهدى مقطوع الوقوع واجبا عليه تعالى لان الحكيم لا يخل بالواجب
يجيبون ايراد كلمة الشك في هذا المقام بان الهدى في الاية عبارة عن بعثة الرسل وانزال الكتب وما وجب عليه تعالى من
الهدى بهذا الوجه فانه تعالى لو لم يبعث رسولا ولم ينزل كتابا كان الايمان به وتوحيده واجبا لما ركب فيه من العقول لو
نصب لهم من الادلة ومكنهم من النظر والاستدلال بل الواجب عليه تعالى الهدى في الجملة وهو يحصل بما ركب فيهم من العقول
ونصب لهم من الادلة ومكنهم من النظر والاستدلال فلما لم يكن الهدى بانزال الكتب وارسال الرسل لازم التحقق قطعي
الوقوع جيء بكلمة الشك ايذانا بذلك والجواب عنه على اصل اهل الحق الذاهبين الى انه تعالى لا يجب عليه شيء ظاهر لان اتيان
الهدى على اى وجه كان اذا لم يجب عليه تعالى عقلا بل كان محتملا في نفسه على معنى انه تعالى ان شاء هدى بالانزال والارسال
وان شاء تركه كان ذلك بالنظر الى نفسه من الامور المحتملة المشكوكة فجيء بكلمة الشك ايذانا بذلك لان جانب وقوعه لما
كان راجحا نظرا الى فضله ورحمته اكدت كلمة ان بما واكد الفعل بالنون ايماء الى رجحان جانب الوقوع قوله وكرر لفظ الهدى
ولم يضمر يعني ان الظاهر ان يقال فمن تبعه بدل قوله فمن تبع هداى لتقدم ذكر الهدى وارباب البلاغة يستقبحون تكرير
اللفظ الواحد في الجملة الواحدة ويا تون بدل الثانية ضميرا يعود الى الاولى فلم وضع المظهر موضع المضمر في هذه الاية
فاجاب عنه بان قباحة التكرير انما هي اذا اريد بالثانية عين ما اريد بها معنى مغاير لما اريد بالاولى فلا استقباح كما
في هذه الاية فان المراد بالهدى الاولى ما يكون بارسال الرسل وانزال الكتب لا ما يشمله ويشمل ما يكون باعطاء العقل ونصب
الادلة وتمكينهم من النظر والاستدلال والمراد بالهدى الثاني ما هو اعم واشمل من الاول لتناوله ما اتيهم من قبل الشرع وما
اتيهم بما ركب فيهم من العقل والدليل على ان المراد بالثاني ما هو اعم من الاول ان اتباع الهدى انما يودي الى انتفاء الخوف
والحزن على المتبعين اذا روعي الهدى العقلي مع رعايته فان اتباع الهدى الشرعي انما يتاتى بتصديق الرسول صلى الله
عليه وسلم وتصديقه انما يتاتى برعاية مقتضى العقل وان يستدل على صدقه بانه تعالى صدقه بخلق المعجزات في يده
والحكيم لا يصدق الكاذب واشار المص الى هذا المعنى بقوله فمن تبع ما اتاه وما اقتضاه العقل ودل عليه من الاحكام
الاعتقادية اذ لا مدخل للعقل في الاحكام العملية عند الاشاعرة مرادا بالهدى الثاني مسامحة ظاهرة لانهما ليسا من قبيل
الهداية بل هما من الامور المدلول عليها قيل كون المراد بالهدى الثاني ما هو اعم من الاول مخالف لما اشتهر من ان النكرة اذا
اعيدت معرفة كانت الثانية عين الاولى ثم اجيب بانه اكثرى لا كلى قال الراغب ان قيل نفى الخوف والحزن عن الاولياء مع انه تعالى
وصفهم بهما في مواضع نحو قوله يخشون ربهم ويخافون سوء الحساب وقوله يرجون رحمته ويخافون عذابه قيل اما نفي الخوف
والحزن عنهم فقد قيل لفظه الخبر ومعناه النهي كقوله الا تخافوا ولا تحزنوا وقيل هو خبر لكنه تعالى مدحهم بهما في الدنيا وبعثهم
عليهما وامنهم منهما في الاخرة كما روى من خاف الله تعالى في الدنيا امنه الله تعالى في الاخرة ولهذا حكى الله عنهم انهم قالوا حين
دخلوا الجنة الحمد لله الذي اذهب عنا الحزن ان ربنا لغفور شكور يعنون انا كنا نخاف في الدنيا مما بعد الموت فاذهب الله
عنا ما كنا فيه من الخوف والاشفاق في الدنيا من ان تفوتنا كرامة الله التي نلناها الان وايضا فان الخوف الذي مدح به المؤمنون
وحثوا عليه ليس يراد به استشعار الرعب المترقب مضرته وانما يراد به فعل الخيرات المامور بها المذكور في قوله يخافون ربهم
من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون والكف عن المعنى ونهى النفس عن الهوى المذكور في قوله واما من خاف مقام ربه ونهى النفس
عن الهوى فان الجنة هي الماوى والخوف والحزن المنفيا عنهم استشعار الغم الذي يكون من ذوي العدوان ولذلك يروى عن
امير المؤمنين على رض لا يرجون احد الا ربه ولا يخافن الا ذنبه فان الخوف توقع مكروه عن امارة وذلك للمذنب فانه يتوقع

المكروه لعله بذنبه والفاضل المعروف بخسرو لم يتعرض لواحد من هذه الوجوه واول الاية على وجه يفهم من تقريره ان مقصوده
من ذلك التاويل دفع ما اورده الراغب بقوله ان قيل الى اخره وذلك التاويل قوله فلا خوف عليهم اى ليس من شانهم ان يخاف
عليهم من لحوق مكروه فضلا عن ان يحل به ويقع عليه ذلك المكروه يعنى العقاب لان خوف لحوق العقاب على شخص لا يكون
الا باستحقاقه العقاب وهو لا يكون الا بمباشرة المنهى عنه والمفروض انه قد تبع الهدى بحقه علما وعملا بالاقدام على ما
يلزم والاحجام عما يحرم ودام عليه الى ان يموت كما قال الامام ابو منصور فمن تبع هداى اى تبعه ودام عليه حتى مات ومن هذا
شانه كيف يخاف عليه ان يلحقه عقاب وهذا لا ينافى ان يخافوا فى انفسهم من ان يزول عنهم حالهم بان يباشروا النهى عنه
لما تقرر ان الولى يجوز ان يسقط عن مرتبة الولاية دون النبى فلهذا قال تعالى فلا خوف عليهم ولم يقل فلا يخافون فتدبر هذا
كلامه بعبارته مع بعض توضيح من قبلنا قوله ولا هم يفوت اى ولا هم بحيث يفوت عنهم ما يحبونه من الطاعات والعبادات
الواجبة والمندوبة كما هو مقتضى اتباع الهدى بحقه علما وعملا فيحزنوا على فوته قوله فالخوف على المتوقع فيما يستقبل من وجود
امارته المفضية اليه كمباشرة الذنب ههنا والحزن على ما فى الحال من فوات المحبوب كترك الواجب والمندوب وهو تفريع على
التفسير السابق اى اذا تقرر حصل ما ذكرنا ظهر ان كل واحد من الخوف والحزن على ماذا يكون قوله نفى الله عنهم العقاب
على اكد وجه وابلغه وذلك ان حلول العقاب باحد ووقوعه عليه يستلزم خوفه منه قبل حلوله به لما مر ان لحوق العقاب
انما يكون بمباشرة الذنب التى هى امارة مفضية اليه ومباشر الذنب لا بد ان يخاف من حلول ما يؤدى هو اليه فالخوف من حلول
العقاب لازم لذلك الحلول وقد نفى الله تعالى هذا اللازم ونفى اللازم اوضح بينة وادل شاهدا على نفى الملزوم فلما نفى عنهم اللازم
وهو الخوف وثبت انتفاء الملزوم عنهم وهو العقاب واثبات الملزوم بهذا الوجه اكد وابلغ من نفيه صريحا لما فيه من الطريقة
البرهانية التى هى اثبات الشئ ببينة وكذا نفى الحزن عنهم اكد وابلغ فى اثبات الثواب لهم من دعوى ثبوته صريحا بناء على ان نفى
الحزن عنهم عبارة عن اتيانهم الطاعات واتيانها ملزوم للثواب ومقتضله بمقتضى الوعد وثبوت الملزوم بينة واضحة لثبوت
اللازم فلما بين انهم لا يفوت عنهم شئ من الطاعات كان ذلك اكد فى اثبات لازمه الذى هو الثواب من بيان ثبوته لهم صريحا
لكونه اثباتا له بالبينة وفى قوله ولا هم يحزنون اشارة الى اختصاصهم بانتفاء الحزن وان غيرهم يحزنون قوله وقرئ هدى
اى بقلب الالف المقصورة ياء وادغامها فى ياء المتكلم وهى لغة هذيل فانهم يقلبون الالف المقصورة ياء ويدغمونها فى
ياء المتكلم الاضافة اذا اضيف ما فيه الالف المقصورة الى ياء المتكلم فيقولون فى عصاى وقفاى عصى وقفى بناء على ان
الاصل فى ياء الاضافة ان يكون ما قبلها مكسورة لتوافقها كما فى نحو غلامى ولم يتأت لهم ذلك فى نحو هواى وعصاى
لانه لا يمكن تحريك الالف مع بقائه الفا وانما تقبل الحركة اذا خرجت عن جوهرها وانقلبت حرفا اخرى همزة فلما لم يقدروا
على تحريك الالف وجعلها مكسورة قلبوها الى ما هو اخت الكسرة وهى الياء فاجتمع ياءان واولهما ساكنة فادغمت فى الثانية
وهذه لغة مطردة عندهم الا ان تكون الالف للتثنية فانهم يثبتونها نحو جاءنى مسلماى وغلاماى قوله ولا خوف بالفتح اى وقرئ
لا خوف بفتح الفاء على ان تكون كلمة لا هى التى لنفى الجنس وتسمى لا التبرئة وقد تقرر ان اسمها اذا كان نكرة مفردة اى غير
مضافة ولا مشابهة يكون مبنيا على ما ينصب به سواء كان واحدا نحو لا رجل او مثنى نحو لا رجلين او جمعا مذكرا سالما نحو لا
مسلمين او جمعا مؤنثا نحو لا مسلمات لتضمنه معنى الحرف وهو من الاستغراقية وفى قراءة لا خوف بالرفع والتنوين تكون
كلمة لا هى المشبهة بليس وهى تعمل عمل ليس على اللغة الحجازية ولا تعمل عند بنى تميم لعدم اختصاصها بالاسم او بالفعل فلم تعمل
قياسا على حروف العطف والاستفهام وارتفاع الجزئين بعدها بالابتداء عندهم فان جعلت فى الاية عاملة عمل ليس
يكون خوف اسمها وعليهم فى محل النصب خبرها وان جعلت غير عاملة على اللغة التميمية يكون خوف مبتدأ وعليهم فى محل الرفع خبره
وهذا اولى مما قبله لوجهين احدهما ان عملها عمل ليس قليل وثانيهما ان الجملة التى بعدها وهى ولا هم يحزنون يتعين ان تكون
لا فيها غير عاملة لانها لا تعمل فى المعارف فاذا لم تجعل غير عاملة فى الجملة الاولى ايضا تكون مشاكلة الثانية وهى اولى وقد
مر فى لا ريب فيه ان القراءة بالفتح نص فى الاستغراق من حيث ان نفى الجنس يستلزم نفى جميع افراده اذ لو ثبت شئ من افراده لثبت
الجنس فى ضمنه فلا يصح نفى الجنس ح واما القراءة بالرفع والتنوين فظاهرة فى الاستغراق من حيث ان نفى الفرد لا بعينه مع نفى

الماهية سيان وليست بنص فيه لاحتمال ان يكون المقصود نفى الجنس المتصف بقيد الوحدة فيقال لا رجل فى الدار بل رجلان
او رجال قوله على من اتبع الى اخره فتيم له ضمير تبع عليهم وهم ويحزنون كله راجع الى من افراد الراجع اليه اولا نظرا الى كونه مفرد
اللفظ وجمع ثانيا لكونه مجموع المعنى وجمع لفظ الذين مع افراد الضمير العائد اليه فى الصلة لكون اهل الكفر والتكذيب جماعة كثيرة
بحسب العدد والذين اتبعوا الهدى وان كانت جماعة كثيرة فى انفسهم ايضا بحيث لو عبر عنهم بلفظ الجمع لكان صحيحا لكن عبر عنهم
بما هو مفرد لفظا مع افراد الضمير الراجع اليه بناء على قلتهم بالاضافة الى الكفرة فكانهم فرد واحد بالنسبة اليهم جمع ضمير عليهم
ولا هم لا يحزنون اى ما الى كثرتهم باعتبار الفضل والشرف كما سبق فى تفسير قوله تعالى يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا فان القليل
فى العدد قد يعد كثيرا بحسب الاثار والفضائل كما فى قوله قليل اذا عدوا كثير اذا شدوا خفافا اذا دعوا ثقالا اذا لاقوا قوله
كانه قال ومن لم يتبع بل كفروا الى اخره توضيح لتقسيمه فان التقسيم اللفظى يقتضى ان يقال ومن لم يتبع الهدى لكن اقيم قوله
والذين كفروا وكذبوا باياتنا الى اخره مقامه لكونه ابلغ منه واكشف لطريق ضلالهم ولعل المصنف اراد بقوله كفروا بالله كفرهم
بما لا تكون الايات المنزلة حجة على صحته ومعرفته من الاحكام الاعتقادية بل لا يهتدى اليه الا بالادلة العقلية كمعرفة ذات الله تعالى
وصفاته ومعرفة النبوة فان كل ما يتوقف كون القران حجة على صحته لا يمكن اثباته بالقران لاستلزام الدور فكما ان معرفة تلك
الاحكام واجبة فكذلك اتباع ادلتها العقلية ايضا واجب فمن اهملها فقد ابعد فى الضلال فعلى هذا ينبغى ان يكون المراد
بالايات الايات المعقولة وتكذيبها عدم تسليم مقدماتها الا ان المصنف قدم احتمال ان يراد باياتنا الايات المنزلة بناء على
ان الكفر بالاحكام الاعتقادية المذكورة يستلزم تكذيب ادلتها المعقولة فاكتفى بذكر الكفر بها عن ذكر تكذيب ادلتها ثم لما
كان تكذيب الايات المنزلة مستلزما للكفر بالاحكام العملية الثابتة بها استغنى بذكر تكذيب الايات المنزلة عن ذكر كفرهم بتلك
الاحكام فاستوعب بذلك جميع قبائحهم من كفرهم بجميع ما يجب الايمان من الاحكام ومن تكذيب ادلتها ثم جوز ان يراد
بالايات ما يعم المنزلة والمعقولة بناء على احتمال الفعلان متوجهين الى قوله باياتنا قوله فيكون الفعلان الى اخره اى على تقدير
ان يكون المعنى والذين كفروا باياتنا جنانا وكذبوا بها لسانا يكون الفعلان متوجهين الى قوله باياتنا متنازعين طالبين
ان يعمل فيه فان اعملت الثانى على ما اختاره البصريون كان معمول الاول محذوفا للاستغناء عنه وكذا يكون محذوفا على تقدير
اعمال الاول ايضا كما فى اختاره الكوفيون لانه لو اضمر لكان بارزا ولا ابراز فتعين انه محذوف قوله تعالى والذين مبتدأ و
ما بعده صلة وعائد واولئك مبتدأ ثان واصحاب خبره والجملة خبر الاول وقوله هم فيها خالدون جملة اسمية فى محل النصب
على انه حال من اصحاب او من النار كما فى قولك زيد ملك الدار وهو جالس فيها فان قولك وهو جالس حال من الضمير فى ملك
اى ملكها فى حال جلوسه فيها وان شئت جعلته حالا من الدار لان فى الجملة ضميرين احدهما يعود على زيد والاخر يعود على الدار
فحسن الحال منهما جميعا لاجل الضميرين ولو قلنا زيد ملك الدار وهو جالس لم تكن الجملة حالا من المضمر فى ملك لا غير اذ لا ضمير
فيها يعود على الدار ولو قلت زيد ملك الدار وهى جديدة لم تكن الجملة الا فى موضع الحال من الدار اذ لا ضمير فيها يعود على
المضمر فى ملك ولو زدت قولك بها له او نحو ذلك جاز ان تكون حالا من المضمر فى ملك او من الدار وكذلك الاية فان قوله تعالى
هم فيها خالدون لما كان فيه ضميران جاز ان يكون حالا منهما وقس عليها ما شابهها فان مثلها يتكرر فى القران كثيرا وقد
منع بعض النحويين وقوع الحال من المضاف اليه نحو قلت رايت غلام هند قائمة لم يجز عنده اذ لا عامل يعمل فى الحال واجازه
بعضهم لان لام الملك مقدرة فى المضاف اليه فمعنى الملك هو العامل فى الحال ومعنى الاضافة او معنى المصاحبة كذا ذكره ابو محمد
المكى فى معربه قوله ويقال للمصنوعات كقوله تعالى وكاين من اية فى السموات والارض يمرون عليها وهم عنها معرضون قوله
ولكل طائفة عطف على قوله للمصنوعات وقوله المتميزة صفة كلمات القران وقوله بفصل اى بفاصل متعلق بقوله المتميزة والمراد
بالفاصلة هى الكلمة الاخيرة من كل اية ولم يتعرض لوجه تسمية الطائفة المذكورة اية والوجه فيها كونها علامة دالة على المضمون
فيها من الاحكام او العبر او الامثال او الوعد او الوعيد او نحو ذلك من اللطائف القرانية قوله واشتقاقها اى واشتقاق
الاية من اى بفتح الهمزة وتشديد الياء وسميت العلامة الدالة على الشئ اية كالمصنوعات الدالة على وجود الصانع وكالطائفة
من كلمات القران الدالة على ما فى ضمنها من المقاصد لان العلامة المذكورة تبين ايا من اى بعضا من بعض فان المصنوعات تبين

تبيين الصانع من غيره وتعيينه وكذا كل طائفة من كلمات القران تبين المضمون فيها من غيره قوله او من اوي اليه اي رجع اليه
وهو عطف على قوله من اي واصل اية على الاول ايية وعلى الثاني اوية وكلاهما على وزنة تمرة من حيث ان الحرف الاول والثالث
مفتوحان توسط بينهما حرف ساكن في الامثلة فابدلت العين مع سكونها الفا سواكانت ياء او واوا وعلى غير القياس وانما يكون
الابدال على وفق القياس اذا كانت متحركة فيكون وزنها فعلة بسكون العين قوله وايية اواوية بفتح العين فيهما كرمكة وهي
انثى من الفرس فاعلت بقلب العين الفا على القياس لتحرك حرف العلة وانفتاح ما قبلها قيل فيه شذوذ لانه اذا اجتمع حرفا
علة كان القياس اعلال الثانية لقربها من الطرف الذي هو محل التغيير والجوهري اختار الثاني حيث قال واصل اية اوية بالتحريك
واستشهد بقول سيبويه ان موضع العين من الاية واو لان ما كان موضع العين منه واو واللام ياء اكثر مما موضع العين
واللام منه ياء ان مثل شويت اكثر من مثل حيث وابو البقا اختار الاول حيث قال الاصل في اية ايية لان فاوها همزة
وعينها ولامها ياءان قوله او ايية بالف بين همزتين كقايلة بالهمزة من القول فحذفت الهمزة المكسورة للتخفيف فبقيت اية
وهذا اختيار الكسائي فانه قال اصل اية ايية على وزن فاعلة فكان القياس ان يدغم فيقال اية كدابة الا انها خففت
بحذف عينها كما خففوا كينونة والاصل كينونة بتشديد الياء وضعفوا هذا القول بان بنا كينونة اثقل فلهذا فكان
التخفيف فيه لطول الكلمة بخلاف بنا ايية فلا وجه للتخفيف بالحذف فيه بل حقه الادغام قوله وما يعمها والمعقول بان
يراد بايا تنا الدوال والعلامات المتناولة لايات القران والايات التي في السموات والارض على وجود الصانع وصفات
كماله قوله وتمسكت الحشوية وهم طائفة يجوزون على الانبياء الكبائر على جهة العمد قال الامام اختلف الناس في عصمة الانبيا
وضبط القول فيه ان يقال الاختلاف في هذا الباب يرجع الى اقسام اربعة احدها ما يقع في باب الاعتقاد وثانيها ما يقع في باب
التبليغ وثالثها في فتياهم ورابعها في افعالهم وسيرهم اما اعتقادهم الكفر والضلال فان ذلك غير جائز عند اكثر الامة
وقالت الفضلية من الخوارج انه قد وقع منهم ذنوب والذنب عندهم كفر وشرك فلا جرم قالوا بوقوع الكفر منهم واجازت
الامامية عليهم اظهار الكفر على سبيل التقية والتحريف فيما يتعلق بالتبليغ والالا ارتفع الوثوق بالاداء واتفقوا على ان ذلك
كما لا يجوز وقوعه منهم عمدا لا يجوز ايضا سهوا ومن الناس من جوز ذلك سهوا قالوا لان الاحتراز عنه غير ممكن واما النوع
الثالث وهو ما يتعلق بالفتيا فاجمعوا على انه لا يجوز خطاؤهم فيه على سبيل العمد واما على سبيل السهو فجوزه بعضهم
واباه اخرون واما النوع الرابع وهو الذي يقع في افعالهم فقد اختلف الامة فيه على خمسة اقوال احدها قول من جوز عليهم
الكبائر على جهة العمد وهو قول الحشوية الثاني قول من لا يجوز عليهم الكبائر ويجوز عليهم الصغائر على جهة العمد الا ما ينفر
كالكذب والتطفيف وهذا قول اكثر المعتزلة والقول الثالث انه لا يجوز ان ياتوا بصغيرة ولا كبيرة على جهة العمد البتة بل
على جهة التاويل وهو قول الجبائي والقول الرابع انه لا يقع منهم الذنب الا على جهة السهو والخطا ولكنهم ماخوذون بما يقع منهم على
هذه الجهة وان كان ذلك موضوعا منهم وذلك لان معرفتهم اقوى ودلائلهم اكثر وانهم يكثرون من التحفظ على ما لا
يقدر عليه غيرهم والقول الخامس انه لا يقع منهم الذنب لا الكبيرة ولا الصغيرة لا على سبيل القصد ولا على سبيل السهو ولا
على سبيل التاويل والخطا وهو مذهب الرافضة ثم اختلف الناس في وقت العصمة على ثلاثة اقوال احدها قول من ذهب الى انهم
معصومون من وقت ولادتهم وهو قول الرافضية وثانيها قول من ذهب الى ان وقت عصمتهم وقت بلوغهم ولم يجوز
وامنهم ارتكاب الكفر والكبيرة قبل النبوة وهو قول كثير من المعتزلة وثالثها قول من ذهب الى ان ذلك لا يجوز وقت النبوة واما
قبل النبوة فجائز وهو قول اكثر اصحابنا وقول ابي هذيل وابي علي من المعتزلة والمختار عندنا انه لم يصدر عنهم الذنب حال
النبوة لا الكبيرة ولا الصغيرة ويدل عليه وجوه احدها انه لو صدر عنهم الذنب لكانوا اقل درجة من عصاة الامة وذلك
غير جائز بالاجماع بيان الملازمة ان درجات الانبياء كانت في غاية الجلال والشرف وكل ما كان كذلك كان صدور منه
الذنب افحش الا ترى الى قوله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين والمحصن يرجم وغيره
يجلد وحد العبد نصف حد الحر ومن تلك الوجوه انه لو صدرت المعصية من الانبياء كانوا مستحقين للعذاب لقوله تعالى ومن
يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها ومستحقوا اللعن لقوله تعالى الا لعنة الله على الظالمين واجمعت الامة على ان

واحد

واحد من الانبياء لم يكن مستحقا للعن ولا للعذاب فثبت انه ما صدرت المعصية عن احد منهم ومنها ان قوله تعالى وانهم
عندنا لمن المصطفين الاخيار يدل على كونهم موصوفين بالاصطفاء والخيرية في جميع الافعال والتروك بدليل جواز الاستثناء
بان يقال فلان من المصطفين الاخيار الا في الفعلة الفلانية ولا يستثنى من الكلام الا ما لولا الاستثناء لدخل تحته فثبت انهم
كانوا مصطفين واخيارا في كل الامور وذلك ينافي صدور الذنب عنهم ومنها انه قد ثبت ان الرسول صلى الله عليه وسلم افضل من
الملك لا يصدر منه الذنب قال تعالى لا يعصون الله ما امرهم لا يسبقونه بالقول فلو صدرت المعصية عن الرسول لامتنع كونه افضل من
الملك لقوله تعالى ام نجعل المتقين كالفجار ومنها انه تعالى قال لا ينال عهدي الظالمين والمراد بهذا العهد اما عهد النبوة او عهد
الامامة فان كان المراد عهد النبوة وجب ان لا تثبت النبوة للظالمين وان كان المراد عهد الامامة وجب ان لا تثبت الامامة للانبيا
وهو باطل لان كل نبي لا بد وان يكون اماما يؤتم به ويقتدى به والاية على جميع التقادير تدل على ان النبي لا يكون مذنبا فهذه خمسة
وجوه وقد ذكر الامام احد عشر وجها غيرها ثم قال اما المخالف فقد تمسك في كل واحد من المواضع الاربعة التي ذكرناها بايات
اما الايات التي تمسكوا بها في باب الاعتقاد فثلاثة اولها تمسكوا في الطعن في اعتقاد ادم عليه السلام بقوله تعالى في اخر سورة الاعراف
وهو الذي خلقكم من نفس واحدة وجعل منها زوجها ليسكن اليها فلما تغشاها حملت حملا خفيفا فمرت به فلما اثقلت دعوا الله
ربهما لئن اتيتنا صالحا لنكونن من الشاكرين فلما اتيهما صالحا جعلا له شركاء فيما اتيهما فتعالى الله عما يشركون قالوا لا شك ان
النفس الواحدة هي ادم وزوجها المخلوق منها هو حوا وان الكنايات باسرها عائدة اليهما فقوله جعلا له شركاء فيما اتيهما فتعالى الله
عما يشركون يقتضي صدور الشرك عنهما والجواب انا لا نسلم ان النفس الواحدة هي ادم وليس في الاية ما يدل عليه بل نقول الخطاب لقريش
وهم ال قصي والمعنى خلقكم من نفس قصي وجعل من جنسها زوجة عربية ليسكن اليها فلما اتيهما ما طلباه من الولد سميا اولادهما
الاربعة عبد مناف وعبد العزى وعبد الدار وعبد قصي والضمير في يشركون لهما ولاعقابهما فهذا الجواب هو المعتمد وثانيها قالوا
ان ابرهيم عليه السلام لم يكن عالما بالله ولا باليوم الاخر اما الاول فلانه قال في الكواكب هذا ربي واما الثاني فقوله ارني كيف
تحيي الموتى قال اولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي والجواب اما قوله هذا ربي فهو استفهام على سبيل الانكار واما قوله ولكن
ليطمئن قلبي فالمراد انه ليس الخبر كالمعاينة وثالثها انهم تمسكوا بقوله تعالى فان كنت في شك مما انزلنا اليك فاسال الذين
يقرؤن الكتاب من قبلك لقد جاءك الحق من ربك فلا تكونن من الممترين فدلت الاية على ان محمدا صلى الله عليه وسلم كان في شك مما اوحي
اليه والجواب ان القلب في دار الدنيا لا ينفك عن الافكار المتعقبة للشبهات الا انه عليه الصلاة والسلام كان يزيلها بالدلائل ثم
ذكر الايات التي تمسكوا بها في عدم عصمتهم في باب التبليغ وفي باب الفتيا واجاب عن كل واحد منها ثم قال اما الايات
التي في الافعال فكثيرة اولها ادم عليه السلام وتمسكوا بها سبعة اوجه الاول انه كان عاصيا لقوله تعالى وعصى ادم
ربه فغوى والعاصي لا بد وان يكون صاحب الكبيرة لوجهين الاول ان النص يقتضي كونه معاقبا لقوله تعالى ومن يعص الله
ورسوله فان له نار جهنم ولا معنى لصاحب الكبيرة الا ذلك الثاني ان العاصي اسم ذم فوجب ان لا يتناول الا صاحب الكبيرة
والوجه الثاني من وجوه تمسكهم بتلك القصة انه تعالى وصفه بالغواية فيها حيث قال فغوى والغي ضد الرشد لقوله تبين
الرشد من الغي فجعل الغي مقابلا للرشد فيكون بمعنى الضلال والعدول عن المنهج الحق والوجه الثالث منها انه تائب لقوله تعالى
فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه والتائب مذنب لان التائب هو النادم على فعل الذنب مخبر عن كونه فاعلا للذنب فان
كذب في ذلك الاخبار فهو مذنب بالكذب وان صدق فيه فهو المطلوب والوجه الرابع منها انه ارتكب المنهي عنه لقوله تعالى
الم انهكما عن تلكما الشجرة ولا تقربا هذه الشجرة وارتكاب المنهي عنه من الذنب والوجه الخامس انه مسماه ظالما في قوله فتكونا
من الظالمين وهو عليه السلام ايضا سمى نفسه ظالما في قوله ربنا انا ظلمنا انفسنا والظالم ملعون لقوله الا لعنة الله على
الظالمين ومن استحق اللعن كان صاحب الكبيرة والوجه السادس انه عليه السلام اعترف بانه لولا مغفرة الله تعالى اياه
لكان خاسرا لقوله تعالى وان لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين وذلك يقتضي كونه صاحب الكبيرة والوجه السابع
انه عليه السلام اخرج من الجنة بسبب وسوسة الشيطان وان لا اياه جزاء على ما اقدم عليه من طاعة الشيطان وذلك يدل
على كونه صاحب الكبيرة ثم قالوا هب ان كل واحد من هذه الوجوه لا يدل على انه فاعل الكبيرة لكن لا شك ان مجموعها يدل عليه

قطعا والجواب المعتمد عن الوجوه السبعة عندنا ان نقول انما يتم كلامكم باثبات ان ادم كان نبيا حال صدور هذه الزلة
عنه ولا يمكن اثبات ذلك اذ لا دليل عليه بل صدورها عنه يدل على انه عليه السلام لم يكن نبيا في ذلك الزمان اذ لو كان
نبيا فيه لزم ان تصدر الزلة بعد النبوة وذلك غير جائز وايضا لو كان رسولا في ذلك الوقت لكان اما ان يكون
مبعوثا الى احد او لا يكون فان كان مبعوثا الى احد فاما ان يكون مبعوثا الى الملائكة او الانس او الجن ولا وجه للاول لان
مقتضى الحكمة ان يكون رسول كل امة من جنسه لان كل جنس الى من هو من جنسه اميل وقبول القول منه اسهل ولهذا قال
تعالى ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا ولا جائز ان يكون مبعوثا الى البشر لانه ما كان هنا كاحد من البشر الا حوا وان حوا
انما عرفت التكليف لا بواسطة ادم عليه السلام لقوله ولا تقربا هذه الشجرة فانه تعالى شافههما بهذا التكليف وما جعل
ادم واسطة فيه ولا جائز ايضا ان يكون مبعوثا الى الجن لانه ما كان في السماء احد من الجن فضلا عن ان يكون في الجنة
ولا جائز ان لا يكون مبعوثا الى احد لان المقصود من جعله رسولا التبليغ بحيث لا تبليغ لم يكن لجعله رسولا فائدة وايضا
قوله تعالى ثم اجتباه ربه دليل على انه انما اجتباه ربه بعد الزلة فوجب ان يكون مجتبى قبل الزلة واذا لم يكن في ذلك الوقت
مجتبى وجب ان لا يكون رسولا فيه لان الاجتباء والرسالة متلازمان لان الاجتبا لا معنى له الا التخصيص بانواع
التشريفات التي من جملتها الرسالة فثبت ان الاجتبا يستلزم الرسالة وبالعكس والمص جعل هذه الوجوه السبعة ستة
بان جعل وصفه بالعصيان والغواية وجها واحدا ثم اجاب عن مجموع تلك الوجوه باربعة اوجه وتقرير الوجه الاول
ان ما ذكرتم من الوجوه وان دل على صدور الكبيرة عنه عليه السلام عمدا لكن لا نسلم ان صدورها عنه في حال النبوة فان لم
يكن نبيا حين باشر اكل الشجرة اذ لم يكن ح امة ولا يتصور النبوة بدون الامة ويجوز على الانبياء قبل نبوتهم تعمد الكبيرة
عندنا فاندفع تلك الوجوه باسرها واجاب ثانيا عن كل واحد من الوجوه الستة اما عن الاول فبان قال سلمنا انه عليه
السلام ارتكب المنهي عنه نهي تحريم وليس كذلك بل النهي في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة نهي تنزيه كما ذهب اليه قوم مستدلا
بان هذه الصيغة وردت تارة في التنزيه واخرى في التحريم والاصل عدم الاشتراك فلا بد من جعل اللفظ حقيقة في القدر
المشترك بين القسمين وما ذلك الا ان يجعل حقيقة في ترجيح جانب الترك في جانب الفعل من غير ان يكون فيه دلالة على المنع
من الفعل وعلى الاطلاق فيه لكن الاطلاق فيه كان ثابتا بحكم الاصل فان الاصل في المنافع الاباحة فاذا ضمنها مدلول اللفظ
الى الاصل صار المجموع دليلا على التنزيه واذا كان النهي للتنزيه لم يكن ما ارتكبه حراما حتى يكون عليه السلام بارتكابه عاصيا
وصاحب كبيرة واما عن الوجه الثاني والخامس فبان قال سمي ظالما وخاسرا لانه ظلم نفسه وخسر حظه بترك الاولى له وهو
التنزه عن قربان الشجرة ومحصوله انا لا نسلم ان كل ظالم ملعون وان كل خاسر يكون ذا كبيرة بل الظالم الذي يستحق اللعن
هو الظالم لنفسه بارتكاب ما هو حرام ومعصية لا بترك الاولى وكذا الخاسر انما تكون ذا كبيرة اذا كان خسرانه بارتكاب المعصية
وخسرانه عليه السلام ليس بارتكاب المعصية بل بترك الاولى وعن الوجه الثالث بقوله واما اسناد الغي والعصيان اليه
فسيأتي الجواب عنه في موضعه اي في سورة طه في تفسير قوله تعالى وعصى ادم ربه فغوى فان المص قال هناك فضل
عن المطلوب وخاب حيث طلب الخلد باكل الشجرة ثم قال وفي النعي عليه بالعصيان والغواية مع صغر زلته تعظيم للزلة وزجر
بليغ لاولاده عنها انتهى كلامه اي فكانه قيل انظروا واعتبروا كيف نعيت على النبي المعصوم حبيب الله الذي لا يجوز عليه الا اقتراف
الصغيرة المنفرة زلته بهذه اللفظ وبهذا اللفظ الشنيع فلا تتهاونوا بما يفرط منكم من السيئات والصغائر فضلا عن ان
تجاسروا على التورط في الكبائر وعن الوجه الرابع بقوله وانما امر بالتوبة تلافيا اي تداركا لما فات عنه اي من نعيم الجنة والكرامة
فيها وعن الوجه السادس بقوله وجرى عليه ما جرى من انتزاع لباس الجنة عنهما حتى بدت لهما سوآتهما او معاتبتهما واخراجهما
من الجنة بامرهما بالهبوط الى الارض معاتبة له على ترك الاولى لا على ارتكاب الكبيرة ووفاء قاله للملائكة قبل خلقه وهو قوله تعالى لهم
اني جاعل في الارض خليفة وهذا القول لمقتضى اخراجه من الجنة لانه عليه السلام لو لم يخرج منها كيف يكون خليفة في الارض
واجاب ثالثا عن الوجه الاول بان قال سلمنا ان ارتكابه لذلك بعد نبوته وان النهي بقوله ولا تقربا نهي تحريم لكن لا نسلم
ان مرتكب المحرم عاص صاحب كبيرة مطلقا وانما يكون كان كذلك ان لو ارتكبه وهو ذاكر للنهي والتحريم ولا نسلم انه عليه السلام

ارتكبه

ارتكبه ذاكرا له وانما فعله ناسيا له كما ذهب اليه طائفة من المتكلمين واحتجوا عليه بقوله تعالى ولقد عهدنا الى ادم من قبل فنسي
ولم نجد له عزما ومثلوها لصائم المشتغل بامر يستغرق فيه فكره فيصير ساهيا عن الصوم فياكل في اثناء ذلك السهو عن قصد
فان سهوه ونسيانه قد جعلا عذرا في ارتكاب الاكل المحرم عليه لم يعد ذلك عليه كبيرة فكذا الحال في تناوله عليه السلام من الشجرة
ولما ورد على هذا الجواب ان يقال على تقدير انه عليه السلام فعله ناسيا للنهي كان ينبغي ان لا يعاتب عليه لان النسيان عذر اما من حيث
العقل فلان الناسي للتكليف غير قادر على رعايته والعمل بمقتضاه فلا يكون مكلفا برعايته لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا
وسعها واما من حيث النقل فلقوله عليه السلام رفع القلم عن ثلاث ومنه الناسي فلما عوتب عليه دل على ان ذلك الفعل لم يكن
على سبيل النسيان دفعه بقوله ولكنه عوتب عليه بترك التحفظ عن اسباب النسيان ولما ورد عليه ان يقال ترك التحفظ عنها محقق
في نسيان المسلمين مع انهم لا يعاتبون عليه لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطا والنسيان فكان ينبغي ان لا يعاتب عليه الانبياء
عليهم السلام ايضا دفعه ولعله وان حط عن الامة لم يحط عن الانبياء لعظم خطرهم فانه يجوز ان يؤاخذ الاخيار ويعاتب الرسل
بالامر الخفيف اليسير الذي لا يؤاخذ بمثل غيرهم لكثرة نعم الله عليهم وعظم منته عندهم كما اوعدت نساء النبي صلى الله عليه وسلم
ورضي عنهن بالتضاعف في العذاب على ما كان في حق غيرهن لتضاعف النعم في حقهن قال تعالى في حقهن يا نساء النبي لستن
كاحد من النساء ثم قال من يات منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وقال صلى الله عليه وسلم اشد الناس
بلاء الانبياء ثم الاولياء ثم الامثل فالامثل وقال عليه الصلوة والسلام اني اوعك كما يوعك الرجلان منكم قال صاحب الكشاف والحق
ان الذي صدر من ادم على نبينا وعليه الصلوة والسلام كان عن نسيان نصا فهو ليس بذنب والمؤاخذة انما كانت على ترك التحفظ
والتقصير الذي نشا منه النسيان وهو من قبيل ترك الاولى ويسمى ذنبا لانهم مؤاخذون به كما ورد ان الانبياء المؤاخذون
بمثاقيل الذر وسمي معصية وغواية تحذيرا للابناء ولطفا لامثالهم ولله تعالى من ذلك ما ليس لغيره يعني لله تعالى ان يسمي ذلك
معصية وغواية وليس لاحد ان يتجاسر على ذلك هذا هو اللائق بعصمة الانبياء قوله اوادى فعله الى اخره الظاهر انه معطوف
على خبر لعل من حيث المعنى كانه قيل ولعل ما جرى عليه من المعاتبة والانتزاع اللباس والاهباط من الجنة الى دار الكدر والعناء
جرى عليه بطريق المؤاخذة على فعله الذي هو ترك التحفظ عن اسباب النسيان بناء على انه مع كونه موضوعا عن الامة ليس بموضوع
عن الانبياء لعظم قدرهم بحيث كانت حسنات الابرار سيئات المقربين بالنسبة اليهم او بطريق انه تعالى قدر فعله ذلك وجعله
سببا لما جرى عليه فلما باشر السبب ترتب عليه ذلك على طريق ترتب المسبب على سببه لا على طريق المؤاخذة على ارتكاب الحرام المنهي
عنه لكونه معذورا في ارتكابه بسبب نسيان النهي ولا على طريق المؤاخذة على ترك التحفظ عن اسباب النسيان لكونه موضوعا
عن المكلف مطلقا اي نبيا كان او امة فانه تعالى قد يقدر ويجعل بعض الاشياء سببا مؤديا الى مضرة كما قدر تناول السم
مؤديا الى الهلاك ثم نهى عباده عن مباشرة ذلك السبب على سبيل الرحمة والرافة بهم فمن باشر ذلك السبب بناء على جهله بالنهي
عنه او نسيانه عنه يلحقه المضرة المسببة عنه ولا تلحقه المؤاخذة المتفرعة على ارتكاب المنهي عنه لانتفاء القصد الى مخالفة
حكم الشرع واما اذا باشره ذاكرا لكونه حراما منهيا عنه فح كما تلحقه المضرة المسببة عنه تلحقه المؤاخذة على ارتكاب الحرام ايضا
لتعمده المعصية فمن تناول السم عالما بشانه ولحرمته تناوله تلحقه والمؤاخذة جميعا ومن تناوله على الجهل بشانه وبحرمة تناوله
يلحقه الهلاك دون المؤاخذة قوله لا يقال انه اي الجواب بان ادم عليه فعله ناسيا للنهي فلم يكن عاصيا بفعله باطل ما نهيكما
ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين او تكونا من الخالدين وقوله وقاسمهما اني لكما لمن الناصحين يدل على انه ما كان ناسيا
للنهي حال الاقدام عليه بل كان متذكرا اياه بتذكير ابليس ذلك عند تغريره اياهما بان في مباشرة هذا المنهي عنه نفع عظيم
وهو صيرورة المباشر ملكا وخلوده في الجنة ثم انهما لما لم يقبلا منه اكد تغريره اياهما بان اقسم بانه ناصح لهما فيما قال لهما
في وجه ذلك النهي وكل واحد منهما يدل على انه عليه السلام فعله متهيئا ذاكرا للنهي فيبطل القول بانه فعله ناسيا والجواب ان هاتين
الايتين انما تدلان على كونه عليه السلام ذاكرا للنهي حال الاقدام عليه اذا قبل من ابليس ذلك الكلام وصدقه فيه وتناول من الشجرة
بسبب ذلك القبول والتصديق بعقب ما سمع منه ذلك الكلام والقسم وليس في الايتين ما يدل على ذلك بل الظاهر انه رد
كلامه ولم يصدق في القسم لكونه عالما بتمرده عن سجوده اياه وكونه مبغضا له وحاسدا له على ما اتاه الله من النعم فكيف يجوز

من العاقل ان يقبل قول عدوه مع ان قبول قوله ذلك وتصديقه فيه اعظم معصية من اكل الشجرة لان ابليس لما قال لادم وحوا
ما نهاكما ربكما عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين فقد القى اليهما سوء الظن بالله تعالى ودعاهما الى ترك التسليم لامره والرضى بحكمه
والى ان يعتقدا كون ابليس ناصحا لهما وان الرب تعالى قد غشهما ولا شك ان هذه الاشياء اعظم معصية من اكل الشجرة فوجب
ان يعاتبا عليها معاتبة اشد من العتاب الواقع بمقابلة الاكل فعلم بهذه القراين انهما لم يقبلا منه ولم يصدقاه لكن لما مر زمان
مديد بعد تذكير اللعين ذلك النهي واشتغالهما بامور اذهلتهما عن تحفظ النهي وذكره نسياه فحملهما الميل الطبيعي الى التناول
منها مع نسيان النهي فانه لما سمع مقالة اللعين في حق تلك الشجرة مال طبعه الى التناول لعلمه بالفضائل الملكية من حيث انهم
لا يحتاجون في بقاء صحتهم وقوتهم في الاكل والشرب المؤديان الى دفع الفضلات من البزاق والمخاط ونحوهما فانه لا يعرض لهم
النوم والضعف والهرم والامراض والاوجاع والكسل والفتور عن عبادة ربهم وتديد مناجاتهم وغير ذلك من فضائلهم وان
كان هو افضل منهم من حيث كثرة الثواب ولذا مال الى الخلود في الجنة لكونها دار امن وراحة بخلاف الارض قوله والرابع انه عليه
السلام اقدم عليه بسبب اجتهاد اخطا فيه اجاب رابعا عن الوجه الاول بانا سلمنا انه فعله حال النبوة وان النهي للتحريم وانه فعله
عامدا وعامدا المباشرة المنهي عنه لكن لا نسلم انه فعله على انه ذنب ومخالفة لحكم الله تعالى وموافقة للشيطان بل انما فعله على
انه جائز بناء على اجتهاده وظنه ان النهي للتنزيه فان قيل كيف صح منه عليه السلام ان يظن ذلك وقد قرن بالنهي قوله تعالى
فتكونا من الظالمين ومثل هذا الوعيد لا يقترن الا بالنهي الذي يكون للتحريم قلنا يجوز منه ان يظن كونه للتنزيه بناء على انه
ظن معنى كونهما من الظالمين ان يظلما انفسهما بان يبخسا حظهما بترك الاولى قوله والاشارة بالنصب على انه معطوف على قوله النهي
يعني او ظن ان الاشارة في قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة الى شجرة شخصية معينة وان المحرم انما هو التناول من تلك الشجرة المعينة
فتركها وتناول من شجرة اخرى من نوعها فكان مخطيا في ذلك الاجتهاد لان مراد الله تعالى النهي عن النوع لا الشخص والخطا
في الاجتهاد لا يقتضي كون الذنب كبيرة فان كلمة هذا قد يشار بها تارة الى الشخص وهو شايع كثير وقد يشار بها الى النوع كما روي
ان النبي صلى الله عليه وسلم خرج وفي احدى يديه ذهب وفي الاخرى حرير فقال هذا حرام على ذكور امتي حل لاناثها فانه عليه السلام
وان اشار الى ما في يديه من الشخصين لكنه لم يردهما بعينهما بل اراد نوعهما وروي ايضا انه عليه السلام توضا مرة وقال هذا
وضوء لا يقبل الله الصلوة الا به واراد نوعه فلذلك ظن ادم ان المراد بهذه الشجرة شخصها لكون غالب استعمالها في الاشارة
الى الشخص قوله وانما جرى عليه ما جرى جواب عما يقال لانه عليه السلام قد عوتب على فعله والمخطي في الاجتهاد معذور فيما فعله
بالاجتهاد المخطا فكيف جرى عليه ما جرى فاجاب بان ذلك كان لحكمة ومصلحة وهي بيان قطاعة شان الخطيئة التي ارتكبها
ليتجنب اولاده عن امثالها قوله وفيها دلالة اي وفي الاية الناطقة بقصة ادم عليه السلام دلالة على ان الجنة مخلوقة الان بدليل
قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة الى اخر القصة وقوله تعالى فاخرجهما مما كانا فيه وعلى انها في جهة عالية بدليل قوله تعالى
اهبطوا منها فان الهبوط هو النزول من اعلا الى اسفل وعلى ان التوبة مقبولة بدليل قوله تعالى فتاب عليه انه هو التواب وعلى ان
متبع الهدى مامون العاقبة لقوله تعالى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون وعلى ان عذاب النار دايم وان الكافر
فيه مخلد لقوله تعالى والذين كفروا الى قوله هم فيها خالدون كذا قيل وفيه بحث لان الاية انما تدل بظاهرها على خلودهم في
النار لا في عذابها والخلود في النار لا يستلزم الخلود في عذابها لجواز ان ينقطع عذابها بعد مدة وان كانت نفسها دائمة
لا نفنى بناء على ان خلود الكفار فيها لا يتصور الا بدوام نفسها على انه قد سبق من المصنف ان الدوام غير معتبر في اصل مفهوم
الخلود والخلود بناء على انها في الاصل عبارة عن الثبات المديد دام ام لا يدم ثم قال لكن المراد به الدوام ههنا عند الجمهور
لما يشهد له من الايات والسنن فقوله في حق كل واحد من اصحاب الجنة والنار هم فيها خالدون بمعنى انهم دايمون فيها اي لا
يموتون فيها ولا يخرجون عنها ابدا وذلك يستلزم دوام نفسها ثم ان الظاهر ان دوام نفسهما يستلزم دوام ما اعد
لاهلها من النعم والعذاب لانه لو لم يدم ما فيهما من النعيم والعذاب لكان دوام نفسها خاليا عن الفايدة فبهذا الوجه صح الاستدلال
بقوله تعالى هم فيها خالدون على دوام عذاب النار قال الامام ابو منصور رحمه وفي الايتين نقض قول الجهمية ان الجنة
والنار تفنيان في الاخرة مع اهلها وما اعد لهم فيهما وذلك لان الله تعالى نفى الخوف والحزن عن المؤمنين في الاخرة ولو كانت

الجنة تفنى وما فيها من النعيم ينقطع لكان فيها خوف زوال النعم وفوتها وذلك سبب الحزن والتنغيص على صاحب النعمة
وكذا اخبر بخلود الكفرة في النار وذلك ينافي فناء دار الخلود عبارة عن البقاء وانه ضد الفناء وعلى ان غيره لا يخلد فيه
بدليل التخصيص المستفاد من كلمة هم في قوله هم فيها خالدون قوله واعلم انه تعالى لما ذكر دلائل التوحيد بقوله يا ايها الناس
اعبدوا ربكم الذي خلقكم الى قوله فلا تجعلوا لله اندادا وانتم تعلمون فانه تعالى لما ذكر فرق المكلفين من المؤمنين والكفار و
المنافقين وصفاتهم واحوالهم وما اختصت به كل فرقة اقبل عليهم بالخطاب ملتفتا من الغيبة وامر ونهى ودعا الى عبادته وحده ثم
وصفه باوصاف دالة على وحدانيته من خلقهم وخلق ما قبلهم احياء قادرين وخلق مفترشهم ومستقرهم الذي لا بد له منه و
خلق ما هو كالخيمة المضروبة على هذا المستقر ومن ربط احدهما بالاخر ربطا يشبه عقد النكاح بانزال الماء من المظلة الى المقلة
والاخراج به من بطنها اشباه النسل المنتج من الحيوان من الوان الثمار رزقا لبني ادم تذكيرا لهم باعظم نعمه من حيث انه لا يقدر عليه
غيره فان تذكير النعم يوجب المحبة وترك المنازعة وحصول الانقياد ويدعو الى مقابلتها بالشكر لمنعمها وتخصيص نعمة الوجود
والحيوة وما يتوقف عليه الحيوة من المساكن والمعاش لكونها ادعى الى التفكر في ان هذه النعم المخلوقة لكونها بحيث لا يقدر على ايجاد
شيء منها الا الخالق ليس كمثله شيء حتى يتيقنوا بان ربهم اله واحد منزه عن الشركاء والانداد ولا يجعلوا شيئا من المخلوقات ندا له
وهم يعلمون ان شيئا منها لا يقدر على نحو ما هو قادر عليه واعلم انه تعالى لما افتتح هذه السورة بالشهادة للقران بانه حق و
نفي الريب عنه وكان المناسبة في ذلك ان هذه اول السور المطولة التي فصل فيها الاصول والادلة والاحكام حتى قيل ان فيها
الف امر والف نهي والف حكم والف خبر وقيل فيها خمس مائة حكم وخمسة عشر مثلا وانتهت معاني ايات الرحمة والرجاء والعذاب
فيها الى ثلاثمائة وستين فناسب ذلك ان يكون مطلعها وافتتاحها ببيان حقية القران فانه لا ريب فيه لتقبل القلوب وتصغي
الاسماع الى قبول ما يتلى فيه واستماعه ثم لما كان من وصف الكتاب انه هدى للمتقين تخلص منه الى بيان وصف المؤمنين واثنى
عليهم ثم استطرد الى وصف اضدادهم من الكفار والمنافقين ولما انتهى الكلام في اوصافهم دعى الناس كلهم الى عبادته واقامة
دلائل على وحدانيته ثم عاد الى ما افتتح به من نفي الريب عن القران ليقيم الحجة عليه ويزيل الشبهة عنه فقال وان كنتم في
ريب مما نزلنا على عبدنا الاية وهكذا شان القران يفتتح بمقصود ويستطرد منه الى امور شتى لادنى ملايمة ثم يعود الى تتمة
المقصود وبواقيه وهذا الاحتجاج القائم على انتفاء الريب عن القران يتضمن الاحتجاج على صدق النبي عليه الصلوة والسلام
فيما ادعاه من النبوة لان حقية القران يستلزم ذلك فكانت هذه الاية من دلائل النبوة بهذا الاعتبار ثم انه تعالى ذكر
دليل المعاد بقوله فان لم تفعلوا ولن تفعلوا واتقوا النار اي فاتقوا العناد المستلزم لدخول النار فاتقاء النار كناية عن اتقاء
العناد الملزوم له ولما انذر الكافرين بالنار المعدة لهم عقبه ببشارة المؤمنين الذين يعملون الصالحات بجنات تجري من
تحتها الانهار تنشيطا لاكتساب ما يزلف بعد التثبيط عن اقتراف ما يتلف قوله وعقبها اي ورد عقيب تلك الدلائل الثلاث
تعداد النعم العامة لجميع بني ادم المذكورة بقوله كيف تكفرون بالله الى قوله يا بني اسرائيل قوله تقريرا لها اي لتلك الدلائل علة لقوله
عقبها ثم بين وجه كون تعداد تلك النعم تقريرا لها وتاكيدا بقوله فانها يعني ان هذه النعم تقرر دليل الوحدانية من حيث انها امور
حادثة لا بد لها من ان يحدث متفرد بوجوب الوجود وصفات الكمال وتقرر الدليل النبوة من حيث ان نبينا محمد صلى الله عليه
وسلم اخبر عن احوال ادم وحوا وما وقع لهما من الحوادث الجزئيات التي لا يقف عليها الا من له المعرفة بالكتب السماوية فانها مذكورة
فيها وهو عليه السلام نشا بين اظهر قوم اميين ولم يعرف بالاختلاف الى احد من اهل الكتاب ولم يكن له معرفة بالالسن التي بها
ذكرت القصص في كتبهم ولم يغترب عن وطنه اغترابا يمكن التعلم في تلك المدة ولم يوجد النكير ممن له المعرفة بالكتب في شيء مما اخبر
به فدل ذلك على انه علم من طريق الوحي من الله تعالى اليه فكان في ذلك دليلا قاطعا اذ لا يعلم الغيب الا الله ومن ارتضاه لرسالته
فيظهر الغيب عليه ليبلغه الى الخلق وينفعوا بما فيه صلاح دينهم ودنياهم وتقرر دليل المعاد ايضا من حيث ان تلك النعم مشتملة على
خلق الانسان واصوله فانه كان في الاصل اجساما لا حياة لها عناصر واغذية واخلاطا ونطفا ومضغا مخلقة وغير مخلقة
اي تامة الخلق وغير تامة الخلق ثم احياه الله تعالى بخلق الارواح ونفخها فيه وعلى خلق ما هو اعظم من ذلك وهو خلق ما في
الارض وخلق السموات ولا شك ان من قدر على خلق هذه الامور ابتداء قادر على خلقها اعادة قوله خاطب جواب لما في قوله واعلم

انه تعالى لما ذكر قوله منهم اى من اهل العلم يعنى انه تعالى خاطب اهل العلم واهل الكتاب من اهل العلم والظاهر ان منهم بنى اسرائيل و
ان المعنى خاطب من كان جامعا لفضيلتى العلم والايمان بالتورية من بنى اسرائيل والحاصل ان الخطاب فى قوله يا بنى اسرائيل لعلمائهم
بقرينة قوله ولا تكونوا اول كافر به اى لا تكونوا ائمة فى الكفر يقتدى بكم ابناء عمكم فتكونوا حاملين لاوزاركم واوزارهم كما قال تعالى
ليحملوا اوزارهم كاملة يوم القيمة ومن اوزار الذين يضلونهم بغير علم الا ساء ما يزرون وفى الحديث من سن سنة حسنة فله
اجرها واجر من عمل بها ومن سن سنة سيئة فله وزرها ووزر من عمل بها والجهال لا يقتدى بهم فلا يكونون اول الكفار فمعنى
قول المص خاطب اهل العلم الى اخره انه خاطبهم وامرهم ان يوفوا بعهوده ليكونوا ائمة فى الايمان به عليه السلام وبما انزل عليه
والفاء فى قوله فقال لتفصيل المجمل فتكون للترتيب فى الذكر فان حق التفصيل ان يذكر بعد الاجمال والنعمة المخصوصة ببنى اسرائيل
كثيرة منها انه تعالى استنقذهم من فرعون وقومه وخلصهم من العبودية والادم من القتل ومكنهم فى الارض وجعلهم ملوكا
وجعلهم الوارثين بعد ان كانوا عبيد القبط واهلك اعداهم واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وانزل عليهم الكتب العظيمة
وجعل فيهم انبياء واتيهم ما لم يؤت احدا من العالمين وظلل عليهم الغمام وانزل عليهم المن والسلوى واعطاهم حجرا يسقيهم
ما شاؤا من الماء متى ارادوه واذا استغنوا عن الماء رفعوه فاحتبس الماء عنهم واعطاهم عمودا من النور يضيء لهم بالليل وكانت
رؤسهم لا تتشعث وثيابهم لا يبلى رواه ابن عباس رض فان قيل هذه النعم انما كانت على اباء المخاطبين واسلافهم فكيف
تكون نعمة عليهم اجيب بان الانعام على الاباء انعام على الابناء لانهم يتشرفون بتشريف الاباء قال بعض العارفين عبيد النعم
كثيرون وعبيد المنعم قليلون قال تعالى لبنى اسرائيل اذكروا نعمتى التى انعمت عليكم ولما الامر الى امة محمد صلى الله عليه وسلم
ذكرهم المنعم فقال اذكرونى اذكركم فدل ذلك على فضل امة محمد صلى الله عليه وسلم قوله والابن من البناء يعنى انه ماخوذ من البناء
فسمى ابنا لكونه مبنى ابيه قوله ولذلك اى ولكون الابن ماخوذا من البناء ينسب به المصنوع الى صانعه بان يجعل ابنا له او
بنتا له ويجعل الصانع ابا له فيقال الصانع الحرب ابو الحرب فيجعل الحرب ابنا له ويقال نتيجة الفكر بنت الفكر ويجعل الحرب
ابا لها واشار بايراد المثال متعددا الى ان نسبة المصنوع الى صانعه قد تكون باضافة الصانع اليه كما فى المثال الاول وقد
تكون بالعكس كما فى المثال الثانى ولفظ الابن احد الاسماء العشرة التى اسكنت فاؤها وحذفت اعجازها وعوض عنها همزة
الوصل فابتدى بها وهى اسم واست وابن وابنة وابنم وامرء وامراة واثنان واثنتان وايمن فى القسم واختلف فى ان
لام لفظ الابن ياء او واو والصحيح الاول ولذلك اختاره المص حيث جعله ماخوذا من البناء وهو يائى من بنى يبنى مثل
رمى يرمى واختار الجوهرى الثانى حيث قال فى الصحاح والابن اصله بنو والذاهب منه واو كما هو الذاهب من اب واخ
لانك تقول فى مؤنثه بنت واخت ولا ترى هذه الهاء تلحق مؤنثا الا ومذكره محذوف الواو انتهى كلامه ولفظ بنى فى قوله
تعالى يا بنى اسرائيل منادى مضاف وعلامة نصبه الياء لانه جمع مذكر سالم وحذفت نونه للاضافة واسرائيل مجرور باضافته اليه
ولا ينصرف للعلمية والعجمة ولذلك فتح فى موضع الجر وهو لقب يعقوب عليه السلام لكونه عالما للسرياني بمدح بملاحظة معناه
الاصلى وهو صفوة او عبد الله فان اسرا بلغتهم بمعنى العبد وقيل بمعنى الصفوة وايل هو الله تعالى فهو مركب تركيب
الاضافة مثل عبد الله وقال القفال قيل ان اسرا بلغة العبرانية بمعنى انسان فكانه قيل رجل الله قال ابن الجوزى وليس فى الانبياء
من له اسمان غيره الا نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فانه له اسماء كثيرة وذكر البيهقى فى دلائل النبوة عن الخليل ابن احمد خمسة من
الانبياء ذوو اسمين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم واحمد وعيسى والمسيح واسرائيل ويعقوب ويونس وذو النون والياس
وذو الكفل صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين قال الامام ابو منصور والخطاب فى قوله تعالى يا بنى اسرائيل اذكروا اليهود والنصارى
الذين كانوا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم فانهم من بنى اسرائيل اذ اسرائيل هو يعقوب النبى عليه السلام وهم من اولاده لان هذا
خطاب لقوم موسى وعيسى عليهما السلام الذين كانوا فى زمنهما قوله بالتفكر فيها والقيام بشكرها متعلق بقوله تعالى اذكروا
والذكر بكسر الذال وضمها بمعنى واحد يكونان باللسان وبالجنان وقال الكسائى هو بالكسر اللسان وبالضم القلب فضد المكسور
الصمت وضد المضموم النسيان وبالجملة فالذكر الذى محله القلب ضده النسيان والذى محله اللسان ضده الصمت سواء قيل
انهما بمعنى واحد ام لا كذا فى اللباب ولما لم يكن لحمل الذكر ههنا على الذكر اللسانى كثير لطف حمله المص على الذكر القلبى المضاد لفعله

والنسيان

والنسيان على معنى تفكروا فى ان تلك النعم هل يقدر عليها احد غير الله ويتقنوا بان كلها من الله تعالى والقوم وان كانوا يعرفون
ذلك ويعتقدون به ولا يغيب ذلك عن قلوبهم الا انهم لما لم يشكروها حق شكرها صاروا كانهم نسوها وغابت عن قلوبهم
فامروا بتذكيرها تبكيتا لهم على ترك شكرها ومخالفة حكم منعمها قوله وتقييد النعمة بهم اشارة الى ان المراد بالنعمة المذكورة ههنا
ما انعم به على جميع البشر من خلقهم احياء قادرين ومن خلق جميع ما فى الارض ثم تسوية السموات السبع لينتظم به جميع المكلفين
فعلى هذا الخطاب وان كان خاصا لبنى اسرائيل لكونهم مقصودين بالتبكيت من حيث ان هذه السورة اول سورة نزلت بالمدينة
وقد امن من اهلها من امن ولم يبق الا معاندوا اليهود الذين نسوا نعم الله تعالى عليهم وتركوا شكرها الا ان جميع الناس يشاركونهم
فى حكم هذا الخطاب وهو وجوب ذكر نعمه تعالى عليهم لما رزقوا من فنون النعم التى لا تحصى كثرة فلما اريد بالنعمة النعمة العامة لكل
البشر احتيج الى بيان وجه تقييدها بهم حيث وصفها بقوله انعمت عليكم ومحصول ما ذكر من الوجه ان المقصود من تذكير النعم
استمالة قلوبهم وحملهم على اداء شكر تلك النعم بطاعة المنعم فيما امر به ونهى عنه وهذا المقصود انما يتم اذا لوحظت باعتبار
وصولها الى المنعم عليه مع قطع النظر عن حصولها الغيره فان هذه الملاحظة لاجل كون النعمة محبوبة عنده تقيده رضى عن المنعم
وشكرا له بخلاف ما اذا لوحظت النعم بجهة عمومها فان هذه الملاحظة لاجل كون الانسان مجبولا على الغيرة والحسد يجلب
اليه سخطا على ربه وكفرانا لنعمه وحسدا على عباده فتذكر النعم الملحوظة بهذه الجهة لا توجب استمالة قلوبهم ولا يحملهم على اداء
شكرها قوله وقيل اراد بها ما انعم الله به على ابائهم وعليهم هذا القول وان كان فى نفسه قولا حسنا حيث يكون لانتظام هذه
الاية بما قبلها وجها واضحا فانه تعالى لما عرض بهم من اول هذه السورة الى هذا الموضع مرارا متعددة وعدد ما انعم به على كافة
البشر من نعمة العامة التى من جملتها تكريم ابيهم ادم عليه السلام بانواع التكريمات وهو ابو الكل واكثر وقبح حال من انكر بانه الذى
انعم بمثل هذه النعم ثم خاطب الكل بقوله فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع فقد فاز بسعادة الابد ومن اعرض عنه فقد خاب وخسر
بشقاوة الابد كان تخصيصهم بالخطاب من بين المخاطبين بذلك العام لحسن الموقع جدا من حيث انهم قد اتاهم نعمة الهدى
وتمكنوا من الانتفاع باعظم الجدوى والنعمة العظمى وقد خص اسلافهم من جلائل النعم بما لم يظفر بمثله احد من طوائف الانام فامروا
بتذكر هذه النعم واداء شكرها حتى يكونوا ممن ادى شكر سوابق النعم ولواحقها وقام بواجب ما عليه من عبادة خالقه وخالق
النعم الفائضة عليه الا ان المص لم يرض بهذا القول بل اشار الى ضعفه بقوله وقيل بناء على ان حمل النعمة على ما ذكر يحتاج الى
تكلف وهو اما ان يحمل قوله تعالى التى انعمت عليكم على حذف قوله وعلى ابائكم او ان يجعل الجميع بنى اسرائيل الحاضرين والغائبين
بتغليب الحاضرين منهم على الغائبين فانه لو لم يتكلف احد هذين الوجهين لزم ان يجمع بين الحقيقة والمجاز فى قوله تعالى عليكم
حيث اريد به ما انعم عليهم وعلى ابائهم قوله وقرئ اذكروا بكسر همزة الوصل اذا ابتدى بها وبفتح الذال المشددة والاصل
اذتكروا قلبت التاء دالا لقرب المخرج بينهما ثم يجوز ذلك الادغام بجعل الدال ذالا والذال دالا نظرا الى اتحادهما فى المجهورية
ويجوز ايضا البيان نظرا الى عدم اتحادهما فى الذات وفى اساس الصرف وتدغم تاء افتعل مع الدال والذال والزاء فيدغم وجوبا
فى ادان واكثريا فى اذكروا وذكر قوله ونعمتى باسكان الياء فى غير السبعة فان ياء المتكلم فى القران منها ما اجتمع القراء السبعة
على تسكينها نحو فمن تبعنى فانه منى ومن عصانى فانه ليس منى ومنها ما اجتمعوا على فتحها نحو بلغنى الكبر وارونى الذين ونعمتى
التى قوله واسقاطها اى لالتقاء الساكنين احدهما الياء والاخر هو اللام المدغم فى التى لسقوط الهمزة فى الدرج قال الراغب
الوفاء مراعاة العهد والغدر تضييعه كما ان الانجاز مراعاة الوعد والاخلاف تضييعه والوفاء الانجاز فى الفعل كالصدق
فى القول والغدر والاخلاف كالكذب فيه وقيل وفى بمعنى والصحيح ان اوفى ابلغ من وفى كما ان اسقى ابلغ من سقى وفى اساس
الصرف كل منشعبة بمعنى الثلاثى كان ابلغ منه وقرا الزهرى اوف بعهدكم بالتشديد قال ابن جنى وهو ابلغ من اوف بالتخفيف
فكانه قال اوفوا بعهدى ابلغ فى توفيتكم فهو ضمان منه تعالى ان يعطى الكثير عن القليل كقوله من جاء بالحسنة فله عشر امثالها
وقال بعضهم يقال فى العهد وفى ووفى فاوفى ووفى الكيل واوفى لا غير وفى التيسير والعهد يكون بمعنى الامر كما فى قوله تعالى
ولقد عهدنا الى ادم الم اعهد اليكم وعهدنا الى ابرهيم فكان قوله واوفوا بعهدى بمعنى امرى وقوله اوف بعهدكم اى بوعدكم
ويكون العهد بمعنى الوعد كما فى قوله ومن اوفى بعهده من الله اى بوعده وقال بعضهم اطلاق العهد على وعد الله تعالى

من مجاز المقابلة بمعنى حد وجزاء سيئة سيئة فالعلاقة ان وعد لا يخلف فاشبه الملتزم كالعهد وقدم ما يتعلق بتفسير العهد
من التفصيل فى تفسير قوله تعالى ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه قبل قوله كيف تكفرون بالله الاية ومحصوله ان العهد
هو الموثق اى احكام ما من شانه ان يراعى ويحفظ كالوصية واليمين فان التوصية بالشئ هو توثيقه وكذا اليمين على الشئ
فالعهد مطلقا هو الموثق وانما يتغير معناه بالصلات فانه اذا استعمل بالى كما فى قول المص فانه تعالى عهد اليهم بالايمان
والعمل الصالح كان معناه وصاه وامره به ووثقه عليه وان استعمل بمن كان بمعنى الاشتراط مثل الاشتراط الواقع فيما روى
عن ابن عباس رضوان الله تعالى كان عهد الى بنى اسرائيل فى التورية انى باعث من بنى اسماعيل نبيا اميا فمن تبعه وصدق بالنور
الذى ياتى به اى القران اغفر له ذنبه وادخله الجنة وجعلت له اجرين اجرا باتباع ما جاء به موسى وجاءت به انبياء بنى اسرائيل
واجرا باتباع ما جاء به محمد صلى الله عليه وسلم فانه تعالى اشترط عليهم فى مغفرة ذنوبهم وادخالهم الجنة متابعة المبعوث
وتصديق ما انزل عليهم فاذا عبر عن هذا الاشتراط يقال استعمل منهم واستوثق منهم والقدر المشترك بين المعنيين اى التوصية
والاشتراط هو الموثق ولا بد فى المعنى الاول من قبول من يعهد اليه وفى الثانى من لزوم الوفاء من الجانبين قوله بالايمان والطاعة
مع قوله بحسن الاثابة يحتملان ان يتعلقا بالعهد المذكور قبلهما والمعنى امتثلوا امرى وراعوا وصيتى بالايمان والطاعة انجز
بوعدى اياكم بحسن الاثابة على ان يكون العهد الاول بمعنى الوصية ومضافا الى الفاعل فيكون العهد الثانى بمعنى الوعد و
مضافا الى المفعول بقرينة قوله ولعل الاول مضاف الى الفاعل والثانى الى المفعول وما ذكره فى تعليله من انه تعالى معاهد
حيث عهد اليهم بالايمان والعمل الصالح فيكون الاول مضافا الى الفاعل وانهم معاهدون بالفتح اى موعود لهم بحسن
الاثابة على حسناتهم فيكون العهد الثانى مضافا الى المفعول ويحتمل ان يكون الجار فى الموضعين متعلقا بفعل الايفاء والمعنى
اوفوا بما عاهدتمونى عليه من الايمان بى والطاعة لى بان تؤمنوا بى وتطيعونى اوف بما عاهدتكم عليه من الاثابة والاكرام
بان اثيبكم ثوابا جزيلا فيكون العهد فى الموضعين بمعنى المعاهد عليه ويكون مضافا الى المفعول فيهما وهو المعاهد له بالفتح
لا الى من قام به العهد وهو المعاهد بالكسر فانه تعالى اذا اشترط على العبد فى تفكر تكفير سياته واثابته بالجنة ان يؤمن و
يعمل صالحا وقبله العبد فقد جرى بينهما معاهدة والمعاهد عليه يختلف من جانبيهما فانه من جانبه تعالى التكفير والاثابة ومن
جانب العبد قبول الشرط والالتزام به ووفاء العهد بما عهد عليه من جانبه ان يحقق ما التزمه بقلبه ولسانه بان يوقعه فى
الخارج وكذا وفاء الله تعالى بما عهد عليه من جانبه ان يحققه ويوقعه فيه وقد اخذ الله تعالى ميثاق بنى اسرائيل وعاهدهم
على الوجه المذكور كما قال فى سورة المائدة ولقد اخذ الله ميثاق بنى اسرائيل وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا وقال الله انى معكم لئن
اقمتم الصلوة واتيتم الزكوة وامنتم برسلى وعزرتموهم واقرضتم الله قرضا حسنا لاكفرن عنكم سيئاتكم ولادخلنكم جنات تجرى
من تحتها الانهار وقد يكون المعاهد عليه من الطرفين شيئا واحدا كما اذا تعاهد اثنان على سفر ونحوه ولا يختلف المعنى فى مثله
باضافة العهد الى المعاهد قوله ولعل الاول مضاف الى الفاعل اورد عليه انه على تقدير كونه مضافا الى الفاعل يلزم ان يكون
الموفى غير من قام به العهد وهو غير جائز اذ لا معنى لان يقال اوفوا انتم بما عهد عليه غيركم بل يجب ان يكون الموفى هو المعاهد
وقد اخذه من كلام النحرير التفتازانى وهو قوله والعهد يضاف الى المعاهد والمعاهد لانه نسبة بينهما بمنزلة مصدر يضاف
تارة الى الفاعل وتارة الى المفعول ولا خفاء فى ان الفاعل هو الموفى فاذا اضيف الى الموفى مثل اوفيت بعهدى ومن اوفى بعهده
فهو مضاف الى الفاعل وان اضيف الى غيره مثل اوفيت بعهدك فالى المفعول ففى اوفوا بعهدى اوف بعهدكم تكون الاضافة الى
المفعول ولا يستقيم غير هذا اذ لا معنى لقولك اوف انت بما عهد عليه غيرك هذا كلامه ولا يخفى عليك اندفاعه عن المصنف
على ما قررنا به كلامه لانه جعل العهد الاول بمعنى المعهود اليه والموصى به وجعل العهد الثانى بمعنى المعهود الموعود لهم
وجعل الوفا بمعنى تحقيقه وايقاعه فاذا قيل اوف انت بما عهد اليك ابوك واريد افعل ما امرك ووصاك به ابوك كان معنى
حسنا وكلاما مقبولا قوله بنصب الدلائل وانزال الكتب الظاهر انه من قبيل اللف والنشر المرتب اذ لا مدخل لنصب الدلائل العقلية
فى الاحكام العملية عند الاشاعرة فانه لا تثبت الا بالشرع بخلاف الاحكام الاعتقادية بوجود الصانع ووحدانيته وصدق
رسوله فانها لا تتوقف على الشرع اتفاقا بل العقل كاف فى تحصيلها فانه تعالى لما شرف بنى ادم بالعقل وركز فى عقولهم حججا دالة

على هذه المطالب ومكنهم من الاستدلال بها عليها صار كانه وصاهم بها ووفقها عليهم كما وصاهم بها وبالاحكام العملية بالسنة
الرسل وبيان الكتب فان الشرع كافل بالامرين جميعا قوله وللوفاء بهما اى بكل واحد من العهدين احدهما ما وصاهم به من الايمان
والطاعة والاخر ما وعدهم من حسن الاثابة ولوفاء المكلف به عرض عريض وكذا الوفاء الله تعالى بما وعد للمكلف عرض عريض
يقابل كل مرتبة من مراتب وفائه تعالى بازائه من مراتب وفاء المكلف اظهار الشهادتين ويقابله من الله تعالى حقن الدماء والاموال كما
قال عليه الصلوة والسلام من قال لا اله الا الله عصم منى ماله ودمه واخر مراتب وفاء المكلف ما يكون من اولياء الله تعالى من حفظ
النظرات والخطرات عن الالتفات الى غيره تعالى ويقابله من الله تعالى ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وبين مبدا
وفاء المكلف ومنتهاه وسايط كثيرة يقابلها من الله تعالى مثوبات وتكريمات وما ورد من الروايات المختلفة فى بيان وفاء المكلف وما
يقابله من وفاء الله تعالى فمن قبيل تمثيل العام ببعض محتملاته لما ذكر ان بين مبدا كل واحد من وفاء المكلف ومنتهاه امور متوسطة
ومن قبيل وفاء المكلف لكل واحد من تلك الوسايط ما يقابله من وفاء الله تعالى ولما كثرت الامور المتوسطة بينهما اختار كل واحد منهما
ما شاء والاصار جمع اصير وهو الثقل والمشقة فانهم كانوا مكلفين بامور شاقة كقطع الموضع اصابته نجاسة من البدن والثوب
وكون توبة المذنب بقتل نفسه وغير ذلك قوله وقرئ اوف بالتشديد للمبالغة فى الوفاء لما مر ان المشعبة التى بمعنى الثلاثى تكون ابلغ
منه فكانه قيل ابالغ فى الوفاء بعهدكم لما تقرر فى الشرع ان ثواب الطاعات يتضاعف على حسب تفاوت اخلاص العامل وتفاوت
الازمان والاماكن مع ان بناء فعل قد يكون لتكثير الفعل ان صلح نحو طوف وقد يكون لتكثير المفعول ان وجد نحو وغلقت الابواب
وقد يكون لتكثير الفاعل نحو موتت البهايم وسمى نبينا صلى الله عليه وسلم محمدا لكثرة الخصال الحميدة فيه قوله فيما تاتون وتذرون
متعلق بارهبون اى ارهبونى فيما تاتون به من المعاصى وفيما تذرونه من الواجبات وجعل نقض ما عهد اليهم من الايمان والطاعة
وترك الوفاء به مندرجا فيما يذرونه وفرده الاقبح الموجب لزيادة الخوف حيث ترقى اليه بقوله وخصوصا فى نقض العهد نظرا الى
ان الوفاء بالعهد من جملة الواجبات فيكون نقضه وترك الوفاء به من جملة افراد ترك الواجب مطلقا والظاهر انه لا وجه للترقى
اليه لان نقض العهد ليس من جزئيات ترك الواجب بل الامر بالعكس لان نقض العهد بيننا ولكل واحد من ايتان المعاصى وترك
الواجبات الان يحمل ما يوفى به ويترك على جميع الافعال طاعة كانت او معصية بناء على ان اللايق بحال المؤمن ان لا يغتر بطاعته
بل يكون خايفا من الله تعالى فى جميع احواله وفى الاية اشارة الى هذا التعميم ايضا حيث حذف ما رهب فيه وقد اشتهر ان الحذف من
وجوه الدلالة على التعميم والامام الواحدى خصه بنقض العهد حيث قال واياى فارهبون اى خافونى فى نقض العهد لاما يفوتكم
من الماكل والرياسة قوله وهو اكد فى افادة التخصيص من اياك صيغة اكد لكونها للتفضيل تدل على ان اياك نعبد كما تفيد التخصيص
باعتبار التقديم تفيد تاكيد التخصيص ايضا ووجهه كون المفعول المقدم ضمير الخطاب وهو اعرف من ضمير الغايب فيكون اياك
نعبد ازيد واقوى فى افادة التخصيص من اياه نعبد اذ ليس فى اياه نعبد من طرق التخصيص سوى تقديم المفعول وفى اياك نعبد
طريق زايد على التقديم وهو كون المقدم ضمير الخطاب وفى قوله تعالى واياى فارهبون طريقان زايدان على ما فى قوله اياك نعبد على ما
ذكره المص وهما تكرير المفعول والفاء الجزائية وقيل فيه طريق اخر غير ما ذكره المص وهو كون المفعول المقدم ضمير المتكلم فانه اعرف
من ضمير المخاطب لانه ربما يدخل الالتباس فى المخاطب بخلاف المتكلم وليس المراد من تكرير المفعول تكرير متعلق فعل واحد على طريق
ضربت زيدا زيدا وهو ظاهر لان اياى ليس بمفعول الفعل المذكور بعده لكونه مشتغلا عنه بسبب عمله فى الضمير المتصل به حتى يقال
انه قد تكرر مفعوله بل هو مفعول فعل محذوف هو الجزاء فى الحقيقة والمذكور تاكيد له وتقدير الكلام واصله ان كنتم راهبين
شيئا فاياى ارهبوا ارهبونى فحذف الشرط تخفيفا للكلام ثم حذف عامل اياى وجوبا وهو ارهبوا اعتمادا على دلالة ارهبونى
عليه فان ذكره يستلزم اجتماع المفسر والمفسر وانه غير جائز ولما وجب حذف المفسر جعل المفسر قايما مقامه لفظا وادخل الفاء
عليه لانه لا بد منها للدلالة على الجزاء ولم يدخل على معموله المحذوف اعنى اياى ليتمحض عوضا عن فعل الشرط المحذوف والفاء لا يدخل
على الشرط وكذا ما هو عوض منه فتعين دخوله على المفسر وانما قلنا ان اياى تمحض عوضا عن فعل الشرط بناء على ما هو المتعارف
عندهم من ان ما التزم حذفه ينبغى ان يكون غيره مشغولا بشئ اخر فلذلك جعل خبر الشرط مشغولا بجزء الجزاء وهو اياى كما فى
قولهم اما زيد فقايم فان اصله مهما يكن من شئ فزيد قايم فلما حذف مهما يكن من شئ جعل خبره مشغولا بجزء الجزاء وهو زيد

بان قدم على فاء الجزاء واخرت الفاء الى الخبر وروعي بذلك حق الفاء ايضا وهو كونها في وسط الكلام فانه لو لم يقدم جزء الجزاء فوتت
الفاء السببية في اول الكلام في كون تكرير ذات المفعول بدون اعتبار وصف مفعوليته لذلك الفعل من طرق التخصيص ومؤكدا
للتخصيص المستفاد من تقديم المعمول لان تكرير متعلق فعل الرهبة وهو المتكلم على طريق تكرير تعلقها به يدل على مزيد اختصاصها
به ولان تكرير المفعول بتكرير ما تعلق به من الفعل انما يكون بحذف الفعل والفعل المحذوف يقدر مؤخرا عن المعمول لوجهين
الاول انه لو قدر مقدما لايكون الاتصال متعذرا فلا يجوز انفصال الضمير بان يقال ارهبوا اياي والثاني انه لو قدر مقدما فات
كون المعمول متمحضا للعوضية عن فعل الشرط وتقديره مؤخرا يستلزم تقديم المعمول في الجملة الاولى والجملة الثانية تفسير للاولى
فتكون الجملة المفيدة للتخصيص فان الجملة الثانية وان لم يكن فيها شيء من طرق التخصيص الا ان التعلق المستفاد منها يعتبر على وجه
الاختصاص ايضا بقرينة كونها تفسيرا للجملة السابقة وليس في اياك نعبد تكرير للجملة المفيدة للتخصيص فيكون قوله تعالى واياي
فارهبون آكد في افادة الاختصاص من اياك من هذا الوجه ايضا والوجه في كون الفاء الجزائية من طرق التخصيص ان معنى الكلام
ان يقع منكم رهبة من شيء ما فليكن ذلك الشيء هو الملك القادر على كل شيء اي ليكن تعلق رهبتكم مختصا به تعالى حيث لا تعلق
بغيره اصلا قوله والرهبة خوف معه تحرز فكانه قيل فاياي خافوا وتحرزوا عن عقابي قوله فالاية متضمنة للوعد باعتبار
تضمنها القول لقوله اوف بعهدكم وللوعيد باعتبار تضمنها القوله واياي فارهبون وهو باعتبار دلالته على تخصيص الاية بالمتكلم
يدل على ان المؤمن ينبغي ان لا يخاف احدا الا الله ولما وجب تخصيص خوفه به تعالى وجب تخصيص رجائه ايضا به تعالى لاشتراك
التخصيص في العلة وهي ان الضار والنافع بالحقيقة ليس الا من له القدرة الكاملة والعلم المحيط فدلت الاية على انه يجب على
المكلف ان يأتي بالطاعات المعهودة اليه للخوف والرجا وان ذلك لابد منه قوله افراد الايمان الامر به والحث عليه اي مع اندراجه
في عهد الله تعالى الذي امر بالوفاء به وحث عليه او فوا بعهدي فيكون الامر بالايمان بعده تكرارا بحسب الظاهر الا انه افرد
به على طريق عطف الخاص على العام في مثل قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال تنبيها على شرفه من حيث
انه طاعة معتبرة بذاته لا تتوقف صحته واعتباره على شيء من الطاعات بل هو عمدة اي عماد يعتمد عليه صحة سائر الطاعات واعتبارها
وانها من فروعه وثمراته ولما كان اصلا مقصودا بالذات من التكليف ودعامة للوفا بالعهود صار كانه امر مغاير للعهود
المامور بالوفاء بها والعمدة ما يعتمد عليه الشيء يقال عمدت الشيء فانعمد اي اقمته بعماد فقام معتمدا عليه قوله وتقييد المنزل بانه
مصدق لما معهم من الكتب اشارة الى ان مصدقا حال من الضمير المحذوف العائد الى ما الموصوفة كانه قيل وامنوا بالذي انزلته
مصدقا لما معكم واللام في قوله لما معكم مقوية للتعدية مصدقا الى قوله ما معكم قوله وتقييد المنزل مبتدأ وتنبيه خبره وقوله
من حيث انه نازل حسب ما نعت به في الكتب السماوية متعلق بقوله مصدق وقوله ومطابقها عطف على قوله نازل والمواعيد
جمع موعد بكسر العين بمعنى الوعد فان لفظ الموعد وان كان يصلح ان يكون اسم زمان واسم مكان الا انه ههنا بمعنى المصدر
بقرينة اخواته وهذه المذكورات الى قوله والنهي عن المعاصي والفواحش من الامور التي لا تتبدل باختلاف الامم والاديان فلا يجري
فيها النسخ وقوله وفيما يخالفها عطف على قوله في القصص وقوله بسبب تفاوت الاعصار متعلق بقوله يخالفها وقوله من
حيث ان كل واحد منها حق متعلق بقوله مطابقها لكن باعتبار ان يتعلق به قوله فيما يخالفها وتوضيح الوجه الثاني الذي
ذكره لكون القران مصدقا للكتب الالهية انه مصدق لها من حيث انه مطابق لها في القصص والمواعيد واصول الشرائع وكلياتها
فانها لا تختلف باختلاف الملل والاديان وبتعاقب الاعصار والازمان ومن حيث انه مطابق لتلك الكتب فيما يخالفها من
جزئيات الاحكام وفروعها بسبب اقتضاء مصلحة كل قوم وزمان من حيث ان كل واحد منها حق بالنسبة الى زمانها ومنسوخة
عند انقضاء زمانها فالجزئيات المخالفة بحسب الذات كحل فعل واحد وحرمته متطابقة من حيث ان كل واحد منها حق تقتضيه
مصلحة قوم وزمانهم قال الراغب لا منافاة بين ما اتى به الانبياء من اصول العبادات وانهم كنفس واحدة من حيث انه يتساوى
دعاؤهم الى التوحيد والاركان الثلاث من الشرائع التي هي الخمس واحكام الحلال والحرام والزاجر وانما الاختلاف بينهم في جزئيات
الاحكام وفروعها كفاما تقتضيه مصلحة كل قوم وزمان فكل نبي مصدق للاخر فيما اتى من حيث ان كليات شرائعهم متساوية
وان فروعها حق بالاضافة الى زمان كل واحد منهم وامته حتى لو كان احدهم في زمن الاخر لم المصلحة الا فيما اتى به الاخر ولذلك

قال

قال عليه الصلوة والسلام لو نشر موسى ابن عمران لما وسعه الا اتباعي انتهى كلامه قوله تنبيه على ان اتباعها الى اخره كما مر خبر لقوله
وتقييد المنزل يعني ان تقييد القران بما ذكر تنبيه على ان اتباع الكتب الالهية لا ينافي الايمان بل هو يوجب الايمان به لكونه مطابقا لها ومصدقا
قوله ولذلك عرض بقوله اي ولكون اتباع تلك الكتب موجبا للايمان بالقران عرض الله تعالى بقوله ولا تكونوا اول كافر به وقوله بان
الواجب متعلق بقوله عرض والباء في بقوله للاستعانة كما في كتبت بالقلم والتعريض في اللغة خلاف التصريح ويقال الامالة الكلام
الى عرض اي جانب بان يذكر شيء ويراد غيره كقول المحتاج جئتك لانظر الى وجهك الكريم ويريد به الاستعطاف والاستعطاء
وهذا هو المراد ههنا والمقصود من هذا التعريض تاكيد الامر بالايمان وتقويته لا يجابه كانه قيل امنوا بما انزلته بل كان الواجب
عليكم ان تكونوا اول من امن به وذلك لوجهين الاول ما ذكره بقوله ولذلك عرض الى اخره يعني لما قيد القران المنزل بكونه مصدقا
لما معهم من الكتب عليهم ومطابقا لها كان في هذا المنزل ما يوجب كونهم اول من امن به لانهم اذا اعتقدوا بحقية كتابهم واتبعوه
وجب عليهم اتباع ما يطابقه بعد الاعتقاد بحقيته وحقية ما من الاحكام والا لم يكونوا معتقدين بحقية كتابهم ومتبعين اياه
فترتيب هذا المعنى المعرض به على ما قبله من قبيل ترتيب الحكم على علته وقد عرف اهل الكتاب موافقة القران كتبهم حيث لم يتكلفوا
جمع القران الى كتبهم ومقابلة البعض بالبعض ولو كان مخالفا لها في زعمهم لفعلوا ذلك حتى يظهر الخلاف فيظهر كذبه عليه الصلوة
والسلام في قوله ان القران كلام الله المنزل عليه فينجوا من تعرضه اياهم فاذا لم يفعلوا ذلك علم انهم قد عرفوا ان القران موافق
لكتبهم والوجه الثاني ما ذكره بقوله ولانهم كانوا اهل النظر في معجزاته الى اخره فانه معطوف على قوله ولذلك اي يجب عليهم ان يكونوا
اول من امن لانه قدم الخطاب في قوله يا بني اسرائيل لعلماء اهل الكتاب وهم اهل النظر في معجزاته والعلم بشانه بالنظر والاستدلال
بخلاف المشركين وجهلة اهل الكتاب فانهم ليسوا مثل هؤلاء العلماء في اهلية النظر والاستدلال وكانوا يستفتحون به على الذين
كفروا اي يطلبون الفتح والنصرة على المشركين ويقولون لهم انه سيظهر نبي كذا وكذا ويومن به ناس كثير ويقتلكم وكانوا مبشرين
بزمانه في التورية والانجيل فهذه الامور تقتضي ان يكونوا اول من امن بالقران بواسطة اقتضائها ان يومنوا بمحمد صلى الله عليه و
سلم قبل المشركين والجهلة منهم قوله واول كافر وقع خبرا عن ضمير الجمع الى اخره جواب عن سؤال مقدر وهو ان افعل التفضيل سوا
قلنا ان فاءه واو وعينه واو ولذلك لم يستعمل منه فعل استثقالا لاجتماع الواوين كما ذهب اليه سيبويه او قلنا انه افعل
من وال مهموز الاوسط يقال وال اليه يئل وألا اي لجأ والموئل الملجأ واصله اوأل على وزن افعل ثم خففت الهمزة الثانية
بان ابدلت منها واو وادغمت الاولى فيها فصار اول وهذا ليس بقياس في تخفيف الهمزة بل قياسه ان تلقى حركة الهمزة على الواو
الساكنة وتحذف الهمزة لكنهم شبهوه بمقروءة فان اصله مقروءة خففت الهمزة بابدالها واوا وادغام الواو وهذا مذهب الكوفيين
او قلنا انه افعل من آل يؤول اذا رجع واصله أأول بهمزتين الاولى زائدة لبناء التفضيل والثانية فاؤه ثم قلب بان ردت
الفا الى موضع العين وقدمت العين عليها فصار اوال على وزن اعفل ثم فعل به ما فعل في الوجه الذي قبله من القلب والادغام
والمختار من هذه الاقوال هو القول الاول الذي ذهب سيبويه ولذلك اختاره المصنف حيث قال ولا فعل له ثم ذكر القولين
الاخرين بقوله وقيل وافعل التفضيل اذا اضيف الى نكرة فان كانت جامدة طابقت الموصوف بالقول نحو الزيدان افضل رجلين
والزيدون افضل رجال والهندات افضل نسوة واجاز المبرد افرادها مطلقا لكن رده جمهور النحويين وان كانت مشتقة
فالجمهور ايضا على وجوب المطابقة نحو الزيدون افضل ذاهبين واكرم قادمين واجاز بعضهم المطابقة وعدمها انشد الفرا
واذاهم طعموا فالام طاعم واذاهم جاعوا فشر جياع فافرد في الاول وطابق في الثاني واذا اضيف اول في الاية الى النكرة المشتقة
فكان ينبغي ان يجمع كافر لكون الموصوف بافعل جمعا وفي الحواشي السعدية اول افعل التفضيل وافعل التفضيل اذا اضيف الى
النكرة كان لتفضيل الموصوف على المضاف اليه بالتفضيل الى ما هو عليه من العدد فيجب مطابقته له مثل افضل رجل وهما افضل
رجلين وههنا الموصوف جمع والمضاف اليه مفرد فيجب التاويل في المضاف اليه بحيث يصير جمعا في المعنى وفي الموصوف بان
يجعل مفردا لتحصيل المطابقة وكلاهما ظاهر انتهى كلامه قوله بالتفصيل بالصاد المهملة اي بتفصيل جنس المضاف اليه على ما
كان الموصوف عليه من العدد فاذا فضل جنس المضاف اليه رجلا فالموصوف افضل من كل واحد واذا فضل رجلين هما افضل
من كل رجلين واذا فضل رجالا فهم من كل رجال فيجب مطابقة المضاف اليه للموصوف لكنه لم يطابق في قوله تعالى ولا تكونوا

اول كافر به واجاب عنه اولا بتاويل المضاف اليه حتى يصير جمعا في المعنى بان لا يجعل اول مضافا الى كافر حقيقة بل الى اسم مفرد اللفظ مجموع المعنى كالفريق والفوج فباعتبار كونه جمعا في المعنى طابق الموصوف وباعتبار كونه مفرد اللفظ وصف بالمفرد وهو لفظ كافر فلما حذفت الموصوف اقيم صفته مقامه واجاب ثانيا بتاويل الموصوف بان جعل المعنى لا يكن كل واحد منكم اول كافر كما ان قولك كسانا حلة معناه كسا كل واحد منا اذ لا يتصور ان يكسو الجماعة حلة واحدة والاية حجة لمن انكر المفهوم المخالف اذ لا مفهوم لهذه الصفة ههنا ولا يراد ولا يكونوا اول كافر به بل اخر كافر وكذا لا مفهوم الصفة في قوله تعالى رفع السموات بغير عمد ترونها فانه لا يدل على وجود عمد لا نراه وكذا في قوله تعالى ولا تشتروا بايتي ثمنا قليلا لا يدل على اباحة ذلك بالثمن الكثير ولما اعتقد بعضهم ان لها مفهوما احتاج الى ان يجعل اول زايدا وقال التقدير ولا تكونوا كافرين به وهذا ليس بشيء وقال بعضهم ان ثم معطوفا محذوفا تقديره ولا تكونوا اول كافر ولا اخر كافر واقتصر على ذكر المعطوف عليه لكونه اخش وبتصريح النهي عنه اجدر قوله فان قيل كيف نهوا عن التقدم في الكفر وقد سبقهم مشركوا العرب يعني ان النهي عن الشيء يقتضي ان يكون اتيان ذلك الشيء متصورا وكونهم اول من كفر غير متصور لان اول من كفر به كفار قريش وهو عليه الصلوة والسلام بمكة ثم لما قدم المدينة وبها قريظة والنضير كفروا به ثم تتابعت سائر اليهود على ذلك الكفر وبعدما سبقهم احد في الكفر لا يتصور تقدمهم فيه حتى يتصور النهي عنه فان العبد لا ينهى عما ليس بمقدور له فلا يقال لا تصعد السماء واجاب عنه اولا بان ما ذكرتم انما يرد اذا كان المراد بصورة النهي معناه الحقيقي وليس كذلك بل المراد التعريض بانه كان يجب ان يكونوا اول من امن به لمعرفتهم به وبصفته بذكرهما في التورية والانجيل وثانيا بانا سلمنا ان المراد بها معناه الظاهر لكن لا نسلم ان المعنى لا يكونوا اول من كفر به من جملة من كفر به كائنا من كان بل المعنى لا تكونوا اول من كفر به من اهل الكتاب فانهم لما كانوا اول من كفر به من بني اسرائيل نهوا عن الاصرار عليه ولا ينافي ذلك ان يسبقهم كفار قريش في الكفر به وثالثا بان ما ذكرتم انما يرد اذا كان الضمير المجرور في به راجعا الى قوله ما انزلت ولا نسلم ذلك اذ يجوز ان يرجع الى قوله ما معكم والمعنى ولا تكونوا اول كافر ممن كفر بما معه من التورية والانجيل ورابعا بانا سلمنا ان الضمير المجرور راجع الى ما انزلنا لكن الكلام محمول على حذف المضاف بقرينة المقام والتقدير لا تكونوا مثل اول كافر به وهم مشركوا العرب اي انتم تعرفونه بذكره في كتابكم فلا تكونوا مثل من لم يعرفه من المشركين الكتاب لهم وههنا وجوه اخر منها ان المعنى ولا تكونوا اول من جحد مع المعرفة لان كفر قريش كان مع الجهل ومنها ان المعنى ولا تكونوا اول من كفر به عند سماعكم بذكره قوله ولا تستبدلوا بالايمان بايتنا حظوظ الدنيا قد مر ان الاشتراء في الاصل بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الاعيان فوجب ان يكون كل واحد من العوضين مالا متقوما فان ما بذلوه واعرضوا عنه وهو الايمان بالايات ليس بمال وكذا ما حصلوا به من حظوظ الدنيا من الرياسة والجاه واقبال الخلق فلا يكون اطلاق لفظ الاشتراء على معاملتهم على سبيل الحقيقة بل هو من قبيل الاستعارة حيث شبه بذل ما في ايديهم من الايمان بالايات والاعراض عنه محصلا به حظوظ الدنيا باشتراء المبيع بالثمن لوجود معنى الاستبدال فيهما ثم استعير لفظ الاشتراء للاستبدال المذكور استعارة اصلية ثم اشتق من الاشتراء بهذا المعنى المجازي لفظ ولا تشتروا فكان استعارة تبعية لمعنى ولا تستبدلوا وايضا قد شبهت حظوظ الدنيا بالثمن فاطلق لفظ الثمن استعارة اصلية ومع ذلك هو ترشيح للاستعارة المذكورة وفي قوله تعالى ولا تشتروا لان الثمن من ملايمات الاشتراء الحقيقي الذي هو المستعار منه وتشبيهها بالثمن واطلاق لفظ الثمن عليها لا يقتضي ان يكون في حكمه من جميع الوجوه حتى يقال حق الباء ان تدخل على الثمن لان الثمن لا يشترى بل المشترى به هو فان فعل الاشتراء انما يتعدى بنفسه الى الثمن المحصل ويتعدى الى المبذول المعرض عنه بالباء فحقها ان تدخل على الثمن وههنا لم تدخل عليه ولا وجه لهذا القول اصلا لان حظوظ الدنيا ليست بثمن بذلوها لتحصيل الايمان بالايات بل الامر بالعكس فانهم بذلوا ما في ايديهم من الايمان بها لتحصيل تلك الحظوظ فحق الباء ان تدخل على الايات كما في النظم وجعل الايمان بالايات بمنزلة ما حصل في ايديهم باعتبار تمكنهم منه وقدرتهم عليه من حيث كونهم عقلاء متفكرين متمكنين من النظر والاستدلال وقد نصب لهم دلائل واضحة مؤدية الى الايمان بها وقد المص لفظ الايمان في قوله تعالى ولا تشتروا بايتي حيث قال ولا تستبدلوا بالايمان بها اذ لا معنى للنهي عن الاستدلال بنفس الايات تلك الحظوظ اذ لا قدرة لهم على التصرف في نفس

الايات والذي يفهم من تقرير الامام محي السنة ان يكون المقدر ههنا لفظ الاظهار والبيان وان يراد بقوله تعالى بايتي الايات الواردة في التورية في حق نبينا صلى الله عليه وسلم في بيان اسمه واوصافه ونعوته فيكون المعنى والتقدير ولا تستبدلوا باظهار تلك الايات وبيانها عرضا يسيرا من الدنيا فان عبارة معالم التنزيل هكذا ولا تشتروا اي ولا تستبدلوا بايتي ببيان صفة محمد صلى الله عليه وسلم ثمنا قليلا اي عرضا يسيرا من الدنيا وذلك ان رؤساء اليهود وعلماءهم كانت لهم ماكل يصيبونها من سفلتهم وجهالهم ياخذون منهم كل عام شيئا من زروعهم وضروعهم ونقودهم فخافوا انهم ان بينوا صفة محمد صلى الله عليه وسلم وتابعوه ان تفوتهم تلك الماكل فغيروا نعته وكتموا اسمه فاختاروا الدنيا على الاخرة انتهى كلامه فقوله تعالى فاياي فاتقون معناه من خافوا في امر محمد صلى الله عليه وسلم لا مما يفوتكم من تلك الماكل ووصف تلك الماكل بالقلة لان الدنيا كلها بالنسبة الى ثواب الاخرة قليلة جدا فانها من قبيل نسبة المتناهي الى غير المتناهي قوله وقيل كانوا ياخذون الرشى فيحرفون الحق ويكتمونه قال صاحب الكشاف وقيل كانت عامتهم يعطون احبارهم من زروعهم وثمارهم ويهدون اليهم الهدايا ويرشونهم الرشى على تحريفهم الكلم وتسهيلهم لهم ما صعب عليهم من الشرائع وكان ملوكهم يدرون عليهم الاموال ليكتموا الحق ويحرفونه وقال الامام في الكبير واعلم ان هذا النهي صحيح سواء كان فيهم من فعل ذلك ولم يكن بلى لو ثبت ان علماءهم كانوا ياخذون الرشى على كتمان امر الرسول صلى الله عليه وسلم وتحريف ما يدل على ذلك من التورية كان الكلام ابين انتهى كلامه قاله بعدما فسر الاية بما ذكره المصنف بقوله قيل كان لهم رياسة في قومهم ورسوم فخافوا عليها لو اتبعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم وليس فيه ما نقل عن الكشاف وفي التيسير معنى قوله تعالى ولا تشتروا بايتي ثمنا قليلا ههنا لا تاخذوا على تعليم الكتاب اجرا وكان عندهم في الكتاب الاول يا ابن ادم علم مجانا كما علمت مجانا فالتقدير لا تشتروا بتعليم اياتي عرضا يسيرا روى ابو داود عن ابي هريرة رض قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به عرضا من الدنيا لم يجد عرف الجنة يوم القيمة يعني ريحها وقد اختلف العلماء في اخذ الاجرة على تعليم القران والعلم فمنع من ذلك الزهري واصحاب الراي وقالوا لا يجوز اخذ الاجرة على تعليم القران لان تعليمه واجب من الواجبات التي يحتاج فيها الى نية التقرب فلا يوخذ عليها اجرة كالصلوة والصيام واستدلوا عليه بهذه الاية وروى عن عبادة ابن الصامت رض قال علمت ناسا من اهل الصفة القران والكتابة فاهدى الي رجل منهم قوسا فقلت ليست بمال وارمي عنها في سبيل الله فسالت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان سرك ان تطوق بها طوقا من نار فاقبلها واجاز اخذ الاجرة على تعليم القران مالك والشافعي واحمد واكثر العلماء رح لقوله عليه الصلوة والسلام في حديث الرقية ان احق ما اخذتم اجرا كتاب الله اخرجه البخاري وهو نص واما حجة المخالف فقياسهم في مقابلة النص فهو فاسد ويمكن الفرق بان الصلوة والصوم عبادات مختصة بالفاعل وتعليم القران عبادة متعدية الى غير المعلم فيجوز اخذ الاجرة على محاولة النقل كتعليم كتابة القران وقال ابو المنذر وابو حنيفة رح يكره تعليم القران باجرة ويجوز ان يستاجر رجلا يكتب له شعرا او غناء معلوما باجرة معلومة فيجوز الاجارة فيما هو معصية ويبطلها فيما هو طاعة واما الاية فهي خاصة ببني اسرائيل وشرع من قبلنا هل هو شرع لنا فيه خلاف وهو لا يقول به ويمكن ان تكون الاية فيمن تعين عليه التعليم فابى حتى ياخذ الاجر كذا نقل عن الامام القرطبي قوله ولما كانت الاية السابقة وهي قوله تعالى يا بني اسرائيل الى قوله واياي فارهبون والمراد بالاية الثانية قوله وامنوا بما انزلت الى قوله واياي فاتقون ومقصود المص من هذا الكلام بيان وجه كون فاصلة الاية الاولى قوله فارهبون وفاصلة الاية الثانية قوله فاتقون وذكر له وجهين الاول المذكور في الاية السابقة الامر بتذكر النعمة والوفاء بالعهد وتذكر النعمة ليس مقصودا اصليا من التكليف بل هو كالمبادي بالنسبة الى المقصود بالذات وهو الايمان واتباع الحق ومراعاة الايات المذكورة في الاية الثانية والرهبة ايضا من مبادي التقوى ومقدماته لان المتعارف من اسم التقوى في الشرع هو التجنب عن كل ما يوثم به من فعل المعاصي وترك المعاصي حتى الصغاير وحقيقة التقوى وحقه هو التنزه عما يشغل سره عن الحق والتبتل اليه بشراشره ولا شك ان الرهبة والخوف مقدمة للتقوى المتعارف عند اهل الشرع كما ان اهل التقوى بهذا المعنى مقدمة لحق التقوى المطلوب بقوله تعالى اتقوا الله حق تقاته فلذلك اكد المامور به بالاية الثانية بقوله واياي فاتقون والظاهر ان المص حمل التقوى اولا على ما هو المتعارف عند اهل الشرع حيث قال بالايمان واتباع الحق

واعراض عن الدنيا الحقير القليل وحملة ثانيا على التقوى الحقيقي حيث جعله منتهى السلوك قوله ولان الخطاب بها اى بالاية التابعة
وهى قوله تعالى يا بنى اسرائيل لما عم العالم والمقلد صريح فى ان الخطاب فيها غير مختص بعلماء بنى اسرائيل بل يعم عالمهم ومقلدهم
وهو بنا فى ما مر من قوله خاطب اهل العلم والكتاب منهم فانه يدل على ان الخطاب فى الاية السابقة خاص باهل منهم الا ان يقال
تعميم الخطاب للعالم والمقلد نظرا الى لفظ بنى اسرائيل فى قوله يا بنى اسرائيل لا ينافى تخصيصه بالعالم نظرا الى لفظ مع فى قوله لما معكم
وما معهم من الكتاب الالهى انما هو فى يد احبارهم وعلمائهم فالخطاب الثانى مختص بهم وهو كاف فى صحة قوله خاطب اهل العلم الى
اخره قال الراغب وانما ذكر فى الاية الاولى فارهبون وفى الاخرى فاتقون لان الرهبة دون التقوى فحيث ما خاطب الكافة عالمهم
ومقلدهم وحثهم على ذكر النعمة التى بنيت يكون فيها امرهم بالرهبة هى من مبادى التقوى وحيثما خاطب العلماء وحثهم على
مراعاة اياته والتنبيه لما يأتى به اولوا العزم من الرسل امرهم بالتقوى هى منتهى الطاعة قوله عطف على ما قبله لعل الوجه فى
عدم تعيين المعطوف عليه الاشارة الى جواز عطفه على كون واحدة من الجمل الانشائية المذكورة الا ان الانسب ان يجعل مجموع
قوله ولا تلبسوا الحق الى قوله وانتم تعلمون معطوفا على مجموع قوله وامنوا بما انزلت الى قوله واياى فاتقون لان قوله وامنوا بما
انزلت امر بترك الكفر والضلال وقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل امر بترك الاغواء والاضلال فتناسبهما من حيث ان الاول متعلق
بهدايتهم والثانى بهداية غيرهم ثم ان اضلال الغير له طريقان وذلك الغير ان كان قد سمع دلائل الحق فاضلاله انما يكون
بتشويش تلك الدلائل عليه بالشبهات الباطلة وان كان لم يسمعها فاضلاله انما يكون بكتمها واخفائها عنه حتى لا يصل اليها
ويستدل بها على الحق فقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل نهى عن الطريق الاول للاضلال وقوله وتكتموا الحق نهى عن الطريق الثانى
وهو منعه من الوصول الى الدلائل قوله واللبس الخلط يقال لبس الحق بالباطل من باب ضرب اى خلطه به وقد يلزمه جعل الشئ
مشتبها بغيره وقد لا يلزمه كما فى خلط التفاح بالزبيب فان خلطه به لا يؤدى الى الاشتباه والالتباس كما فى خلط الباطل بالحق
بحيث يشتبه احدهما بالاخر حيث لا يتميز بينهما فيستعمل اللبس فى مثل هذا الموضع لازم معناه الاصلى وهو الاشتباه وعدم
الامتياز فيقال لبست عليه الامر ولبسته بالتشديد والتلبس عليه الامور وفى امره لبس ولبسه بالضم اذا لم يكن واضحا
فان كان قولك لبسته به بمعنى خلطته به يكون الباء صلة اى موصلة معدية للفعل وان كان بمعنى جعلته مشتبها به يكون للاستعانة
وفى الكشاف الباء التى فى الباطل ان كانت صلة مثلها فى قولك لبست الشئ بالشئ وخلطته به كان المعنى ولا تكتبوا فى التورية
ما ليس منها فيختلط الحق المنزل بالباطل الذى كتبتم حتى لا يميز بين حقها وباطلكم وان كانت بالاستعانة كالتى فى قولك
كتبت بالقلم كان المعنى ولا تجعلوا الحق ملتبسا مشتبها بباطلكم الذى تكتبونه وقال الامام الاظهر انها للاستعانة والمعنى
ولا تلبسوا الحق بسبب الشبهات التى توردونها على السامعين وذلك لان النصوص الواردة فى التورية والانجيل فى امر محمد صلى الله
عليه وسلم كانت نصوصا خفية يحتاج الى معرفتها الى الاستدلال ثم انهم كانوا يجادلون فيها ويشوشون وجه الدلائل على
المتاملين فيها بسبب القاء الشبهات فهذا هو المراد بقوله ولا تلبسوا الحق بالباطل وهو المذكور فى قوله وجادلوا بالباطل
ليدحضوا به الحق واختلفوا فى المراد من قوله الحق بالباطل فروى عن ابن عباس وغيره لا تخلطوا ما عندكم من الحق فى الكتاب
بالباطل وهو التغيير والتبديل وقال ابو العالية قالت اليهود محمد مبعوث ولكن الى غيرنا فاقرارهم ببعثته حق وجحدهم
انه بعث اليهم باطل وقال مجاهد لا تخلطوا اليهودية والنصرانية بالاسلام والباطل هو الزائل كما فى قول لبيد الا كل شئ
ما خلا الله باطل وكل نعيم لا محالة زائل والبطل الشجاع سمى بذلك لانه يبطل شجاعة غيره وقيل لانه يبطل دمه قوله
جزم اى مجزوم بالعطف على الفعل المجزوم قبله بلا الناهية كانه قيل ولا تكتموا الحق نهاهم عن كل واحد من الفعلين على
حدة اى لا تفعلوا لا هذا ولا هذا بخلاف ما اذا كان منصوبا باضمار ان فى جواب النهى بعد الواو التى تقتضى المعية فان
المنهى هو الجمع بين فعلين كل واحد منهما مستقل بالقبح ووجوب الانتهاء عنه كانه قيل لا تجمعوا بين لبس الحق بالباطل
وكتمانه كما فى قوله لا تنه عن خلق وتأتى مثله عار عليك اذا فعلت عظيم ومعلوم ان مع فى حيزه يكون فى تأويل المصدر فلا
بد من تأويل الفعل الذى قبلها بالمصدر ايضا ليكون من قبيل عطف الاسم على مثله والتقدير لا يكن منكم لبس الحق بالباطل
وكتمانه وكذا الحال فى نظائره والوجه الاول احسن لانه نهى عن كل فعل على حدته واما الوجه الثانى فانه نهى عن الجمع

ولا يلزم

ولا يلزم من النهى عن الجمع بين الشيئين النهى عن كل واحد منهما على حدة الا بدليل خارجى قوله كانهم امروا بالايمان وترك
الضلال مرتبطة بقوله عطف على ما قبله واشارة الى ان هذا المجموع معطوف على مجموع قوله وامنوا الى قوله واياى فاتقون
فان محصل المجموع الاول هو الامر بتكميل نفوسهم بالايمان واتباع الايات وترك الضلال باختيار العرض اليسير والعوض القليل
والحظوظ العاجلة الفانية على اتباع الايمان المؤدى الى السعادة الابدية ومحصل المجموع الثانى عن اضلال من سمع دلائل الحق بالقدح
فيها وتشويشها وتلبيسها عليه وعن اضلال من لم يسمعها باخفائها عنه ومنعه عن الوصول اليها فلما تناسبا حسن عطف الثانى
على الاول كما مر قوله على ان الواو للجمع وهذه الواو كما تسمى واو الجمع تسمى ايضا واو الصرف لانها تصرف المعطوف عليه او تصرف عن الجمع
بينهما قوله ويعضده اى ويقوى كونه منصوبا باضمار ان وكون النهى متوجها الى الجمع بينهما انه وقع فى مصحف ابن مسعود رض
وتكتمون على انه حال من ضمير ولا تلبسوا ولما ورد ان يقال ان المضارع المثبت اذا وقع حالا لا يجوز معه الواو دفعه بحمل الكلام
على تقدير المبتدا حيث قال اى وانتم تكتمون حتى يكون الحال جملة اسمية فيصح معه الواو ووجه كونه عاضدا له والحال من شانه
ان يكون مقارنا لعامله وهذا هو معنى الجمع بينهما قوله وفيه اشعار اى وفى نصبه باضمار ان وتوجيه النهى الى الجمع بينهما اشعار
بان استقباح اللبس انما هو لاجل ما يصحبه من كتمان الحق فان اللبس اذا تجرد عن كتمان الحق بان يكون لتحقيق الحق وابطال
الباطل مثلا لا يكون قبيحا ووجه الاشعار ان واو الصرف افادت ان النهى عن المقيد يشعر بذلك لما ذكر بعينه فان الحال قيد
للجملة السابقة فيكون متوجها الى ضم كتمان الحق الى اللبس فيكون المنهى عنه هو اللبس المقيد بكونه مصحوبا بكتمان الحق والنهى
مقيد الا ان المقصود من تقييد النهى به ليس افادة ان النهى عن اللبس ينتفى عند انتفاء القيد بل المقصود ان ينعى عليهم سوء
فعلهم الذى هو الجمع بين امرين كل واحد منهما مستقل بالقبح ووجوب الانتهاء عنه قوله عالمين اشارة الى قوله وانتم تعلمون
جملة اسمية فى محل النصب على انها حال وعاملها اما تلبسوا او تكتموا وجعل المفعول المقدر لفعل العلم نفس حالهم وهو كونهم
لابسين كاتمين المفهومين من الفعلين السابقين ولو جعله نفس حالهم وقبحهما بان قال عالمين بانكم لابسون كاتمون و
بقبحهما لكان اظهر فى بيان المقصود وهو زيادة تقبيح حالهم فان ايراد الحال ليس لتقييد النهى بل لزيادة تقبيح حالهم كما يدل
عليه قوله فانه اقبح فكانه قصد ان العلم بقبح لبس الحق بالباطل وكتمه فى غاية الظهور بانه بحيث كل من علم ان
حاله لبس الحق بالباطل وكتمه علم قبح حاله بالضرورة فاستغنى بذكر علمهم بحالهم عن ذكر علمهم بقبح ذلك الحال قوله يعنى صلوة
صلوة المسلمين وزكاتهم قال النحرير التفتازانى يريد ان اللام فى الصلوة والراكعين للاشارة الى المعلوم المعين ويجوز ان
تكون للجنس والدلالة على ان صلوة غير المسلمين ليست بصلوة انتهى كلامه واختار المص كونها للجنس حيث قال ان غيرهما كلا صلوة
ولا زكوة علل به تعين صلوة المسلمين وزكاتهم لكونهما مرادين من جنس الصلوة والزكوة فان الاية وان نزلت فى بنى اسرائيل
وهم كانوا اهل كتاب وكانوا يصلون ويتصدقون الا انه تعالى لم يعتد بما فعلوا والا لكان الامر بهما طلبا لتحصيل الحاصل
ولا معنى له فظهر انه تعالى لم يعتد بذلك فلذلك امرهم بايقاع هذين الجنسين واصل اتوا ائتيوا بهمزتين على وزن اكرموا
فقلبت الثانية الفا لسكونها بعد همزة مفتوحة واستثقلت الضمة على الياء فحذفت فالتقى ساكنان الياء والواو فحذفت الياء
وحركت التاء بحركتها فوزنه افعوا بحذف اللام قال الامام واعلم ان الله تعالى لما امرهم بالايمان اولا ثم نهاهم عن لبس الحق
بالباطل وكتمان دلائل النبوة ثانيا ذكر بعد ذلك بيان ما الزمهم من الشرائع وذكر من جملة ما هو كالاصل فيها وهو الصلوة التى
هى اعظم العبادات البدنية والزكوة التى هى اعظم العبادات المالية ثم قال وفيه دليل على ان الكفار مخاطبون بفروع الشرائع
هذا كلامه وذكر فى الكافى ان الكفار مخاطبون بالفروع عند الشافعى لا عندنا هذا كلامه وذكر فى الاصول يخاطبون بشرائع
الشرعية بشرط تقديم الايمان ام لا فذهب العراقيون الى انهم مخاطبون وهو مذهب الشافعى وذهب عامة مشايخ ديار ما
وراء النهر الى عدمه واليه ذهب القاضى ابو زيد وشمس الائمة وفخر الاسلام وهو المختار عند المتاخرين ولا خلاف فى عدم
جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الايمان وانما تظهر فائدة الخلاف فى انهم هل يعاقبون فى دار الاخرة
بتركها زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الايمان والاعتقاد ام لا قال الامام ابو منصور قوله تعالى واقيموا الصلوة واتوا
الزكوة يحتمل وجوها فمن اجاز تكليف الكافر بفروع الشرائع يجرى الاية على الصلوة المعروفة والزكوة المعروفة باسبابهما و

وشروطها من نحو ستر العورة والطهارة فى الصلوة واخلاص النية فيهما ومن شروطهما تقديم الاسلام وفى وسعهم ذلك ومن قال
ان الكفار غير مخاطبون بالشرايع وهو الاصح فيحمل الاية على وجوه احدها ان هذا امر بقبول الصلوة المعروفة والزكوة الموقتة
وان كان هذا خلاف ظاهر الاية لكن يجوز العدول عن الظاهر عند تعذر امكان العمل به وقد قام عندنا دليل على انه لا يجوز
ان يخاطب الكافر بالشرايع وامكن ان يستعار الامر بالصلوة للامر بقبولها لان القبول سبب الفعل واطلاق اسم السبب على المسبب
والمسبب على السبب شايع لغة الا ترى الى قوله تعالى فى حق كفار فان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة فخلوا سبيلهم انه اخبار
عن تحقيق فعلها والمراد هو القبول لهما لان تخلية سبيلهم بعد التوبة والاسلام لا تتوقف على اداء الصلوة وايتاء الزكوة المعهودتين
فعلى ذلك الاول ويحتمل ان يكون الامر باقامة الصلوة والزكوة امرا بكونهم فى حال يكون لصلوتهم وزكوتهم اعتبار فى تلك الحال
كانه قال كانوا فى حال تكون صلوتكم وزكوتكم زكوة فى الحقيقة لان الاية نزلت فى بنى اسرائيل وهم كانوا اهل الكتاب وكانوا يصلون
ويتصدقون ولكن لا يعتبر بذلك لعدم الايمان بالله تعالى ولا يتحقق الكون فى حال يكون لصلوتهم وزكوتهم اعتبار الا بالايمان
بالله تعالى فيكون الامر باقامتها امرا بالايمان ضرورة انه قد تقرر انه لا معنى لان يكلف الكافر باقامة الصلوة وايتاء الزكوة
حقيقة ويحتمل ان يكون المراد هو الصلوة المعهودة والزكوة المعروفة بشرايطها ويكون الخطاب فى حق المسلمين وان كان صدر الخطاب
لاهل الكتاب ومثله كثير الوجود فى القران ويحتمل ان يكون المراد اقامة ما فيهما من المعانى من الخضوع والخشوع والطاعة والثنا
عليه والتعظيم له وعلى هذه يكون المسلم والكافر سوا لان الخضوع لله تعالى والتعظيم له والثنا عليه واجب على كل واحد
وهو تفسير الايمان وكذلك ليس المراد هو الزكوة المعهودة فى الشرع وانما المراد هو تزكية نفسه عن جميع القاذورات وذلك فرض
على كل احد الى هنا كلام الامام ابو منصور قوله والزكوة من زكى الزرع اذا نمى يعنى ان اصلها من الزيادة وكل شئ يزداد فهو
يزكو زكاء قال النابغة وما اخرت من دنياك نقص وما قدمت عاد لك الزكاء يعنى الزيادة قوله فان اخراجها الى اخره بيان
لوجه تسمية ما يخرج من المال للمساكين بايجاب الشرع زكوة يعنى ان المال المخرج لهم سمى زكوة لان اخراجه يزيد المال الذى
يخرج هو منه من حيث انه يستجلب بركة الله تعالى فيه ويزيد فى نفس المزكى فضلة الكرم وكل واحد من البركة والفضيلة زايد
على الاصل فلهذه المناسبة نقل لفظ الزكوة من معناه اللغوى الى المعنى الشرعى الاصطلاحى قوله اى فى جماعتهم مبنى على ان
يكون المراد بالركوع الصلوة على طريق تسمية الكل باسم الجزء فانه قد يعبر عنها بالسجود والقيام والتسبيح ايضا بهذا الطريق
ولما ورد ان يقال على تقدير ان يكون المراد من الركوع الصلوة يكون المعنى صلوا مع المصلين فيلزم التكرار لانه قد امر بالصلوة
اولا بقوله واقيموا الصلوة اشار الى جوابه بقوله اى فى جماعتهم يعنى ان الاول امر باقامة الصلوة والثانى امر بفعلها فى
الجماعة فلا تكرار قوله احتراز عن صلوة اليهود فانهم كانوا يصلون فيها فعبر عن الصلوة بركنها المختص بصلوة المسلمين تحريضا
لهم على الايتان بصلوة المسلمين وقوله لما يلزمهم الشارع صلة لقوله والانقياد وليس للتعليل فيكون المراد من الامر بالركوع
هو الامر بالخضوع وترك الاستكبار ومن كون الركوع بمعنى الخضوع قوله تعالى والذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم
راكعون ومنه قول الاضبط السعدى لا تذل الضعيف علك ان تركع يوما والدهر قد رفعه قوله لا تذل من الاذل وعلك بمعنى
لعلك وضمير رفعه للضعيف قوله تقرير مع توبيخ وتعجيب من حالهم وهو ان يامروا الناس بالبر ويتركوا انفسهم وفى الحواشى
السعدية التقرير عندهم يقال للحمل على الاقرار والالجاء عليه وللتحقيق والتثبيت وكلاهما مناسب ههنا وفى قوله تعالى ءانت
قلت للناس اتخذونى وامى الهين تقرير بالمعنى الاول حيث ان يقر انه لم يقل ذلك وفى هل ثوب الكفار ما كانوا يفعلون
تقرير بالمعنى الثانى فانه تحقيق للحكم وتثبيت لراى قد جوزوا على ما فعلوا فقوله اتامرون الناس بالبر ان حمل على التقرير بالمعنى
الاول يكون المقصود من حملهم على الاقرار بما فعلوا التوبيخ على ذلك الفعل والتعجيب من تجاسرهم عليه فان اهمال المرء نفسه مع سعيه
فى سعادة غيره امر عجيب وكذا ان حمل على التقرير بالمعنى الثانى فان تحقيق ما فعلوه توبيخ لهم بمعنى لا ينبغى لاحد من العقلاء ان
يفعل ذلك وتعجيب بمعنى انه لغاية فظاعته كانه من شانه ان يتعجب منه كل احد والامر يتعدى الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى
الاخر بحرف الجر وقد يحذف وقد جمع الشاعر بين الاستعمالين فى قوله امرتك الخير فافعل ما امرت به فقد تركتك ذا مال وذا نشب
قال الراغب البر التوسع فى افعال الخير بدلالة انه قال صلى الله عليه وسلم وقد ساله ابو ذر رض عن البر فتلا عليه قوله تعالى

ليس البر

ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب الى قوله اولئك الذين صدقوا واولئك هم المتقون فذكر جملة افعال الخير فرايضها
ونوافلها ومكارم الاخلاق جلها فالبر فى ثلاث معان بر فى معاملة الله تعالى وعبادته وبر فى معاملة الاقارب ومراعاة حقوقهم
وبر فى معاملة الاجانب وانصافهم واشتقاقه من البر الذى هو الفضاء والسعة فى الفعل منه بر يبر على فعل يفعل كعلم يعلم
والنسيان زوال الشئ عن الحفظ وهو ضربان انفعال بغير فعل من صاحبه وهو المعفو عنه بقوله صلى الله عليه وسلم رفع عن امتى الخطا
والنسيان وانفعال بفعل من صاحبه هو ان يترك مراعاة المحفوظ حتى يذهب عنه وهو المذموم بقوله تعالى كذلك اتتك اياتنا
فنسيتها وكذلك اليوم تنسى وبقوله عليه السلام من حفظ القران ثم نسيه لقى الله وهو اجذم ولما ورد هذا الخبر عن النبى صلى الله عليه
وسلم كره ابن مسعود ان يقول القائل نسيت اية كيت وكيت وقال وليقل انسيت قوله تينا ولكل خير يعنى ان لفظ البر يطلق
على كل خير لانهم يامرون بكل خير ولا يفعلونه قال الامام البر اسم جامع لاعمال الخير ومنه بر الوالدين وهو طاعتهما وعدم
عقوقهما ومنه عمل مبرور اى قد رضيه الله تعالى وقد يكون بمعنى الصدق كما يقال بر فى يمينه اى صدق ولم يحنث وقال تعالى
ولكن البر من اتقى فاخبر ان البر جامع للتقوى ثم قال واعلم انه تعالى لما امر بنى اسرائيل بالايمان والشرايع بنا على ما اختصهم
به من النعم وعظمهم عند ذلك بان التغافل عن الاعمال البر مع حث الناس عليها مستقبح فى العقول قوله وتتركونها كالمنسيات
اشارة الى ان قوله تعالى وتنسون استعارة تبعية بمعنى يتركونها عن حملها على ما فيه صلاحها ونفعها كالشئ المنسى بناء على
تشبيه ترك انفسهم عن الحمل على الخير بالنسيان من حيث ان كل واحد منهما يستلزم اهمال المتعلقة وعدم رعاية حقه فاستعير له
اسم النسيان ثم اشتق منه تنسون فسرت الاستعارة التى فى الماخذ اليه وانما حمل على المجاز لتعذر حمله على الحقيقة لان الانسان
لا ينسى نفسه من حيث انه علمه بنفسه علم حضورى لا يغيب عنه وفائدة الاستعارة المبالغة والايذان بانهم تركوا تزكية انفسهم
ترك المنسى الذى لا يخطر بالبال قوله وعن ابن عباس الى اخره يعنى روى عنه ان المراد بالبر هو الايمان بالنبى صلى الله عليه وسلم
بنا على انه اذا جاءهم احد فى الحقيقة لاستعلام امر محمد صلى الله عليه وسلم قالوا هو صادق فيما يقول وامره حق فاتبعوه
وهم كانوا لا يتبعونه طمعا فى الهدايا والصلاة التى كانت تصل اليهم من اتباعهم وفى الوسيط قوله اتامرون الناس بالبر الاية
خطاب لعلماء اليهود وكانوا يقولون لاقربائهم من المسلمين اثبتوا على ما انتم عليه من الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ولا يؤمنون
وقال السدى انهم كانوا يامرون الناس بطاعة الله تعالى وينهون عن معصيته وهم كانوا يتركون الطاعة ويقدمون على
المعصية وقال ابن جريج انهم كانوا يامرون الناس بالصلوة والزكوة وهم كانوا يتركونها وقيل ان هذا خطاب للرؤساء
والقادة منهم بانكم تامرون الاتباع والسفلة باتباعكم وتعظيمكم بسبب علمكم وتلاوتكم الكتاب وتنسون انفسكم اى الايتان بنبوة
محمد صلى الله عليه وسلم وتعظيمه لعلمه ولنبوته ولفضل منزلته عند الله تعالى وانتم تتلون الكتاب اى تجدون فى كتابكم انه كذلك
افلا تعقلون فان العقل يابى ان يسعى المرء فى اصلاح غيره ويعرض عن اصلاح نفسه وقال فى اية اخرى لم تقولون ما لا
تفعلون كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون وقد نظم الشاعر هذا المعنى حيث قال ابدا بنفسك فانهها عن غيها
فاذا انتهت عنه فانت حكيم ۞ لا تنه عن خلق وتاتى مثله ۞ عار عليك اذا فعلت عظيم ۞ تبكيت كقوله وانتم تعلمون اشارة الى
ان قوله تعالى وانتم تتلون الكتاب جملة اسمية فى محل النصب على انها حال من ضمير تنسون ذكر للتبكيت وزيادة التقبيح لا
للتقييد كقوله وانتم تعلمون قوله افلا تعقلون قبح صنيعكم على ان يكون تعلق الفعل بمعوله مرادا الا انه حذف مفعول للايجاز
اعتمادا على وجود القرينة المعينة له وقوله او افلا عقل لكم مبنى على ان ينزل الفعل منزلة اللازم فيكون القصد الى نفس الفعل مع
قطع النظر عن تعلقه بالمعمول والهمزة للانكار على عدم جريهم على مقتضى العقل وهى فى نية التاخير عن الفاء العاطفة لان حق
حرف العطف ان يكون فى اول الجملة المعطوفة وكذا تقدم الهمزة على الواو وثم نحو او لا يعلمون واثم اذا ما وقع فانها متاخرة
عنهما فى النية وما عدا ذلك من حروف العطف لا تقدم عليه الهمزة تقول ما قام زيد بل اقعد هذا مذهب الجمهور وزعم الزمخشرى
ان الهمزة فى موضعها غير متاخرة فى النية الا ان مدخولها محذوف والفعل الواقع بعد الفاء والواو وثم معطوف على ذلك
المحذوف فيتقدر ههنا اتفعلون فلا تعقلون وكذا افلم يروا اى اعموا فلم يروا ثم انه قد خالف هذا الاصل ووافق الجمهور
فى مواضع فبولا منه ما ذهبوا اليه وفى الحواشى السعدية فان قيل هذا اقوى دليل على ان قبح هذه عقلى قلنا بل على انه شرعى

حيث رتب هذا التوبيخ على ما صدر عنهم بعد تلاوة الكتاب فانه تعالى ابتع دمهم بحكمين حقق عنهم احدهما قوله وانتم
تتلون الكتاب اى وتتدبرون التورية والثانى قوله افلا تعقلون تنبيها على ان الجامع للعقل وتتبع الكتاب لليس من حقه ان يامر
الغير بما لا يفعله فذلك مبنى عن الجهل قوله والعقل فى الاصل الحبس والمنع الشديد ومنه عقل البعير يعقل عقلا وهو ان يثنى
مستدق ساعده مع ذراعه فيشدهما جميعا فى وسط الذراع بحبل وذلك يسمى عقالا والعقل بالفتح الدواء الذى يمسك
البطن والعقيلة النفيس الممنوع عن الاخراج واعتقل لسانه اى احتبس ثم نقل الى معنى الادراك لاشتماله على معنى الحبس ثم نقل
الى سببه وهو القوة تدرك بها النفس هذا الادراك فغلب استعماله فى القوة المذكورة فصار حقيقة قوله والاية ناعية اى مخبرة
ومظهرة سوء صنيعه وخبث نفسه يقال فلان ينعى على فلان ذنوبه اى يظهرها ويشهرها فان من يدعى مصلحة وهو يتجنبها
اما كاذب فى دعواه واما خبيث النفس والامر بالمعروف فليس بكاذب فاذا بترا منه تعين انه خبيث النفس ومثله لا يقتدى به ولا
يقبل قوله كما يقبل قول الكاذب قوله وان فعله فعل الجاهل بالشرع ناظرا الى ان يكون مفعول قوله تعالى افلا تعقلون محذوفا و
قوله والاحمق الخالى عن العقل ناظرا الى ان ينزل منزلة اللازم قوله فان الجامع بينهما اى بين العلم بالشرع وفضيلة العقل ابى
شكيمة عما ذلك الواعظ وهو علة لكون فعله فعل من كان فاقدا لاحد الامرين العلم بالشرع والتحلى بالعقل والشكيمة فى الاصل
هى الحديدة المعترضة فى فم الفرس وابا الشكيمة مثل فى عدم الانقياد فى فعل من الافعال قوله قوله والمراد بها اى بالاية لما احتج
المبتدعة بهذه الاية وبقوله تعالى كبر مقتا عند الله ان تقولوا ما لا تفعلون على انه يشترط فيمن يامر بالمعروف وينهى عن المنكر
ان يكون عدلا بريئا عن الفسق والمعصية اجاب عنه بانه ليس المراد بالاية منع الفاسق عن الوعظ حتى يكون حجة لكم بل المراد
بها حث الواعظ على ان يزكى نفسه اولا عن الرذائل حتى يستقيم ثم يقوم غيره فان الواعظ من الموعوظ يجرى مجرى
المظلة من الظل والطابع من المطبوع ومحال ان تعوج المظلة فيستوى ظلها او يمكن للطابع ان يوجد فى مطبوعه احسن
مما فى طبعه ولهذا قيل كفى بالمرء تهزا بان يعظ غيره وينسى نفسه والذم فى الاية راجع الى ارتكاب الواعظ ما نهى عنه لا عن
نهيه عن المنكر فان المنكر مامور بشيئين احدهما ترك المعصية والاخرى نهى الغير عن فعلها والاخلال باحد التكليفين لا
يقتضى الاخلال بالاخر فان قوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وان كان نهيا عن الجمع بينهما الا ان المراد النهى
عن نسيان النفس مطلقا لا سيما حال كونه واعظا للغير قبل القاعدة ان المنكر بالهمزة يجب ان يليها وقد اشكل على ذلك هذه
الاية فانه ان كان المنكر امر الناس بالبر فقط كما تقتضيه القاعدة المذكورة فمشكل لان الامر بالبر ليس مما ينكر وان كان لنسيان
النفس فقط فكذلك لانه يكون ذكر امر الناس بالبر لا مدخل له فى الانكار وان كان مجموع الامرين يلزم ان يكون الامر بالبر
وهو عبادة جزءا من المنكر وان كان نسيان النفس بشرط الامر ورد ان يقال ان النسيان منكر مطلقا وليس نسيان النفس حال
الامر اشد شناعة منه حال عدم الامر لان المعصية لا تزداد شناعة بانضمامها الى الطاعة فان اكثر العلماء على ان الامر بالبر
واجب وان كان الانسان ناسيا لنفسه ثم قيل وظهر لى فى الجواب ان يقال يحتمل ان يكون من المقرر عندهم فى التورية ان
الامر بالبر شرطه الامتثال وانه اذا لم يفعل ما امر به يكون امره غير معتد به ولا مثابا عليه وان كان مقتضى شرعنا خلاف
ذلك فوردت الاية على نسق ما عندهم وجواب ثان وهو ان البر المذكور هو الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ولما لم يؤمنوا به
لم يكن امرهم بطاعة لان الايمان وطاعات الكافر لا يعتد بها فسقط بذلك اشكال الانكار على نسيان الانفس عند ضميمة الى
الطاعة قوله متصل بما قبله رد لقول من قال ان المخاطبين بقوله تعالى استعينوا هم المؤمنون بالرسول صلى الله عليه وسلم
وقد انتهت التكاليف والتوبيخات لبنى اسرائيل فى الاية السابقة وهذا الخطاب منفصل عما سبق من الخطابات وذلك لان من
ينكر الصلوة اصلا والصبر على مشاق دين محمد صلى الله عليه وسلم لا يكاد يقال له استعن بالصبر والصلوة فلا جرم وجب
صرف هذا الخطاب الى من امن بمحمد صلى الله عليه وسلم ان يكون الخطاب اولا متعلقا ببنى اسرائيل ثم ان يستانف خطاب اخر
متعلق للمؤمنين بمحمد صلى الله عليه وسلم ولم يرض اكثر المفسرين بهذا القول بناء على ان صرف الخطاب عن بنى اسرائيل الى غيرهم
يوجب تفكيك النظم بل هو خطاب لبنى اسرائيل متصل بما وقع قبله من الاوامر والنواهى واما قول ذلك القائل كيف يؤمرون
بالصبر والصلوة مع انهم منكرون لهما فالجواب انا لا نسلم انهم ينكرون هما اصلا وذلك لان كل واحد يعلم ان الصبر على ما

يجب عليه الصبر حسن وان الصلوة التى هى تواضع للخالق واشتغال بذكر الله تعالى يسلى عن محن الدنيا وافاتها انما الاختلاف فى
الكيفية فان كيفية صلوة اليهود تخالف كيفية صلوة المسلمين وان كان متعلق الامر هو ماهية الصبر والصلوة التى هى القدر المشترك
زال الاشكال المذكور وعلى هذا نقول لما امرهم الله تعالى بالايمان وبترك الضلال وبالالتزام الشرايع التى اصلها الصلوة والزكوة
وكان ذلك شاقا عليهم لما فيه من ترك الرياسات والاعراض عن المال والجاه لا جرم عالج الله تعالى هذا المرض فقال واستعينوا
بالصبر والصلوة والنجاح الظفر بالمطلوب والفرج انجلاء الغم قوله على حوايجكم اشارة الى ان المستعان عليه محذوف وان حذفه
للتعميم ليعم جميع ما يحتاج اليه انسان فى الدنيا والاخرة قوله نفكلا جاز ان يكون حالا من فاعل استعينوا اى متوكلين على الله وجاز
ان يكون مفعولا له للانتظار والبا فى قوله بانتظار للاستعانة او للملابسة وقوله وبالصوم عطف على قوله بانتظار فسر الصبر اولا
بانتظار الظفر بالمطلوب وانتظار الفرج من الغم فى حبس نفسه على الطاعات وعن المخالفات وثانيا بالصوم لان الصايم صابر
عن الطعام والشراب والجماع ومحبس نفسه عن قضاء الشهوة البطن والفرج زالت عنه كدورات حب الدنيا فاذا انضاف اليه
الصلوة استنار قلبه بانوار معرفة الله تعالى فيزول عنه حب المال والجاه ويكون جل همته تحصيل مرضات الله تعالى وقوله والتوسل
مجرور بالعطف على احد المذكورين وهما الانتظار والصوم اى استعينوا على حوايجكم باحد المذكورين وبالتوسل بالصلوة فانها
اذا انضاف الى الصبر باحد المعنيين استنار القلب على ابلغ وجه تصفو النفس عن كدورات حب المال والرياسة فيعرض عنهما
بل عما سوى المولى والخضوع بين يديه ففى الصبر والصلوة معالجة اى معالجة قوله وصرف المال فيهما اى فى الطهارة فى ستر العورة
فان صرف المال الى ما يزيل الحدث والخبث عن ثوبه والى ما يستر عورته عبادة مالية وما سواه اما قلبية او بدنية والعكوف والاحتباس
قوله عن الاطيبين وهما قضاء شهوتى البطن والفرج وقوله حتى تجابوا متعلق بقوله استعينوا على حوايجكم بما ذكر حتى تجابوا انتم
الى تحصيل حوايجكم والى جبر نقصان مصايبكم قوله اذا حزبه امر اى اصابه ونزل به هم وغم فزع الى الصلوة اى التجاء اليها
والمفزع الملجا قوله ويجوز ان يراد بهما الدعاء لما وصف الصلوة المستعان بها بكونها جامعة لانواع العبادات ظهر ان المراد بها
الصلوة الشرعية ثم ذكر انه يجوز ان يراد بها معناها اللغوى وهو الدعاء كما ذهب اليه قوم فتكون الاية على هذا التاويل
شبيهة بقوله تعالى اذا لقيتم فئة فاثبتوا واذكروا الله لان الثبات هو الصبر والذكر هو الدعاء اى استعينوا بالصبر على حل
المعنيين وبالالتجاء الى الدعاء والابتهال الى الله تعالى فى كسر النفس وتليينها وتصفيتها عن الكدورات وتنوير القلب بانوار معرفة الله
تعالى ومحبته ليسهل لها التجافى عن الدنيا ولذاتها والانقياد لامر الله تعالى وحكمه قوله وانها اى الاستعانة او الصلوة يعنى
ان ضمير انها فيه ثلاثة اوجه الاول ان يرجع الى الاستعانة التى يدل عليها قوله تعالى واستعينوا والثانى ان يرجع الى الصلوة
والثالث ان يرجع الى جميع الامور التى امر بها بنو اسرائيل ونهوا عنها من قوله اذكروا نعمتى الى قوله واستعينوا قوله لعظم شانها
ولهذا عظم النبى صلى الله عليه وسلم امرها وكان اخر ما اوصى به عند وفاته الصلوة وما ملكت ايمانكم وجعل يقولها وما
يقبض عنها لسانه قوله واستجماعها ضروبا من الصبر من حيث اشتمالها على الصبر على ضروب الطاعات القلبية والبدنية
والمالية كما مر فان ما فيها من بذل المال لتحصيل الطهور وما يستر عورته جار مجرى الزكوة وما فيها من القيام بموضع المناجات
مجرى الاعتكاف والتوجه فيها الى الكعبة يجرى مجرى الحج وذكر الله ورسوله يجرى مجرى اظهار الشهادتين للايمان والمجاهدة
فى مدافعة الشيطان جارية مجرى الجهاد والامساك عن الاطيبين جار مجرى الصوم وفيها ما ليس فى شىء من العبادات الاخر
من وجوب القراءة واظهار الخشوع والخضوع والركوع والسجود وغير ذلك فاستجماعها الصبر على هذه الامور خصت بارجاع
الضمير اليها فقط ولم يقل وانهما الاخبتات التطامن وهو التسفل الحسى والتذلل يقال طامن ظهره اى اماله وسفل والخضوع
لين وانقياد معنوى وفى التيسير الخضوع فى اللغة التذلل عن خشية وخشع ببصره اذا غضه وعن الراغب ان الخشوع ضراعة
واكثر ما يستعمل فيما يوجد فى الجوارح والضراعة اكثر ما يستعمل فيما يوجد فى القلب وقيل الخاشع من حصل فى نفسه هيبة
ظهر عنها فى جوارحه سكون وتواضع لله ولم يفرق الجوهرى بين الخشوع والخضوع والاخبات حيث فسر كل واحد منها فى بابه
بالاخر قوله ولكون الخشوع اخباتا وتطامنا والخضوع لينا وانقيادا قوله اى يتوقعون لقاء الله ونيل ما عنده اى من الكرامة
والثواب الجزيل لما كان لقاء الله والوصول اليه حقيقة ممتنعا حمل ملاقاة الرب اولا على ملاقاة ما عنده من الثواب وجعل

وجعل الظن بمعنى التوقع والطمع اذ لا قطع باللقاء بمعنى المذكور ولا بد على هذا التقدير من تقدير عامل ينصب قوله وانهم اليه راجعون ان المراد به رجوعهم الى المحشر بعد الموت والبعث وهو متيقن به عند الخاشعين وليس متوقع محض فلا وجه لجعله معمولا لقوله يظنون بمعنى يتوقعون بل يقدر مثل يعلمون او يتيقنون على طريق علفتها تبنا وماء باردا اى وسقيتها ماء وحملها ثانيا على ملاقاة موقف العرض والحساب وحمل الرجوع اليه تعالى على رجوعهم الى جزائه اياهم على اعمالهم فقوله يحشرون الى الله اى الى موقف حسابه فلذلك حمل الظن على اليقين حيث قال او يتيقنون فان ملاقاة المحشر والمجازاة امر متيقن به عند الخاشعين قوله وكان الظن لما شابه العلم الى اخره بيان لوجه استعمال الظن بمعنى اليقين مع ان الظن هو الاعتقاد الراجح الذى يقارنه تجويز النقيض بخلاف اليقين فانه اعتقاد جازم لا يحتمل الا انهما لما اشتركا فى ان كلا اعتقاد راجح صح ان يستعار احدهما للاخر بحسب اقتضاء المقام وفائدة الاستعارة الدلالة على انهم لا يؤمنون على ملاقاة موقف الحساب والرجوع الى جزائهم فى كل حال من حيث ان الظن فيه معنى التوقع قوله مستيقن الظن حال من ضمير المتكلم فى قوله فارسلته فيكون استيقانه ماضيا واقعا فى حال ارسال السهم ورميه الا انه عبر عنه بلفظ اسم الفاعل الذى بمعنى الحال على حكاية الحال الماضية وكان اضافته لفظية لكونها من اضافة اسم الفاعل الى معموله فلم يتعرف بالاضافة فجاز وقوعه حالا والشراسيف جمع شرسوف وهى اطراف الاضلاع التى تشرف على البطن وقوله جائف اى نافذ فى الجوف قوله وانما لم تثقل عليهم اى لم تثقل الامور المذكورة من الاستعانة بهما او الصلوة او جملة ما كلف به بنو اسرائيل على الخاشعين لا لقلة مشقتها وتعبها بالنسبة اليهم بل مشقة ما اتوا به من الطاعة اكثر مما اتى به غيرهم لكنهم مع ذلك لما توقعوا فى مقابلتها ما يستحقوا لاجلها مشاقها لم تثقل هى عليهم حيث فعلوها باتم رغبة ووفور نشاط قال الامام فان قيل ان كانت ثقيلة على هؤلاء سهلة على الخاشعين وجب ان يكون ثوابهم اكثر وثواب الخاشعين اقل وذلك قول قلنا ليس المراد ان الذى تلحقهم من التعب اكثر مما يلحق الخاشع وكيف يكون كذلك والخاشع يستعمل عند صلاته جوارحه وقلبه وسمعه وبصره ولا يغفل عن تدبر ما ياتى به من الذكر وعن التذلل والخضوع واذا تذكر الوعيد لم يخل من حسرة وغم واذا ذكر الوعد عليه فمثل ذلك واذا كان هذا فعل الخاشع فالثقل بفعل الصلوة اعظم وانما المراد بقوله وانها لثقيلة على من لم يخشع انه من حيث لا يعتقد فى فعلها ثوابا ولا فى تركها عقابا يصعب عليه فعلها لان الاشتغال بما لا فائدة فيه يثقل على الطبع واما الخاشع فلما اعتقد فى فعلها اعظم المنافع وفى تركها اعظم المضار لم يثقل عليه ذلك لما يعتقد فى فعلها من الفوز بالنعيم المقيم والخلاص من العذاب الاليم ومثاله اذا قيل للمريض كل هذا المر فان اعتقد ان له فيه شفاء سهل ذلك عليه وان لم يعتقد ذلك فيه صعب الامر عليه ومن اجل ان الامر الصعب الشديد يسهل على من اعتقد فيه نفعا عظيما قال صلى الله عليه وسلم حبب الى النساء والطيب وجعلت قرة عينى فى الصلوة فانه عليه الصلوة والسلام كان يعد غيرها من الاعمال الدنيا ويعد تعبا وكان يستريح فى الصلوة لما فيها من مناجاة الله تعالى وكان يكثرها حتى تورم قدماه وقرة العين برودتها وهذا كناية عن السرور والفرح قوله كرر للتاكيد وذلك لان الخطاب فى الموضعين متوجه الى الاولاد الموجودين فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم وان المراد بالنعمة المذكورة فيهما النعمة الشاملة لجميع البشر الا انها وصفت بقوله التى انعمت عليكم بناء على ان المقصود استمالة قلوبهم وحملهم على اداء شكر تلك والنعم الواصلة اليهم وتوبيخهم بنسيان نعم الله تعالى عليهم وتركهم شكرها وهذا المقصود يقتضى التعرض بوصولها اليهم مع قطع النظر عن حصولها لغيرهم فتكون الفائدة فى اعادة الامر بتذكرها التاكيد مع تخصيص ما هو اجل النعم الواصلة اليهم بالتذكير وهو نعمة التفضيل ابائهم فان فضيلة الاباء نعمة عظيمة فى حق الاولاد مع ان اباءهم لو لم ينجوا من الغرق ومن ظلم الفرعون بذبح الابناء لما وجدوا فى الدنيا فقوله اجل النعم خصوصا اشارة الى ان عطف قوله وانى فضلتكم على العالمين من قبيل عطف الخاص على العام تنبيها على شرف الخاص وقوله وربطه بالجر عطفا على قوله للتاكيد واراد بالوعيد الشديد بقوله واتقوا يوما الاية فان الوعيد به اشد من الوعيد المدلول عليه بقوله واياى فارهبون وبقوله واياى فاتقون قوله اى عالمى زمانهم اشارة الى جواب ما يقال كيف قال كيف فضلتكم على العالمين وقال فى هذه الامة كنتم خير امة اخرجت للناس وتوضيح الجواب انه جعل كل فرقة او كل نفس من الفرق والنفوس الكائنة فى زمانهم عالما ثم قال انى فضلتكم على غيركم ممن فى زمانكم من العالمين فان لفظ العالم قد يطلق على جميع ما اوجده الله تعالى من الفلك وما يحويه وتارة يطلق

على كل جنس من الموجودات واخرى يطلق على كل فرد من افراد الانسان كالعالم الاكبر من حيث اشتماله على مثال كل ما هو موجود فيه وقد يطلق على الفاضل الكامل من الرجال ويمكن ان يجاب بان قوله تعالى وانى فضلتكم على العالمين من قبيل عطف التفسير لما سبقه وهو نعمتى بناء على ان المراد بالنعمة المذكورة النعمة العامة لنوع البشر وان المراد بالفضيلة هى الفضيلة المختصة ببنى ادم المعينة بقوله ولقد كرمنا بنى ادم الا ان جعله من قبيل عطف الخاص على العام كما اختاره المصنف اولى اذ لا يبقى ح لا يبقى فائدة لتقييد النعمة بقوله التى انعمت عليكم وقوله مقسطين اى عادلين قال الامام قوله تعالى وانى فضلتكم على العالمين فيه سؤال وهو انه يلزم ان يكونوا افضل من محمد صلى الله عليه وسلم وذلك باطل بالاتفاق واجاب عنه بوجوه منها ان المراد فضلتكم على عالمى زمانكم وذلك لان الشخص الذى سيوجد بعد ذلك وهو الان ليس بموجود لم يكن ذلك الشخص من جملة العالمين حال عدمه لان شرط العالم ان يكون موجودا فلا يكون المعدوم من العالمين فلا يلزم من كون بنى اسرائيل افضل العالمين فى ذلك الوقت كونهم افضل من محمد صلى الله عليه وسلم فى ذلك الوقت لانه ليس بموجود فى ذلك الوقت وهذا هو الجواب ايضا عما يرد على قوله تعالى اذ جعل فيكم انبياء وجعلكم ملوكا واتيكم ما لم يؤت احدا من العالمين اذ المراد عالمى ذلك الزمان وانما كانوا افضل من غيرهم بما اعطوا من الملك والرياسة والكتب الالهية قوله واستدل به اى بقوله وانى فضلتكم على العالمين على تفضيل البشر على الملك من حيث ان الملك من عالمى زمان بنى اسرائيل والوجه فى ضعف هذا الاستدلال ما ذكره الامام فى وجوه الجواب عن لزوم كونهم افضل من محمد صلى الله عليه وسلم وهو ان قوله تعالى وانى فضلتكم على العالمين عام لكنه مطلق فى الفضل والمطلق يكفى فى صدقه صورة واحدة والاية تدل على ان بنى اسرائيل فضلوا على كل العالمين فى امر ما وهذا لا يقتضى ان يكونوا افضل من كل العالمين فى كل الامور بل لعلهم وان كانوا افضل من غيرهم فى امر واحد فغيرهم يكون افضل منهم فيما عدا ذلك الامر ثم قال وعند هذا يظهر انه لا يصح الاستدلال بقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين ان الانبياء افضل من الملائكة انتهى كلامه قوله اى ما فيه من الحساب والعذاب بمعنى ان يوما ليس ظرفا لقوله تعالى واتقوا لان التقوى لا يقع فى يوم القيمة وانما يقع فى هذا اليوم وليس مفعولا به على الحقيقة ايضا لان نفس اليوم لا يتقى وانما يتقى ما يحصل فى ذلك اليوم الحساب والعذاب فلا بد من تقدير مضاف اى حساب يوم او عذاب يوم نحو ذلك فلما حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه اعرب باعرابه فقوله يوما منصوب على انه مفعول به وقوله لا تجزى وما بعده من الجمل التى اولها لا تجزى كلها صفات ليوم مع كل جملة ضمير محذوف يعود على يوم تقديره لا تجزى نفس فيه ولا تقبل منها شفاعة فيه ولا يؤخذ منها عدل فيه ولا هم ينصرون فيه ولولا تقدير هذه الضمائر لا ضيف يوم الى تجزى كما فى قوله تعالى يوم لا ينطقون ويوم لا تملك نفس وهو كثير لكن اجمع القراء على تنوينه فلا بد من التقدير لما ذكر الله تعالى انه فضلهم بان جعلهم اولاد الانبياء كان مظنة ان يتوهموا انهم اذا اختاروا الحظوظ العاجلة والثمن القليل على الايمان واتباع الايات يخلصهم اباؤهم يوم القيمة فدفع الوهم المذكور بقوله واتقوا يوما الاية وقوله تعالى شيئا مفعول به على ان يكون تجزى بمعنى تقضى اى لا تقضى نفس عن غيرها شيئا اى حقا من الحقوق التى لزمها يقال اجزى عنه كذا اذا قضى عنه وفى حديث ابى بردة بن نيار تجزى عنك ولا تجزى عن احد بعدك اى تقضى عن اضحيتك وتنوب وبيانه ما روى البخارى فى صحيحه عن ابى بردة قال يا رسول الله انى نسكت بشاتى قبل الصلوة وعرفت ان اليوم يوم اكل وشرب واحببت ان تكون شاتى اول ما يذبح فى بيتى فذبحتها وتغديت بها قبل ان اتى الصلوة قال عليه الصلوة والسلام شاتك شاة لحم قال يا رسول الله فان عندنا عناقا هى احب من شاتين افتجزى عنى قال نعم ولا تجزى عن واحد بعدك والجذع ما اتى عليه اكثر السنة لا تمامها فان كان من الضأن يجوز ذبحه فى الاضحية وان كان من المعز لا يجوز وكان هذا لابن نيار من المعز قوله فيكون نصبه على المصدر تفريع على قوله او شيئا من الجزاء فان قوله تجزى لما كان متعديا احتمل ان يكون شيئا مفعولا به وان يكون مفعولا مطلقا واما تجزى من اجزا عنه بالهمزة بمعنى اغنى عنه كانه لازم فيكون قوله شيئا ليس الا مصدرا قوله للتعميم فان كل واحد من الكلمات الثلاث نكرات وقعت فى سياق النفى فيفيد العموم فى الجزاء والمجزى له والمجزى عنه والمعنى ان نفسا من الانفس لا تجزى شيئا من الاشياء عن نفس من الانفس حتى يحصل القنوط والياس لهم ولامثالهم وكذا الكلام فى تنكير شفاعة وعدل ومن لم يجوز حذف العائد المجرور بناء على ان حذفه يستلزم حذف جاره لامتناع ان يبقى الحرف الجار بعد حذف مجروره فيؤدى الى كثرة الحذف وهو خلاف الاصل فانه اتسع فى ذلك

العايد حيث حذف عنه الجار لانه ظرف ويجوز حذف كلمة في موضع الظرف تقول اتيك اليوم واتيك في اليوم وقال الشاعر
ويوما شهدناه سليما وعامرا اى شهدنا فيه ولما حذف الجار جعل الظرف مفعولا به كما في قوله ويوم شهدناه ثم حذف العايد
فالاصل لا تجزى فيه ثم لا تجزيه ثم لا تجزى في شرح الرضى ومذهب الكسائي في مثل هذا الحذف التدريج في الحذف وهو ان
يحذف حرف الجر اولا حتى يتصل الضمير بالفعل فيصير منصوبا فيصح حذفه لكونه فضلة ومذهب سيبويه والاخفش حذفهما
معا اذ ليس حذف حرف الجر قياسا في كل موضع وفي الحواشي السعدية ومما حذف فيه العايد المنصوب من الصفة قول الحارث ابن كلدة
من مقطوعة قالها وقد خرج الى الشام فكتب الى بني عمه مرارا فلم يجيبوه وهي الا ابلغ معاتبتي وقولي ٭ بني عمي فقد حسن العتاب
وسل هل كان لي ذنب اليهم ٭ هم منه فاعتبهم غضاب ٭ كتبت اليهم كتبا مرارا ٭ فلم يرجع الى لها جواب ٭ فما ادرى اغيرهم تناء
وطول العهد ام مال اصابوا ٭ فمن يك لا يدوم له وصال ٭ وفيه حين يغترب انقلاب ٭ فعهدى دائم لهم وودى ٭ على حال
اذا شهدوا وغابوا ٭ وانما قال ام مال اصابوا لان الغنى في اكثر يغير الاخوان انتهى كلامه فقوله ابلغ امر المكتوب الذى ارسله
الى بني عمه وقوله بني عمي مفعول ابلغ وكذا قوله وسل فانه ايضا امر لذلك المكتوب اصله اسئل وهم مبتدا وغضاب خبره و
ضمير منه راجع الى الذنب وقوله فاعتبهم منصوب ان بعد الفا في جواب الاستفهام وهمزته للسلب اى فان ازيل عتابهم
وضميرلها راجع الى قوله كتبا وتناء فاعل غير وهو تفاعل بمعنى تباعد من نأي اى بعد اصله تنائي وقوله ومن يك شرط
وجوابه فعهدى دائم وقوله وفيه انقلاب جملة اسمية معطوفة على قوله لا يدوم له وصال وضمير فيه راجع الى من ويغترب
بمعنى يبعد وموضع الاستشهاد قوله ام مال اصابوا فان الاصل اصابوه فحذف العايد المنصوب من الصفة فان جملة اصابوا
في محل الرفع على انها صفة مال كما ان جملة لا تجزى نفس عن نفس شيئا صفة لقوله يوما قال الامام ومعنى الاية ان يوم القيمة
لا تنوب نفس عن نفس ولا يتحمل غيرها شيئا مما اصابها وثبت في ذمتها من الحقوق بل يفر المرء فيه من امه وابيه وصاحبته
وبنيه ومعنى النيابة ان طاعة المطيع لا تقتضى عن المعاصي ما كان واجبا عليه وقد تقع هذه النيابة في الدنيا كالرجل يقضى
عن قريبه وصديقه دينه ويتحمل عنه فاما يوم القيمة فان قضاء الحقوق انما يقع في ما له من الحسنات روى عن ابي هريرة
رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحم الله عبدا كان عنده لاخيه مظلمة في عرض او مال او جاه واستحله قبل ان
يوخذ منه وليس ثم دينار ولا درهم فان كانت له حسنات اخذوا من حسناته وان لم تكن له حسنات حمل سيئاتهم قوله من النفس
الثانية العاصية فمعنى لا يقبل منها شفاعة ان النفس العاصية المطلوبة بجرمها ان جاءت بشفاعة شفيع لم يقبل منها قوله
او من الاولى على معنى ان نفسا من النفوس لو شفعت في حق النفس العاصية لا يقبل شفاعتها كما انها لا تؤدى عنها شيئا من الحقوق
الواجبة عليها وكلمة او تدل على جواز رجوع ضمير عنها الى كل واحدة من النفسين على السوا من غير رجحان احدهما على الاخر
لما مر في تفسير قوله تعالى اوكصيب من السماء ان او في الاصل للتساوى في الشك ثم اتسع فيها فاطلقت للتساوى في اى شئ
كان وقد رجح رجوعه الى النفس الثانية العاصية ليلايم قوله ولا هم ينصرون فان الضمير المجرم الذى عليه الحق على مقتضى
الظاهر ولان المقصود بسوق الاية نفي اندفاع العذاب عنهم بتوجيه من الوجوه التى يتخلص بها المرء المستحق للعذاب عنه في الدنيا
فان المجرم اذا اخذ في الدنيا لان يعذب بمقابلة ذنبه فاما ان يتوب عنه غيره في تحمل ما عليه واداته من قبل اويفدى عما
استحقه من العذاب بمال فيخلص منه ان يشفع له شفيع فيوهب له او ينصره ناصر فيخلصه من يد الاخذ قهرا والمناسب لهذا
المقصود ان يرجع ضمير منها في الجميع الى النفس الثانية المجرمة المامورة بالانتقاء من عذاب اليوم الموصوف وعلى تقدير رجوعه
الى النفس الاولى يكون مفهومه الصريح نفي من يدفع العذاب عنه وهو مقصود بالغرض من سوق الاية فمقتضى السوق رجوعه
الى الثانية وقوله وكانه اريد بالاية الى اخره مبنى على ان يكون ضمير منها في الموضعين للنفس الاولى لانه صرح بان المراد نفي
ان يكون احد دافعا للعذاب عن احد بشفاعته او باعطائه الفدية لا نفي ان يكون المجرم مدفوعا عنه العذاب بان جاء بالشفيع
او باعطاء الفدية وكون المراد ما ذكره انما يكون اذا كان الضمير للنفس الاولى وما ذكر في سبب نزول الاية يدل على ان المراد ما
ذكره من ان احدا لا يدفع العذاب عن احد بوجه من الوجوه الممكنة لدفعه ذكر في الوسيط ان المفسرين قالوا نزلت هذه الاية
في اليهود وذلك انهم كانوا يقولون يشفع لنا اباؤنا الانبياء فايأسهم الله تعالى عن ذلك والمصنف اشار الى رجحان الاحتمال

من وجه

من وجه بتقديمه في الذكر والى رجحان الثاني من وجه اخر بقوله وكانه الى اخره والى تساويهما في جواز حمل الاية على كل واحد
منهما من حيث اتحادهما في المال وهو افادة الاقناط الكلى والياس التام بايراد كلمة او الموضوعة للتسوية والضمير المنصوب
في قوله فانه والمرفوع المستتر في ان يكون راجعان الى مصدر ان يدفع العذاب وقوله ان يشفع له على بناء الفاعل والضمير
المستتر فيه راجع الى الاحد الاول الثاني وكذا الضمير المستتر في قوله ان يجزى عنه وان يعطى وفي الوسيط معنى الشفاعة كلام
لمن هو فوقه في حاجة يسالها الغير وهي من الشفع الذى هو خلاف الوتر وذلك ان سؤال الشفيع يصير شفعا لسؤال المشفوع
له قدم في هذه الاية قبول الشفاعة على اخذ الفدية وعكس فيما سياتى في هذه السورة قبل جزء سيقول السفهاء بحيث قال
واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا هم ينصرون بناء على ان عادة العرب تختلف
في دفع المكاره فمنهم من يقدم الشفاعة على الفداء لكون بذل العرض اهون عليه من بذل المال لاجل ان المال احب اليه من علو النفس
ومنهم من يقدم الفداء على الشفاعة لاجل كون نفسه ابيا عن التذلل والامتنان فسلك في الاية الاولى طريقة اولئك وفي الاية
الاخرى طريقة الاخرين قيل انه مبنى على ان ضمير منها في هذه الاية راجع الى النفس الاولى وفي الاية الاتية الى الثانية فكانه بين ههنا
ان النفس الشافعة الجازية عن غيرها لا تقبل منها شفاعتها ولا يوخذ منها عدل عنها لان الشافع يقدم الشفاعة على بذل
العدل فقدم الشفاعة لذلك وبين في الاية الاتية ان النفس المطلوبة بجرمها لا يقبل منها عدل ولا تنفعها شافع فيها وقدم
بذل العدل للحاجة الى الشفاعة عند رده ولذلك قال ههنا لا يقبل منها شفاعة لان الشفاعة انما تقبل من الشافع وانما تنفع المشفوع
له قوله والعدل الفدية اى لا يوخذ من الكافر فدية ينجو بها من النار ولا يجد ذلك ليفتدى به قال تعالى ولو ان للذين ظلموا ما في
الارض جميعا ومثله معه لافتدوا به من سوء العذاب يوم القيمة وقال ليفتدوا به من عذاب يوم القيمة ما تقبل منهم قوله وقيل البدل
قال الامام ابو الليث ويقال لو جاءت بعدل نفسها رجلا مكانها لا يقبل منها وفي التيسير روى انه يعطى كل مؤمن يهوديا او
نصرانيا فيقال له هذا فداؤك من النار وفيه ايضا العدل بالفتح مثل الشئ من خلاف جنسه وبالكسر مثله من جنسه وقيل العدل
بالفتح المساوى للشئ قيمة وقدره وان لم يكن من جنسه وبالكسر المساوى له في جنسه وجرمه قوله والضمير لما دلت عليه النفس الثانية
الى اخره يعنى ان ضمير ولا هم يرجع الى النفس المنكرة من حيث كونها لعمومها بالوقوع في سياق النفى في معنى الكثرة لان النكرة الواقعة
في سياق النفى والنهى والاستفهام اذا لم تكن مع من ظاهرة او مقدرة ليست نصا في الاستغراق حتى تكون في معنى الجماعة بل هي ظاهرة
في الاستغراق ويحتمل عدم الاستغراق احتمالا مرجوحا بل يرجع الى ما يدل هي عليه من النفوس الكثيرة المدلول عليها بالنفس المنكرة
الواردة في سياق النفى حتى كان تلك النفوس قد تقدم ذكرها معنى بدلالة لفظ اخر بخلاف مثل قوله تعالى فما منكم من احد عنه حاجزين
فان الضمير فيه راجع الى لفظ احد لانه في معنى الجماعة من حيث كونه مع من ظاهرة قوله وتذكيره الى اخره جواب عما يقال لما عاد الضمير
الى النفوس كان المناسب ان يقال هن بالتانيث لا هم بالتذكير يعنى انه مبنى على تاويل النفوس بالعباد والاناسى قوله والنصر اخص
من المعونة لاختصاصه بدفع الضر والشدايد بخلاف المعونة فانه قد تكون على الصنايع والاعمال فمن اخل بحق الغير فتوجه عليه
بسبب ذلك شدايد وعقوبات فانما ينجو عنها باحد اربعة امور بان يذب عنه اصدقاؤه وعشيرته بما في نفوسهم من الحمية كما ان
الوالد عن ولده اما بان يقضوا ما عليه من نفس الحق ويودوه الى صاحب الحق وبان يلاينوه ويلاطفوه بوجوه الضراعة وصنوف
المسئلة والشفاعة او بان يعطوا فداه وعدله فينقذوه من الاسر والحبس فان لم ينفع شئ من هذه الثلاثة تمسكوا بنصر الاخوان
والاعوان وتخليصهم اياه بالقوة والغلبة فذكر الله تعالى في هذه الاية هذه الامور الاربعة على هذا الترتيب واخبر ان شيئا منها
لا يخلصه عما توجه عليه من الشدايد قطعا لرجائهم واذها بالطمعهم وهذه الامور انما تتحقق من جهة من جانب من عليه الحق
وقد يتخلص المجرم بعفو من له الحق وتجاوزه عما عليه واعتاقه مجانا وقد اخبر الله تعالى في اية اخرى انه لا يغفر ان يشرك به فاقطع
الكفار اقنطا كليا قوله وقد تمسكت المعتزلة بهذه الاية على نفي الشفاعة لاهل الكباير ووجه التمسك بها ان شفاعة في قوله ولا يقبل
منها شفاعة نكرة في سياق النفى فتعم جميع انواع الشفاعة وان رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كان شفيعا لاحد من العصاة لكان
ناصرا له وذلك خلاف ما يفهم من قوله ولا هم ينصرون وخص المصنف اهل الكباير بالذكر لان الشفاعة المتنازع فيها بين اهل السنة
والمعتزلة انما هي الشفاعة لاهل الكباير حتى لا يدخلوا النار وفي حق من دخلها منهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة قال الامام

اجتمعت الامة على ان محمدا صلى الله عليه وسلم شفاعة فى الاخرة ثم اختلفوا بعد هذا فى ان شفاعته عليه الصلوة والسلام لمن تكون
اتكون للمؤمنين المستحقين للثواب ام تكون لاهل الكباير المستحقين للعقاب فذهبت المعتزلة الى انها للمستحقين للثواب وتاثير الشفاعة
فى ان تحصل زيادة من المنافع على قدر ما استحقوه وقال اصحابنا تاثيرها فى اسقاط العقاب من المستحقين للعقاب اما بان يشفع
لهم فى عرصة القيمة حتى لا يدخلوا النار وان دخلوا النار فيشفع لهم حتى يخرجوا منها ويدخلوا الجنة واتفقوا على انها ليست للكفار
لا يقال هذه الاية لا تصلح حجة للمعتزلة فى نفى الشفاعة لاهل الكباير من المسلمين لانها نزلت فى اليهود الذين يزعمون ان اباهم الانبياء من ابرهيم
واسحق ويعقوب عليهم السلام يشفعون لهم فاويسوا عما زعموه بهذه الاية انا نقول العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب فان الاية
وان نزلت فى بنى اسرائيل الا انها فى المعنى مخاطبة للكل لان الوصف الذى ذكر فيها وصف اليوم وذلك يعم كل من يحضر فى ذلك اليوم
ولا يقال من طرف اهل السنة ايضا الاية ان ظاهر الاية وان اقتضى نفى الشفاعة مطلقا الا انا اجمعنا على تطرق التخصيص عليه فى حق
زيادة الثواب لاهل الطاعة فنحن ايضا نخصصه فى حق المسلم صاحب الكبيرة بالدلايل الدالة على قبول الشفاعة فى حقه لانا نقول لا نسلم
ان الشفاعة المحكوم عليها بانها لا تقبل تعم الشفاعة فى زيادة المنافع حتى يقال انها قد تطرق اليها التخصيص مرة بالاجماع فيجوز
ان يخصص مرة بغيره مما يكون فى زيادة المنافع فى حق المسلم صاحب الكبيرة وانما قلنا ان الشفاعة المحكوم عليها بانها لا تقبل لا تتناول
الشفاعة فى زيادة المنافع بناء على انه تعالى حذر من ذلك اليوم بانه لا تنفع فيه شفاعة ولا يحصل التحذير بنفيها ولها الشفاعة فى
زيادة المنافع لان عدم حصول زيادة النفع ليس فيه ضرر عظيم حتى يحذر بان يقال ذلك اليوم لا يقبل فيه الشفاعة فى زيادة
منافع المستحق للثواب فانه تعالى لو قال اتقوا يوما لا ازيد فيه منافع المستحقين للثواب بشفاعة لم يحصل بذلك زجر عن
المعاصى وقال اتقوا يوما لا اسقط فيه عقاب المستحق للعقاب بشفاعة شفيع كان ذلك زجرا عن المعاصى فثبت ان المقصود
من الاية نفى الشفاعة فى اسقاط العقاب لا نفى تاثيرها فى زيادة المنافع ونحن نقول هب ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب الا ان تخصيص مثل هذا العام بذلك السبب المخصوص يكفى فيه ادنى دليل واذا كان الدلايل الدالة على وجود الشفاعة
وجب المصير الى تخصيصها هذا نبذ من كلام الامام فى هذا المقام ومن الايات الواردة فى الشفاعة قوله تعالى فى سورة مريم
يوم نحشر المتقين الى الرحمن وفدا ونسوق المجرمين الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة الا من اتخذ عند الرحمن عهدا فانه لا يخلوا
اما ان يكون المقصود منها ان المجرمين الذين يساقون الى جهنم وردا لا يملكون الشفاعة لغيرهم او انهم لا يملكون شفاعة غيرهم
لهم ولا وجه لحملها على المعنى الاول لان حملها عليه يستلزم جعلها من قبيل ايضاح الواضح واعلام الجلى المستغنى عن البيان
لان كل احد يعلم انهم لا يملكون الشفاعة لغيرهم فتعين حملها على المعنى الثانى واذا ثبت ذلك فنقول الاية تدل على حصول الشفاعة
لاهل الكباير لانه تعالى قال عقيبه الا من اتخذ عند الرحمن عهدا والتقدير ان المجرمين لا يستحقون ان يشفع لهم غيرهم الا اذا كانوا
قد اتخذوا عند الرحمن عهدا وكل من اتخذ عند الرحمن عهدا وجب دخوله فيه وصاحب الكبيرة اتخذ عند الرحمن عهد التوحيد
والاسلام فوجب ان يكون داخلا تحته غاية ما فى الباب ان يقال واليهودى اتخذ عند الرحمن عهدا وهو الايمان بالله فوجب دخوله
تحته لكنا نقول ترك العمل به فى حقه لضرورة الاجماع فوجب ان يكون معمولا به فيما وراءه ومن تلك الايات قوله تعالى فى صفة الملائكة
ولا يشفعون الا لمن ارتضى وصاحب الكبيرة مرتضى عند الله تعالى بحسب ايمانه وتوحيده وان لم يكن مرتضى بحسب فسقه وعصيانه
وكل من صدق عليه انه مرتضى عند الله بحسب هذا الوصف صدق عليه انه مرتضى عند الله تعالى لان المقيد يصدق عليه المطلق
بالضرورة والمرتضى عند الله اهل لشفاعة الملائكة لان قوله الا لمن ارتضى استثناء من النفى فوجب ان يكون اثباتا واذا كان المرتضى
اهلا للشفاعة الملائكة وجب كونه اهلا لشفاعة الانبياء وشفاعة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم وعليهم ضرورة انه لا قائل
بالفرق ومن الاحاديث الواردة فيها قوله صلى الله عليه وسلم شفاعتى لاهل الكباير من امتى ومنها قوله عليه الصلوة والسلام لكل
نبى دعوة مستجابة فتعجل كل نبى دعوته وانى اختبات دعوتى شفاعتى الى يوم القيمة فهى نايلة ان شاء الله تعالى من مات من امتى لا يشرك
بالله شيئا رواه مسلم فى الصحيح ومنها الحديث الوارد فى اخراج عصاة المؤمنين من النار وهو حديث طويل جدا ومحصول ذلك
ان اهل المحشر يبلغهم من الغم والكرب ما لا يطيقونه فيستشفعون بالانبياء واحدا بعد واحد الى ربهم فلا يشفع احد منهم
لغلبة هول ذلك اليوم عليهم حتى يأتون خاتم الانبياء فيقولون اشفع لنا الى ربك الا ترى الى ما نحن فيه قال صلى الله عليه

وسلم

وسلم واستاذن على ربى فى داره فيؤذن لى فاذا رايت ربى وقعت ساجدا فيدعنى ما شاء الله تعالى ان يدعنى ثم قال ارفع راسك
يا محمد وسل تعطه واشفع تشفع فاحمد ربى بمحامد علمنيها ثم اشفع فيحد لى حدا فادخلهم الجنة ثم ارجع وافعل كما فعلت اولا
فيحد لى حدا اخر فادخلهم الجنة وافعل هكذا مرارا الى ان اقول يا ربى ما بقى فى النار الا من حبسه القران اى وجب عليه الخلود وهذه
الاخبار ونظائرها وان كان كل واحد منها مرويا بالاحاد الا انها كثيرة جدا وبينها قدر مشترك وهو خروج اهل العقاب
من النار بسبب الشفاعة فيصير هذا المعنى مرويا على سبيل التواتر فيكون حجة والاحاديث الدالة على انه عليه الصلوة والسلام
لا يشفع فى العصاة فانما تدل على انه عليه الصلوة والسلام لا يشفع البتة لاحد من اصحاب الكباير ولا نه يمنع من الشفاعة فى جميع
المواضع قوله تفصيل لما اجمله فى قوله اذكروا نعمتى فان تفصيل اقسام تلك النعم ابلغ فى التذكير وادخل فى التوبيخ على الكفران بها
فكانه قال اذكروا نعمتى واذكروا اذ نجيناكم واذ فرقنا بكم البحر واذ واعدنا موسى الى اخرها وجعله معطوفا على قوله نعمتى يدل ان
اذ هنا منصوب المحل على انه مفعول به لقوله اذكروا كالمعطوف وهو مخالف لما اختاره المص من ان كلمة اذ واذا لازمة الظرفية
ومحلها النصب ابدا بالظرفية كما ذهب اليه الجمهور وذهب بعض العلماء الى انه لا يلزم ظرفية بل يجوز وقوعه مبتدا نحو اذا يتيك اذا تى
زيد اليك اى وقت اتيانى اليك وقت اتيان زيد اليك ويجوز وقوعه مفعولا به كقوله عليه الصلوة والسلام لعايشة رض انى
لاعلم اذا كنت عنى راضية واذا كنت على غضبى فان اذا ههنا منصوب المحل على انه مفعول به لاعلم وقد يقع اذ مجرور المحل بالاضافة
اليه نحو يومئذ وبعد اذ نجانا الله ولم يلتفت المص الى بعض هذا البعض بل جعلهما لازمه الظرفية واول المواضع التى يظن كونهما
فيها غير ظرف بحمل الكلام على التقدير فتقدير الحديث لاعلم غضبك على ورضاك عنى اذا كنت الى اخره وقوله تعالى واذكر اخا عاد
اذ انذر قومه بالاحقاف وقوله واذكر عبدنا ايوب اذ نادى ربه فى تاويل اذكر الحادث وقت انذار قومه ووقت ندائه ربه
فحذف الحادث واقيم الظرف مقامه فعلى هذا ينبغى ان يكون قوله تعالى واذ نجيناكم كانه قيل اذكروا نعمتى واذكروا الحادث اذ نجيناكم
والتنجية التخليص من مكروه وشدة ومثله الانجاء لكن الانجاء التخليص قبل الوقوع فى المهلكة والتنجية التخليص بعد الوقوع فيها
فلهذا قال تعالى واذ فرقنا بكم البحر فانجيناكم لانه تخليص قبل الوقوع وقال هنا نجيناكم لانه بعد الوقوع وهذا الفرق ضعيف لانه
تعالى قال لنجينا نوحا والذين امنوا معه ولم يكن ذلك بعد الوقوع والصحيح انهما سيان والنجوة المكان العالى لان من صار اليها
تخليص ونجا قوله وخص بالاضافة الى اولى الخطر اى الى اولى القدر والمنزلة فان خطر الرجل قدره ومنزلته يعنى ان الال اخص
من الاهل من حيث لا يضاف الى البلاد والحرف والازمنة ونحو ذلك فلا يقال ال مكة وال مصر وال البيت وال الاسلام وال التجارة
والحرفة والاهل يضاف الى جميع ذلك ولا يضاف من العقلاء الى من له خطر فى امر الدين والدنيا كال النبى او فى امر الدنيا فقط كال
فرعون وفى الراغب قيل الذين يختصصون من النبى صلى الله عليه وسلم ضربان ضرب يتخصص منه بالعلم المتقن والعمل المحكم
فيقال لهم ال النبى صلى الله عليه وسلم وضرب يتخصصون منه بالعمل على سبيل التقليل دون العلم ويقال لهم امة فكل ال النبى امته
وليس كل امته اله وقيل لجعفر ابن محمد ان ناسا يقولون المسلمون كلهم ال النبى فقال كذبوا وصدقوا قيل فما معنى كذبوا وصدقوا
قال كذبوا ان الناس على ما هم عليه من التقصير فى دينه هم ال محمد صلى الله عليه وسلم وصدقوا انهم اله اذا قاموا بشريطة شريعته
فمن ضيع الشريط فليس منه وان قرب نسبه ومن حافظ على شريطته فهو منه وان بعد نسبه والعمالقة قوم نسبوا الى عمليق
من اولاد نوح عليه السلام وهو عمليق بن لاوذ بن نوح عنه وسكان الشام سموا بالجبابرة وملوك مصر منهم بالفراعنة
فليس المراد بالعمالقة ههنا جميع من نسب الى عمليق بل الذين كانوا عصوا منهم وفرعون مجرور بالاضافة لكنه فتح فى موضع
الجر لانه غير منصرف للعجمة والتعريف واختلف فى انه علم شخص من ملوك مصر او علم جنس بان يكون موضوعا للحقيقة الذهنية
التى يعبر عنها بمن ملك العمالقة الكائنين فى مصر ويكون اطلاقه على فرد خارجى من افرادها كالذى ارسل اليه موسى عليه الصلوة
والسلام المسمى بمصعب ابن ريان ومثل بالوليد ابن مصعب وقيل ان اسمه قابوس لا لانه موضوع بازاء ذلك الفرد حقيقة بل
لكون تلك الحقيقة الذهنية مطابقة لكل فرد من افرادها الخارجية مطابقة الكلى العقلى لجزئياته واختاره المص حيث قال وفرعون
لقب لمن ملك العمالقة قال الامام اما فرعون فهو علم لمن ملك العمالقة كقيصر وهرقل لملك الروم وكسرى لملك الفرس وتبع لملك
اليمن وخاقان لملك الترك والقيل لملك حمير والنجاشى لملك الحبشة وبطليموس لملك اليونان ولم يكن من الفراعنة احد اشد

غلظة ولا اقسى قلبا من فرعون موسى مع كون العتو والغلظة حالة مطردة فيهم ولكون العتو امرا لازما لهم مطردا فيهم اشتق من
اسم فرعون قولهم تفرعن الرجل اذا عتى وطغى وتجبر قوله وكان فرعون موسى مصعب بن ريان يعنى ان اسمه مصعب قال الامام
اختلفوا فى اسمه فقيل اسمه مصعب ابن ريان وقيل اسمه وليد ابن مصعب وذكر وهب منبه ان اهل الكتابين قالوا ان اسم
فرعون قابوس وكان من القبط وفى معالم التنزيل وفرعون هو الوليد ابن مصعب بن ريان وكان من القبط لا من العمالقه
وعمر اكثر من اربعمائة سنة وهو قول المص وقيل ابنه وليد من بقايا قوم عاد ولما اختلف فى ان فرعون موسى هو فرعون يوسف
عليه السلام او غيره اشار المص الى ان المختار انه غيره بدليل تغاير اسمهما وتباعد ما بينهما من الزمان روى الامام عن وهب
انه قال ان فرعون يوسف هو فرعون موسى لقوله موسى ولقد جاءكم يوسف من قبل بالبينات ثم قال هذا غير صحيح اذ كان
بين دخول يوسف مصر وبين ان دخلها موسى عليه السلام اكثر من اربعمائة سنة ثم روى عن محمد ابن اسحق انه قال هو فرعون
يوسف كان اسمه الريان ابن الوليد ولو صح ان فرعون موسى قد عمر اكثر من اربعمائة سنة كما ذكر محى السنة فى معالم التنزيل
لامكن ان يكون فرعون يوسف هو فرعون موسى عليهما السلام والله اعلم بحقيقة الحال قوله تعالى يسومونكم سوء العذاب
هذه الجملة فى محل النصب على الحالية من ال اى حال كونهم سايمين ويجوز ان تكون مستانفة لمجرد الاخبار بذلك ويكون حكاية
حال ماضية قوله كم مفعول اول ليسومون وسوء العذاب مفعول ثان له لان سام يتعدى الى اثنين كاعطى ومعناه اولاه
كذا او الزمه اياه او كلفه اياه وفى الحواشى السعدية يبغونكم سوء العذاب اى يطلبونه لكم وفى الصحاح بغيت الشئ طلبته
وبغيتك الشئ اى طلبته لك وفى الاساس ابغنى ضالتى اى اطلبها لى وسمت المراة المعانقة او دنتها منها وعرضتها عليها وسمته
خسفا والاصل سام البايع السلعة اذا عرضها للبيع وذكر ثمنها وسامها المشترى واستامها طلبها وبما ذكرنا ظهر المقصود
من غير تكلف تضمين الحمل والتكليف انتهى كلامه اراد به التعريض على القطب حيث قال قوله كانه بمعنى يبغونكم سوء العذاب
او يطلبونكم لكن الطلب متعد الى مفعول واحد فلا بد من تضمين فعل اخر متعد الى مفعولين وهو التكليف ويطلبونكم مكلفين
اياكم سوء العذاب وكذلك الارادة لا تتعدى الا الى مفعول واحد فيتضمن معنى الحمل اى يريدونكم حاملين اياكم على سوء العذاب
قال الراغب والسوم اصله الذهاب فى ابتغاء الشئ فهو لفظ مفرد المعنى مركب من الذهاب والابتغاء واجرى مرة مجرى الذهاب
فقيل سام الابل فهى سايمة اذا ذهبت فى المرعى فلم يتعدى تارة اخرى اجرى مجرى الابتغاء فقيل سميت الابل فى المرعى وسميته
كذا كقولك بغيته كذا ومنه السوم فى البيع فعدى تعديته وهو قول المص واصل السوم الذهاب فى طلب الشئ قوله اقطعه واشنعه
يقال فظع بالضم الامر فظاعة فهو فظيع اى شديد شنيع جاوز المقدار فى الشدة والشناعة وساءه يسوءه
سوءا بالفتح وساءه نقيض سره واساء اليه نقيض احسن اليه والاسم السوء بالضم وهو ما يتناول كل ما يسوء الانسان
من افة ودا والسيء والسوئ نحو احسن والحسنى وزنا ونقيضه معنى ولما كان العذاب كله سيئا قبيحا فسر سوء العذاب
بما هو افظع منه جعل الله تعالى ما يسومون لهم من العذاب اقبح بالنسبة الى ما سواه من العذاب كانه ليس بقبيح بالنسبة
اليه قوله والجملة اى جملة يسومونكم الى اخره حال من ضمير المخاطب فى نجيناكم قوله لان فيها اى فى الجملة المذكورة قوله بيان
ليسومونكم اما بان تكون مستانفة لبيان كيفية سومهم لهم سوء العذاب كانه قيل كيف كان سومهم العذاب فقيل يذبحون
او بان تكون بدلا من الجملة التى قبلها كقوله متى تاتنا تلمم بنا فى ديارنا فان البدل فيه معنى البيان ايضا ولذلك ترك العاطف
هنا وعطف فى سورة ابرهيم حيث قيل واذ قال موسى لقومه اذكروا نعمة الله عليكم اذ انجيكم من ال فرعون يسومونكم سوء
العذاب ويذبحون ابناءكم ويستحيون نساءكم لانه لم يقصد بيذبحون ابناءكم بيان كيفية سومهم العذاب حتى يجب ترك العاطف
بل جعل قوله يسومونكم مفسرا بسائر طرق التعذيب والتكاليف الشاقة سوى الذبح وجعل شيا اخر سوى سوم العذاب
فلما كانا امرين متغايرين صح عطف احدهما على الاخر وفى التيسير قوله يذبحون ابناءكم يجوز ان يكون تفسيرا لقوله يسومونكم
اذ لا عاطف بينهما ويجوز ان يكون امرا اخر سواه فقد قال فى اية اخرى يسومونكم سوء العذاب ويذبحون ابناءكم بالواو وذلك
للمغايرة وحذف الواو هنا لحذفها من قولك اكرمتك وهبت لك ولبيتك والذبح قطع الحلقوم والاوداج واصله الشق
يقال ذبحت المسك اى شققت عنه والتشديد فيه للتكثير كما يقال فتحت الباب وفتحت الابواب وهذا يدل على ان المراد

بالتكثير تكثير المفعول وقال الراغب وتخصيص التذبيح دون الذبح تنبيها على كثرة ذلك منهم وهذا يدل على ان المراد كثرة الفعل
وتكرره لان كثرة الفعل انما تكون بكثرة المحل قوله ويستحيون يستفعلون من الحياة والمعنى يستبقونهن احياء ولا يقتلونهن
وقيل ان يفتشون حياء المراة اى فرجها ينظرون هل بها حمل ام لا والحياء الفرج وسمى به لانه يستحى من كشفه وقيل يحتمل ان يكون
من الحياء التى هى كيفية نفسانية اى يستحيون من قتل النساء لما لم يخافوا منهن ثم قيل المراد بالابناء المذبحين الرجال البالغون
دون الاطفال الصغار وعبر عنهم بالابناء اعتبارا بما كانوا عليه ولانه ذكرهم فى مقابلة النساء والنساء اسم للبالغات وكذا
المراد من الابناء هم الرجال البالغون قالوا انه كان يامر بقتل الرجال الذين يخاف منهم الخروج عليه والتجمع لافساد امره وهذا
القول اضعف لان لفظ الابناء يتبادر منه الاطفال وقد حمل فيه على الرجال ولان الاقدام على قتل جميع الرجال على كثرتهم و
احتياجهم الى استخدامهم فى الاعمال الشاقة غير معقول ولو كان كذلك لم يكن لالقاء موسى فى التابوت حال صغره معنى والاولى
ما ذهب اليه اكثر المفسرون وهو ان المراد بالابناء الاطفال الصغار دون الرجال الكبار فان لفظ الابناء ح يكون باقيا
على ظاهره وهو ايضا موافق لما ذكر فى سبب قتل الابناء وهو ما روى ان فرعون راى فى المنام نارا اقبلت من بيت المقدس
حتى اشتملت على بيوت مصر فاحرقت القبط وتركت بنى اسرائيل فدعا فرعون الكهنة والمنجمين وسالهم عن ذلك فقالوا يخرج
من بيت المقدس من يكون هلاك القبط على يده وقيل ان المنجمين اخبروا فرعون وعينوا له السنة فلهذا كان فرعون يقتل ابناءهم
فى تلك السنة بان عين رجالا وامرهم ان يطوفوا بيوت بنى اسرائيل كل يوم ويضبطوا احوال نسائهم الحبايل فمن وضعت منهم مولودا
ذكرا قتلوه ومن وضعت انثى تركوها حيا فهذا المذكور يقتضى ان يكون المراد بكل واحد من الابناء والنساء الاطفال الصغار
وفى التيسير النساء جمع المراة ولا واحد لها من لفظها وهى فى الاصل اسم للبالغات دون الصغاير وانما ذكرهنا النساء وان كانوا
يفعلون ذلك بالصغار اعتبارا بالمال فان البنات لما لم يقتلن بل وصلن الى حد النساء جاز اطلاق لفظ النساء عليهن من حيث
انهن يصرن نساء بعد البلوغ وهذا كقوله ولا يلدوا الا فاجرا كفارا وقوله اعصر خمرا بخلاف الابناء فانهم لما قتلوا حال الطفولية
لم يصيروا رجالا فلم يجز اطلاق اسم الرجال عليهم ثم قال فان قيل ان كان ذبح البنين من سوء العذاب فاستبقاء البنات لم جعل
من سوء العذاب مع انه سلامة ونعمة قلنا لانهم كانوا يستبقونهن للاسترقاق والاستخدام وتحميل المشاق الكبار ولان بقاء البنات
على الاباء ولا سيما بعد ذبح البنين فان بقاء النسوات بدون الذكران يوجب صيرورتهن مستفرشات الاعداء وذلك نهاية الذل
والهوان قوله محنة البلاء اسم ممدود من البلو وهو الاختبار والتجربة يقال بلاه يبلوه بلوا اذا جربه واختبره وبلاه الله بلاء وابلاه
ابلاء وابتلاه ابتلاء اى اختبره قال الراغب البلاء اصله من بلى الثوب يبلى بلى بكسر الباء وان فتحتها مددت ويقال بلوت فلانا بلوا
اى اخترته كانى اخلقته من كثرة اختبارى وسمى الغم بلاء من حيث انه يبلى الجسم وسمى التكليف بلاء لان التكاليف كلها مشاق
على الابدان من هذا الوجه لان التكاليف اختبارات ولهذا قال تعالى ولنبلونكم وقال ليبلوكم ونحو ذلك ولما كان اختبار الله تعالى
تارة بالمسار ليشكروا وتارة بالمضار ليصبروا صار المحنة والمنحة جميعا بلاء فالمحنة مقتضية للصبر والمنحة مقتضية للشكر وقد
تقرر ان القيام بحقوق الصبر ايسر من القيام بحقوق الشكر فصار المنحة اعظم البلائين وبهذا النظر قال امير المؤمنين على بن ابى طالب
كرم الله وجهه من وسع عليه فى دنياه ولم يعلم انه مكر به فهو مخدوع عن عقله ورب منحة تعقب محنة تفضى الى منحة ولهذا قيل رب
مغبوط بنعمة هى داؤه ومرحوم لسقم هى شفاؤه فاذا من النعمة ما هو نقمة ولكون البلاء متناولا للامرين قال تعالى وبلوناهم
بالحسنات والسيئات وقال ونبلوكم بالشر والخير فتنة والبلاء فى الاية يحتمل ان يراد به النعمة بحسب احتمال ان تكون الاشارة بقوله
وفى ذلكم بلاء اى مصدر نجيناكم وهو التنجية من ال فرعون التى هى نعمة مقتضية للشكر والى مصدر يسومون ويذبحون ويستحيون
وهو نقمة مقتضية للصبر فان حملته على النعمة والشدة كان المعنى وفى تنجيتكم من هذه المحن نعمة عظيمة وحمله على النعمة اولى نظرا الى
قوله من ربكم فان كلمة من لابتداء الغاية والتى صدرت من الرب تعالى بالذات هو النعمة واما النقمة فانما تصدر بالعرض وايضا
هو الاوفق بمقام تعداد النعمة وتذكيرها توبيخا لهم على كفرانهم بها ورجح المص حمله على النعمة كما يدل عليه انه قدم هذا الاحتمال بناء
على كونه انسب بما هو قريب منه اعنى قوله يسومونكم سوء العذاب يذبحون ويستحيون وعلى ان فى تعظيم المحنة تعظيم منحة الانجاء منها
وفى قوله من ربكم اشارة الى تعظيم تلك المحنة لصدورها من القادر العزيز القهار الذى لا مرد لحكمه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد

واشار الراغب الى ان النعمة والنقمة معا مرادان ههنا من باب استعمال المشترك فى معنييه على مذهب من يقول به ومنهم الشافعى رح
فانه قال لقوله تعالى وفى ذلكم بلآء من ربكم عظيم راجع الى الامرين احدهما المنحة التى هى النجاء من ال فرعون وثانيهما المحنة التى هى
ذبحهم الابناء واستحياؤهم النساء قوله اطلق عليهما اى اطلق لفظ البلاء الموضوع للاختبار على كل واحد من النعمة والمحنة على ما يتوسل
به اليه قوله ويجوز ان يشار بذلكم الى الجملة الى الجملة صنيع ال فرعون وانجاء الله تعالى بنى اسرائيل منهم وان يراد بالبلاء اصل معناه
الذى هو الامتحان الحاصل لكل واحد منهما وبمجموعهما كانه قيل وفى كل واحد منهما بلاء وامتحان من ربكم قوله بتسليطهم عليكم هذا
على تقدير ان يشار بذلكم الى صنيعهم ويراد بالبلاء المحنة وقوله او ببعث موسى وتوفيقه لتخليصكم هذا على تقدير ان يشار بذلكم على
الانجاء وان يراد بالبلاء النعمة وقوله او بهما اى بالتسليط والبعث معا وهذا على تقدير ان يشار بذلكم الى مجموع الصنيع والانجاء ويراد
بالبلاء الامتحان الحاصل بهما الشايع بينهما قوله وفى الاية تنبيه على ان ما يصيب اى كل واحد من عباد الله خيرا كان او شرا اختبارا
من الله هذا ظاهر على تقدير ان يكون الاشارة الى مجموع الصنيع والانجاء ويراد بالبلاء الامتحان الشايع بينهما فانه تعالى بنى اسرائيل
بان ما اصابكم من السوء الشر الذى هو صنيع ال فرعون بكم ومن الخير الذى هو انجاء الله تعالى اياكم منهم بلاء وامتحان من ربكم امتحن
به شكركم على نعمته وصبركم على محنته فهم منه ان ما يصيب كل احد من الخير والشر من قبيل الاختبار الالهى للاشتراك فى العلة واما ان
كانت الاشارة الى الصنيع فقط واريد بالبلاء المحنة او الى الانجاء فقط واريد بالبلاء النعمة فانفهام المعنى المذكور من الاية فيه خفاء
ولفظ المختبرين على صيغة اسم المفعول اى ليكون العبد الشاكر على المسار والصابر على المضار من خير الممتحنين لكونه جامعا
لراس مكارم الاخلاق ورئيسها وهو الشكر والصبر قوله بسلوككم فيه الى اخره قال الزمخشرى فان قلت ما معنى بكم قلت اوجه
ان يراد انهم كانوا يسلكونه ويتفرق الماء عند سلوكهم فكان فرق بهم كما يفرق بين الشيئين بما توسط بينهما فيكون الظرف لغوا
او الباء للاستعانة بناء على تشبيه ذواتهم بالالة كانه قيل فلقنا البحر بكم كما يفلق الاجرام بالسيوف ونحوها والوجه الثانى يكون
الظرف لغوا ايضا لكن بان يكون معنى الباء السببية الباعثة بمنزلة اللام كانه قيل فرقناه بسببكم ولاجل نجاتكم والوجه الثالث
ان يكون الباء للمصاحبة ويكون الظرف مستقرا منصوب المحل على الحالية بمعنى فرقنا ملتبسا بكم كما فى قول ابى الطيب كان خيولنا كانت
قديما ه تسقى فى قحوفهم الحليبا ه فمرت غير نافرة عليهم ه تدوس بنا الجماجم والتريبا ه اى تدوسها ونحن راكبوها وهى ملتبسة
بنا يصف خيله بانها الفت الحروب لا تنفر من القتلى وانها كرام كانت تسقى الحليب وهو من اللبن القريب العهد بالحلب والعرب
انما تسقى به الجياد خاصة والترائب جمع التريبة وهى عظام الصدر والقحوف جمع قحف بالكسر والسكون وهو العظم الذى
فوق الدماغ والجمجمة عظم الراس المشتمل على الدماغ يقال داس الشئ برجله يدوسه دوسا اذا وطيه ومشى عليه قوله على
بناء التكثير اى تكثير المفعول وفى الكشاف يقال فرق بين الشيئين وفرق بين الاشياء والاسباط جمع سبط وهو القبيلة والاسباط
فى بنى اسحق كالقبائل فى بنى اسمعيل وفى الحواشى القطبية السبط ولد المولد والاسباط من بنى اسرائيل كالقبائل من العرب وهو اولاد
اولاد يعقوب عليه السلام وقد خرج موسى عليه السلام قوله اراد به فرعون وقومه جواب عما يقال ظاهر الاية يدل على ان الاغراق
انما تعلق بال فرعون دون نفسه مع انه قد كان من المغرقين فاجاب عنه اولا بانه وان كان من المغرقين الا انه اقتصر على ذكر اله
وبيان اغراقهم لكون اغراقه معهم معلوما بطريق الاولوية لكونه اغنى من اله واطغى حتى بلغ فى طغيانه الى ان ادعى الالوهية و
الربوبية فكان اولى بالاغراق وثانيا بان الال ههنا بمعنى الشخص وفى الصحاح ال الرجل اهله وعياله واله ايضا اتباعه
والال ايضا الشخص فالمراد بال فرعون نفسه كما فى قوله تعالى مما ترك ال موسى وال هرون يعنى نفس موسى وهرون يقال غرق
فى الماء من باب علم اذا رسب فيه فهو غرق اذا كان لم يمت بعد فاذا مات فهو غريق وجمعه الغرقى كالمرضى والجرحى قوله وانتم تنظرون
ذلك اى الانجاء فتكون الجملة الاسمية حالا من مفعول انجيناكم والنظر ان كان نظر بصر يكون الى الالجاء مشاهدته والاحساس
وان كان نظر بصيرة وهو الذى تدرك به المعقولات ونظر البصر كالخادم لنظر البصيرة يكون معنى النظر الى الانجاء ادراك ما فيه
من اللطف العظيم واعتبارهم بذلك بكمال قدرة الله تعالى وعنايته قوله اى غرقهم واطباق البحر عليهم مبنى على ان تكون الجملة حالا من
ال فرعون والعامل فيها اغرقنا فانهم لما خرجوا من البحر راوا انطباقه على فرعون وقومه قوله وانفلاق البحر عن طرق يابسة مذللة
كما روى ان بنى اسرائيل لما خرجوا مع موسى عليه السلام من مصر ليلا وساروا نحو البحر فادركهم فرعون حين اشرقت الشمس فلما تراء

الجمعان

الجمعان قال اصحاب موسى انا لمدركون فقال موسى عليه السلام كلا ان معى ربى سيهدين فاوحى الله اليه ان اضرب بعصاك البحر
فضربه فانفلق فكان كل فرق كالطود العظيم وظهر فيه اثنا عشر طريقا لكل سبط طريق وارتفع الماء بين كل طريقين كالجبل العظيم
فارسل الله الريح والشمس على قعر البحر حتى صار يبسا فخاضت بنوا اسرائيل البحر كل سبط فى طريق وعن جانبهم الماء كالجبل الضخم
ولا يرى بعضهم بعضا فخافوا وقال كل سبط قد هلك اصحابنا واغرقوا فقال موسى سيروا فانهم على طريق مثل طريقكم قالوا لا
نرضى حتى نراهم فقال موسى عليه السلام اللهم اعنى على اخلاقهم السيئة فاوحى الله تعالى اليه ان قل هكذا بعصاك هكذا وهكذا
يمينا وشمالا فاشار فيها كوى ينظر بعضهم الى بعض ويسمع كلام بعضهم بعضا وهو قول المص وينظر بعضكم بعضا فساروا حتى
خرجوا من البحر سالمين فلما جاوز اخر قوم موسى وصل فرعون مع قومه الى البحر فراه منفلقا فدخلوه جميعا فامر الله تعالى البحر
ان يأخذهم فالتطم عليهم واغرقهم اجمعين وروى ان قوم موسى سالوه ان يريهم الله تعالى حالهم فسال موسى ربه ان يريهم
اياهم فلفظهم البحر الف الف ومايتى الف نفس وفرعون معهم فنظروا اليه طافيا وان البحر لم يقبل واحدا منهم لشوم كفرهم فهو
قوله تعالى فاليوم ننجيك ببدنك لتكون لمن خلفك اية اى نخرجك من مضيق البحر الى سعة الفضاء ليراك الناس وتكون عبرة لهم
قوله روى انه تعالى امر موسى عليه السلام اى روى انه تعالى لما اراد غرق فرعون والقبط وبلغ بهم الحال فى معلوم الله انه لا يؤمن
منهم احد امر موسى عليه السلام بنى اسرائيل ان يستعيروا حلى القبط وذلك لغرضين احدهما ان يخرجوا خلفهم لاجل المال والثانى
ان تبقى اموالهم فى ايديهم ثم نزل جبريل عليه السلام بالعشى فقال لموسى اخرج قومك ليلا وهو المراد من قوله تعالى واوحينا
الى موسى ان اسر بعبادى وكانوا ستمائة الف نفس لانهم كانوا اثنى عشر سبطا وكان كل سبط خمسون الفا وقيل خرج موسى
فى ستمائة الف وعشرين الف مقاتل لا يعدون ابن العشرين لصغره ولا ابن الستين الكثيرة وكانوا يوم دخلوا مصر مع يعقوب
عليه السلام اثنين وسبعين انسانا ما بين رجل الى امراة وعن ابن مسعود رض كان اصحاب موسى ستمائة الف وسبعين
الفا وبالجملة ان موسى جمع قومه فساروا ليلا وموسى على ساقتهم وهرون على مقدمتهم فبلغ ذلك فرعون فجمع قومه وامرهم
ان لا يخرجوا فى طلب بنى اسرائيل حتى يصيح الديك قال الراوى فوالله ما صاح ليلته ذلك فلما اصبحوا خرج فرعون فى طلب بنى
اسرائيل وعلى مقدمته هامان فى الف الف وسبعمائة الف وقال قتادة اجتمع اليه الف الف ومايتى الف نفس كل واحد منهم
على فرس حصان فاتبعوهم مشرقين اى بعد طلوع الشمس فلما تراء الجمعان قال اصحاب موسى انا لمدركون فقال موسى كلا ان
معى ربى سيهدين الى اخر القصة وروى ان فرعون لما بلغ شاطئ البحر راى ابليس وانه نهاه عن الدخول فى البحر فهم بان لا يدخل
فجاء جبريل عليه السلام على حجرة فتقدم فرعون ودخل البحر فلما دخل فرعون البحر صاح ميكائيل عليه السلام فقال الحقوا
اخركم باولكم فلما دخلوا البحر باسرهم امر الله تعالى الماء حتى نزل عليهم قال الامام ان فرعون لما شاهد فلق البحر وكان عاقلا
فلا بد وان يعلم ان ذلك ما كان من فعله بل لا بد من قادر عالم مخالف لسائر القادرين فكيف بقى على الكفر مع ذلك ثم قال
فان قلت فى الجواب انه كان عارفا بربه الا انه كان كافرا على سبيل العناد والجحود قلت فاذا عرف ذلك بقلبه فكيف استجاز
ان يربط نفسه فى المهلكة ودخول البحر مع انه كان فى تلك الساعة كالمضطر الى العلم بوجود الصانع وتقدير وتصديق موسى
عليه السلام ثم قال والجواب ما اشتهر من ان حب الشئ يعمى ويصم وحب الجاه والتكبر حمله على اقتحام تلك المهلكة وروى ان
فرعون لما وصل الى البحر فراه منفلقا قال لقومه هذا الواقعة انظروا الى البحر انفلق من هيبتى حتى ادرك عبيدى الذين هربوا
ادخلوا البحر قوله واعلم ان هذه الواقعة من اعظم ما انعم الله تعالى به على بنى اسرائيل من حيث انهم لما وقعوا فى اشد الضيق
الذى هو ان يكون وراءهم فرعون وجنوده وقدامهم البحر فان توقفوا ادركهم العدو واهلكهم باشد العذاب وان ساروا
غرقوا فلا خوف اعظم من ذلك ثم انه تعالى نجاه فى مثل ذلك المضيق ولم يقتصر عليه بل اهلك عدوهم بالكلية بمحضرهم كما
قال تعالى وانتم تنظرون فانه تعالى لو اقتصر على انهم نجا ولم يهلك عدوهم لكان الخوف باقيا بناء على احتمال ان يجمعوا كرة
اخرى واحتالوا بحيلة ظفروا بها عليهم واهلكوهم فلما اغرقهم الله تعالى فقد انحسم مادة الخوف بالكلية واى نعمة تكون
اعظم من هذا واى فرح وسرور يكون اشد منه ومع ذلك فقد اورثهم ارضهم وديارهم واموالهم بجميع انواعها واصنافها
وهذه كلها نعم دنياوية وتلك الواقعة مشتملة على نعم متعلقة بالدين ايضا فانهم لما شاهدوا تلك المعجزة الباهرة زالت من

قلوبهم الشكوك والشبهات من حيث ان دلالة مثل هذه المعجزة على وجود الصانع الحكيم وعلى صدق موسى عليه السلام يقرب
من العلم الضروري فكانه تعالى دفع عنهم مونة النظر الدقيق والاستدلال الشاق فهو من اشد الدواعي الى ثبات بني اسرائيل
على تصديق موسى عليه السلام والانقياد له ومن اقوى الدواعي لفرعون وقومه الى العلم بوجود الصانع الحكيم وتصديق موسى
والتبري مما كانوا عليه من الكفر والعناد والاذعان بان الامور كلها بيد الله من حيث انه لا عز في الدنيا اكمل مما كان لفرعون
ولا شدة اشد مما كانت لبني اسرائيل ثم ان الله تعالى في لحظة واحدة جعل العزيز ذليلا والذليل عزيزا وذلك يوجب انقطاع
القلب من علايق الدنيا والاقبال بالكلية على خدمة المولى والتوكل عليه في كل الامور وكل من هذه من النعم المتعلقة بالدين
قوله ثم انهم اتخذوا العجل الى اخره يعني ان قوم موسى عليه السلام مع انهم خصوا بهذه المعجزات الظاهرة والبراهين الواضحة
الداعية الى حسن الاتباع لموسى عليه السلام وكمال الانقياد له فقد خالفوه في اموره حتى قالوا يا موسى اجعل لنا الها كما لهم
الهة واما امة محمد صلى الله عليه وسلم فمع ان معجزتهم هي القران الذي لا يعرف كونه معجزا الا بالانظار الدقيقة والتاملات
الانيقة انقادوا لنبيهم صلى الله عليه وسلم وما خالفوه في امر البتة وهذا يدل ان هذه الامة افضل من امة موسى عليه السلام
فان عامة بني اسرائيل لبعدهم عن الفطنة والذكاء واختصاصهم بالبلادة والعمه احتاجوا في التنبيه للحق الى معاينة الايات العظام
كفلق البحر ورفع الطور واحياء الموتى حتى ان بعضهم لم يتنبه بها وفعلوا ما فعلوا واما العرب فحالهم خلاف ذلك لانهم كانوا
اصحاب الفطنة وذكاء وادراك بعقل سليم وطبع مستقيم فلاجرم اقتصر الله تعالى معهم على الايات الدقيقة والمعجزات اللطيفة
التي لا يدل على صدق مدعي النبوة الا بانظار دقيقة بخلاف معجزات موسى عليه السلام فانها في الدلالة على صدقه كالامور
الضرورية قوله عن امة محمد صلى الله عليه وسلم متعلق بقوله بمعزل وقوله واخباره عنها مبتدا ومن جملة معجزاته خبره وضمير
عنها راجع الى هذه الواقعة والوجه في كون الاخبار المذكور معجزة انه عليه السلام وقد علم انه كان اميا لم يقرا ولم يكتب ولم يخالط
اهل الكتاب ومع ذلك قد اورد على اهل الكتاب من اخبارهم المفصلة ما لا يعلم الا من طالع الكتب السماوية او من المخالطة باهلها
فعلموا بذلك انه عليه السلام انما اخبر بها عن الوحي وانه صادق في دعوى النبوة فصار ذلك حجة له عليه السلام على اليهود و
حجة لنا في تصديقه قوله تعالى واذ واعدنا موسى اربعين ليلة اي واذكر الحادث اذ وعدنا وهي النعمة الثالثة من النعم
المفصلة المعطوفة على قوله نعمتي في قوله اذكروا نعمتي وموسى هو موسى بن عمران بن يصهر بن قاهث بن لاوي بن يعقوب
ابن اسحاق بن ابرهيم عليهم السلام وقيل ان موسى اسم مركب من كلمتين بالعبرانية وهما مو وشا بالشين المعجمة فمو هو الماء
بلسانهم وشا هو الشجر فعربته العرب فقالوا موسى وقالوا انما سمي به لان امه جعلته في التابوت حين خافت عليه من فرعون
والقته في البحر فدفعته امواج البحر حتى ادخلته بين اشجار عند بيت فرعون فخرجت جواري اسية امراة فرعون يغتسلن
فوجدن التابوت فاخذنه فسمي عليه السلام باسم المكان الذي اصيب فيه وهو الماء والشجر وواعد يتعدى الى مفعولين فموسى
مفعوله الاول واربعين مفعوله الثاني فان قلت هو ظرف الزمان ان يكون انتصابه على الظرفية فكيف انتصابه ههنا على انه مفعول
به قلت لا يجوز انتصابه على الظرفية ههنا لفساد المعنى اذ ليس المعنى انه تعالى وعده في اربعين ليلة فلابد من كونه مفعولا به
بتقدير المضاف واعدناه انقضاء اربعين ليلة كما في قولهم اليوم اربعين ليلة منذ خرج فلان اي تمام الاربعين خذف المضاف
واقيم المضاف اليه مقامه كما في قوله تعالى واسال القرية التي قال المفسرون ان الله تعالى لما انجى موسى وبني اسرائيل واغرق فرعون
وامن بنو اسرائيل من عدوهم ودخلوا مصر لم يكن لهم كتاب ولا شريعة ممهدة فوعد الله تعالى موسى عليه السلام ان يوتيه الكتاب
فيه بيان ما ياتون وما يذرون وامره ان يصوم ثلثين يوما فصامه وصالا ولم يطعم شيئا فتغيرت رائحة فمه فعمد الى لحاء
شجرة فمضغها فاوحى الله تعالى اليه اما علمت ان خلوف فم الصايم اطيب عندي من ريح المسك وامره ان يصل بها عشرا فتم ميقات
ربه اربعين ليلة كذا في الوسيط فعلى هذه الرواية تكون المواعدة في اول الامر على انقضاء ثلاثين يوما ثم كانت اخرا على انقضاء
اربعين يوما فقوله تعالى ههنا اربعين ليلة مبني على ما تقرر عليه الامر اخرا قال الامام قوله تعالى ههنا واعدنا موسى اربعين ليلة
يفيد ان المواعدة كانت من اول الامر على الاربعين وقوله في الاعراف وواعدنا موسى ثلثين ليلة واتممناها بعشر يفيد ان المواعدة
كانت في اول الامر على الثلاثين فكيف التوفيق بينهما اجاب الحسن البصري فقال ليس المراد ان وعده كان من اول على الاربعين بل المراد ان وعده

كان ثلاثين

كان ثلثين ليلة ثم بعد ذلك وعده بعشرة لكنه وعده اربعين ليلة جميعا وهو كقوله تعالى ثلثة ايام في الحج وسبعة اذا
رجعتم تلك عشرة كاملة قوله وعبر عنها اي عن المدة المضروبة لاعطاء التورية بالليالي ولم يقل اربعين يوما لان شهور
العرب وضعت على القمر وهو ليلي واول الشهر الليلة والايام تبع لها وقيل لان الظلمة سابقة على النور فهي الاصل يؤيده قوله
تعالى واية لهم الليل نسلخ منه النهار حيث جعل الليل اصلا والنهار امرا خارجا عنه يشمله تارة وينسلخ عنه اخرى وقرا ابو
عمرو واذ وعدنا بغير الف لان المواعدة تكون من اثنين والله تعالى منفرد بالوعد لا يشاركه موسى فيه فلا يستقيم صيغة المفاعلة
ههنا واكثر القراء قرؤا واعدنا من المواعدة بناء على اقامة ما كان من موسى عليه السلام من القبول والمجيء للميقات الى الطور تحريا
لانجاز ما وعده الله تعالى من الوحي واعطاء الكتاب مقام الوعد فصار مما وقع منهما كالتواعد الواقع من اثنين وايضا فان
المفاعلة قد تقع من الواحد نحو طارقت النعل فعلى هذا يكون القراءتان بمعنى واحد قال مكي والاختيار واعدنا بالالف لانه لابد
من وعد وقبول يقوم مقام الوعد فصحت المفاعلة قيل لما وعد الله تعالى موسى ان ينزل عليه التورية قال موسى لقومه اني ذاهب
لميقات ربي اتيكم بكتاب فيه بيان ما تاتون وما تذرون وواعدكم اربعين ليلة ثلثين من ذي القعدة وعشرا من ذي الحجة
واستخلف عليهم اخاه هرون ومكث على الطور اربعين ليلة ولما تم ميقات ربه اربعين ليلة انزل عليه التورية في الالواح وكانت
الالواح من زبرجد وقربه ربه نجيا وكلمه من غير واسطة واسمعه صرير القلم وقال ابو العالية بلغنا انه لم يحدث حدثا في
الاربعين ليلة حتى هبط من الطور وروي انه لما جاء وقت الذهاب الى الطور جاء جبريل عليه السلام على فرس يقال له فرس
الحياة لا تصيب شيئا الا حيي ليذهب بموسى الى ربه فراه السامري وكان رجلا صالحا قد اظهر الايمان بموسى عليه السلام على وجه
النفاق وكان من قوم يعبدون البقر فلما راى جبريل عليه السلام على ذلك وراى موضع قدم الفرس يخضر في الحال قال ان
لهذا شانا واخذ قبضة من تربة حافر فرس جبريل عليه السلام بناء على انه القي في روعه انه القي في شيء غيره وقد كان موسى
قد خلف هرون في بني اسرائيل فقال لهم هرون قد تحملتم اوزارا من زينة القوم اي حليهم فانهم كانوا قد استعاروا حليا كثيرة من
قوم فرعون قبل خروجهم من مصر بعلة عرض لهم فاهلك الله فرعون وبقيت تلك الحلي في ايدي بني اسرائيل فقال لهم هرون فتطهروا
منها فانها نجس فاوقد لهم نارا وامرهم بقذف ما كان معهم ففعلوا فاقبل السامري الى النار وقال يا نبي الله القي ما في يدك
قال نعم وهو يظن انه حلي فقذفه فيها فقال كن عجلا جسدا له خوار فكان ذلك والعجل ولد البقرة الى ان يكبر فيل خرج فصار عجلا من
ذهب مرصعا بالجواهر كاحسن ما يكون خار خوره وقال السدي كان يخور ويمشي فقال السامري هذا الهكم واله موسى فنسي
اي فتركه ههنا وخرج يطلبه واخطا طريق اصابته فافتتنوا به ودعاهم الى عبادته فعبدوه واخلفوا الوعد الواقع من موسى
عليه السلام بان يرجع اليهم بالتورية على راس اربعين ليلة فيها بيان ما يحتاجون اليه وامرهم بان يثبتوا على الايمان بالله تعالى
وبرسالة موسى عليه السلام الى ان يرجع هو اليهم ثم انهم اعترفوا فيما وقعوا فيه من الخطاء بان عدوا اليوم مع الليلة يومين
فلما مضت عشرون يوما قالوا قد تم الان اربعون ليلة ولم يرجع موسى فلعله مات وقد راوا العجل وسمعوا قول السامري فتبل
ذلك فوقعوا في الفتنة عند انقضاء عشرين يوما بعد ذهابه عليه السلام الى الطور كذا روي عن ابن عباس رضه وقال سعيد
ابن جبير كان موسى عليه السلام وعدهم ان ياتي بالكتاب بعد ثلثين وهو الميقات الاول فلما زيدت عشرة ولم يات به بعد
الثلاثين عبدوا العجل في هذه العشرة الزائدة ثم قيل ان الذين عكفوا على عبادة العجل منهم ثمانية الاف رجل وقيل كلهم عبدوه
الا هرون مع اثني عشر الاف رجل وهذا اصح وقال الحسن كلهم عبدوه الا هرون وحده قوله تعالى ثم اتخذتم العجل من بعده اي
اتخذتموه الها من بعد موسى اي من بعد انطلاقه ومضيه الى الطور فان اتخذ يتعدى الى مفعولين ومفعوله الثاني محذوف في
الاية وهو الها ومعبودا والمشهور ان اتخذ افتعل من الاخذ واصل اتخذ ايتخذ بهمزتين اولهما همزة وصل والثاني فاء الكلمة
فاجتمعت همزتان ثانيتهما ساكنة بعد كسرة فوجب قلبها ياء فوقعت الياء قبل تاء الافتعال فابدلت تاء وادغمت في تاء
الافتعال فابدلت تاء كما في اتسر من اليسر وقيل هو افتعل من تخذ يتخذ قوله من بعد موسى عليه السلام او مضيه هكذا فيما رايته
من النسخ وذلك يقتضي ان يجوز رجوع الضمير الى موسى عليه السلام بدون تقدير المضاف ولا يظهر له وجه بل الظاهر انه على تقدير
رجوع الضمير الى موسى عليه السلام لابد من تقدير المضاف والا ان يرجع الى الوعد فح لا حاجة الى تقديره ولو ترك كلمة او في او مضيه

لكان ظاهر قوله تعالى وانتم ظالمون جملة حالية من فاعل اتخذتم واصل الظلم وضع الشئ فى غير موضعه وانما وصفهم بالظلم بعبادة العجل واتخاذهم اياه الها لان ذلك منهم وضع العبادة والالهية فى غير موضعها ثم هؤلاء الذين خاطبهم الله تعالى من اليهود و النصارى الذين كانوا فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم لم يتخذوا العجل الها معبودا وانما اتخذ ذلك اباؤهم واجدادهم وقد عيرهم بصنيع ابائهم ليكون ابلغ فى الزجر للجانى وتوبيخه حيث كانت جنايته سببا لتعيير اخلافه مع براءتهم عنها حقيقة وفيه تسلية للنبى صلى الله عليه وسلم مما كان يشاهده من مشركى العرب واليهود والنصارى من المخالفة والاصرار على الكفر والفساد فكانه تعالى امره بالصبر على ذلك كما صبر موسى عليه السلام فى هذه الواقعة المنكرة فانهم بعد ان خلصهم الله تعالى من فرعون واراهم المعجزات العجيبة من اول ظهور موسى الى ذلك الوقت اغتروا بتلك الشبهة الواهية الباطلة ثم ان موسى صبر على ذلك فلان يصبر محمد صلى الله عليه وسلم وعلى سائر الانبياء على اذية قومهم كان اولى قال الامام لقائل ان يقول الجمع العظيم لا يجوز ان يتفقوا على فساده ببديهة العقل وكون الاجل المتخذ من الحلى اله السموات والارض مستحقا للعبادة مما يعلم فساده بالبداهة وهب انه ظهر منه خوار ولكن هذا القدر لا يصلح ان يكون شبهة فى قلب احد من العقلاء فى كونه الها ولاسيما ان القوم قد شاهدوا قبل ذلك من المعجزات الباهرة القريبة من حد الالجاء فى الدلالة على الصانع القادر على كل شئ وعلى صدق موسى عليه السلام فى جميع ما ادعاه واخبر به مع قوة هذه الدلالة كيف لوهم الى ان يكون الجسم المصوت الها ونهاية ما يمكن ان يكون محملا لهذا الاتفاق الباطل انهم لغاية جهلهم وبلادتهم ذهبوا مذهب المجسمة وجوزوا حلول الاله فى بعض الاجسام فلذلك اتخذوه وكانوا ظالمين هذا خلاصة كلامه قوله حين تبتم بانقيادكم وصبركم على ان يقتل البرئ منكم المجرم محى الله تعالى بذلك جريمة من قتل منهم ومن يقتل فكان من قتل منهم شهيدا ومن بقى مكفرا عنه ذنوبه وقد وردت الاية على وجه الامتنان وتذكر النعمة على هؤلاء الذين كانوا فى زمن نزولها مع ان العفو انما كان لابائهم لانه لو هلك اباؤهم المجرمون بالكلية وقتلوا جميعا لانقطع نسلهم فلا يولد هؤلاء منهم فلما عفى الله تعالى عن الاباء تناسلت الابناء فكان ذلك نعمة عظيمة للابناء ايضا ليصح الامتنان بها عليهم والعفو المحو ومنه عفى الله عنكم اى محى الله ذنوبكم ماخوذ من قولهم عفت الرياح الاثار اذا درستها ومحتها وعفو الله تعالى محوه الذنوب على العبيد والمراد بالعفو ههنا قبوله التوبة من عبدة العجل وامره لرفع السيف عنهم بعد ما قتل منهم سبعون الفا وقد يستعمل عفى بمعنى كثر ومنه واعفوا اللحا قال ابن عطية العفو تغطية الاثر واذهاب الحال الاول من الذنب وغيره وهذا الذى قاله قريب من تفسير الغفران لان الغفر التغطية والستر ولكن قد فرق بينهما بالعفو يجوز ان يكون بعد العقوبة فيجتمع معها واما الغفران فلا يكون مع عقوبة قوله لكى تشكروا عفوه تصوير لحاصل المعنى المستفاد باستعارة كلمة لعل لا لانها مستعملة فى معنى كى التعليلية كما ذهب اليه ابن الانبارى وجماعة من الادباء حيث قالوا ان لعل قد تجئ بمعنى كى حتى حملوها على التعليل فى كل موضع امتنع فيه الترجى سواء كان المقام مقام الاطماع نحو لعلكم تفلحون او لا نحو لعلكم تشكرون لعلكم تتقون وقد سبق فى تفسير قوله تعالى لعلكم تتقون ان المصنف لم يرض ان يكون لعل بمعنى كى التعليل بناء على انه لم يثبت ذلك فى اللغة فان جمهور ائمة اللغة اقتصروا فى بيان معناها الحقيقى على الترجى والاشفاق مثال الترجى قولك زيدا يكرمنى وقوله تعالى يتذكر او يخشى ومثال الاشفاق قولك لعله يهيننى وقوله تعالى لعل الساعة قريب فانها للاشفاق فيها لقوله تعالى والذين امنوا مشفقون منها وكل واحد من الترجى والاشفاق يمتنع وقوعه ممن هو علام الغيوب لان المتوقع لابد ان يكون غير معلوم الوقوع فلذلك فسر الزمخشرى الرجاء بالارادة حيث قال لعلكم تشكرون اى ارادة ان تشكروا بناء على ان الرجاء ارادة شئ حصوله غير معلوم وهو على عالم الغيب والشهادة غير جائز فجعله مجازا عن مطلق الارادة بناء على مذهبه فانه يجوز ان يتخلف مراد الله تعالى عن ارادته واما على مذهبنا فكلمة لعل هنا استعارة تمثيلية حيث شبه معاملة الله تعالى معهم حيث انعم عليهم بجلائل النعم وهم مع ذلك اساءوا حق المنعم وعبدوا العجل ثم انه لم يهلكهم بذنبهم بل محاه عنهم بمعاملة من يديم النعم على الغير متواليه وهو غير ملتفت اليها ولا يشكر المنعم ومعنى ذلك لا يقطع النعم عنه احسانه رجاء ان يقلع عن فعله ثم استعمل هنا ما كان مستعملا هناك نعيا عليهم فى التمادى فى الغفلة والتناهى فى كفران النعمة فلا يرد ان تفسير المص لعل بكى ينافى ما مر من ان لعل لا تجئ بمعنى كى وانما يرد ذلك ان لو كان مراده انه بمعنى كى حقيقة وليس مراده ذلك بل المراد بيان لازم معناه لانه اذا شبه صنعه بصنيع من يرجو اشكر من لم يكن شاكرا كان كانه

عفى لكى يشكر قوله تعالى واذ اتينا موسى اى واذكر الحادث اذ اتينا وهو نعمة رابعة من النعم التى اريد تفصيلها وتذكرها مفصلة والكتاب والفرقان مفعول ثان لاتينا والفرقان مصدر فى الاصل مثل الغفران والرجحان والنقصان يقال فرقت بين الشيئين فرقا وفرقانا ثم سمى به كل ما هو فارق بين واختلفوا فى معنى الفرقان فى هذه الاية قال مجاهد هو بمعنى الكتاب فتكون عطفه عليه من قبيل عطف الصفات مع اتحاد الذات كما فى قوله الى الملك القرم وابن الهمام وليث الكتيبة والمزدحم وارتضى الزجاج هذا القول واختاره المص حيث قدمه على باقى الاحتمالات فقال يعنى التورية الى اخره يعنى ان المراد بما اوتى موسى هو التورية الموصوفة بصفتين وسماها كتابا لانها مكتوبة والكتاب اسم لكل مكتوب وسماها فرقانا لما فيها من التفريق بين الحق و الباطل وقيل الفرقان والكتاب متغايرين بالذات اما بان يكون المراد بالفرقان ما اوتى موسى من المعجزات كاليد والعصى و غيرهما فانها الدالة على حقية امر موسى تميز بين المحق والمبطل فى الدعوة وتعين ان الايمان هو الايمان بالمحق وتكذيب المبطل فان الكفر عكسه واما بان يراد به ما فى التورية من بيان من اصول الدين وفروعه فانها اذا تبينت ظهر الحق متميزا من الباطل وهو المراد بقوله الزمخشرى او الشرع الفارق بين الحق والباطل الحرام والحلال واما بان يراد به النصر على الاعداء فانه تعالى لما نصر موسى وقومه على عدوهم فانجى هؤلاء واهلك اعداءهم تميز كل فريق عن صاحبه وافترق المحق والمبطل قال تعالى وما انزلنا على عبدنا يوم الفرقان يوم التقى الجمعان واراد بالفرقان النصر الذى اتاه الله يوم بدر وذلك لان ظهور النصر يتوقع كل فريق ان تكون الغلبة له ويكون صاحبه مقهورا مغلوبا فاذا ظهر النصر تميز الراجح من المرجوح والطمع الصادق من الطمع الكاذب وعن قطرب ان الفرقان عن انفراق البحر لموسى عليه السلام وهو من عظيم الايات كانه قال تعالى اتيناه فرق البحر ولعل المص انما لم يتعرض له لانه قد صار مذكورا فى قوله واذ فرقنا بكم البحر فلا وجه لحمل الفرقان عليه قوله قوله لكى تهتدوا بتدبير الكتاب والتفكر فى الايات اى عاملناهم معاملة من يبين طرق الاهتداء ويوضحها للضال المعرض عن الاهتداء المضيع نفسه فى اودية الضلال رجاء ان يقلع عن فعله ويهتدى بما اوضح له من الدلائل على ان يشبه صنيعه تعالى معهم وهو ايتاؤهم الكتاب الفارق بين الحق والباطل وتبيينه الدلائل الموصلة الى السعادة الابدية بصنيع من يرجو اهتداء المنهمك فى الضلال وان يستعمل اللفظ الموضوع للمشبه به ولما كان مبنى الكلام على تشبيه صنيع الله بصنيع من يرجو الاهتداء وجب ان يكون صنعه تعالى سببا للاهتداء لان ما يصنع بناء على رجاء امر لابد ان يكون سببا مؤديا اليه فى اعتقاده فكذا ما يشبه ما يصنعه الراجى فكان تحصول المعنى المجازى لكلمة لعل ههنا اتيناه لكى تهتدوا فلذلك فسره المص به لا لكون لعل بمعنى كى كما مر تفصيله انفا قوله واذ قال موسى لقومه يا قوم اى واذكر النعمة والحادثة اذ قال موسى بعد ما رجع من الطور وراهم قد ارتدوا واتخذوا العجل قال الامام هذا هو الانعام الخامس وقال بعض المفسرين هذه الاية وما بعدها منقطعة عما تقدم من التذكير بالنعم وذلك لانها امر بالقتل والقتل لا يكون نعمة وهذا ضعيف من وجوه احدها ان الله نبههم على عظيم ذنبهم ثم نبههم على ما به يتخلصون عن ذلك الذنب العظيم وذلك نعمة دينية وان كان الله تعالى قد عد عليهم النعمة الدنيا ويتفقد بر هذه النعمة الدينية اولى ثم ان هذه النعمة وهى بيان كيفية التوبة لما لم يكمل وصفها الا بتقديم ذكر المعصية كان ذكرها ايضا من تمام النعمة فصار كل ما تضمنه هذه الاية معدودا فى نعم الله تعالى فجاز التذكير بها وثانيها ان الله تعالى لما امرهم بالقتل رفع ذلك الامر عنهم قبل فنائهم بالكلية فكان ذلك نعمة فى حق اولئك الباقين حيث قبلت توبتهم بمجرد الندم من غير ان يقتلوا وان كان القتل نعمة فى حق المقتول حيث كان شهادة له فى حق الذين كانوا موجودين فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم لانه تعالى لولا انه رفع القتل عن ابائهم لما وجدوا ولتلك الانبا بحسن ايراده فى معرض الامتنان على الحاضرين فى زمان نزول الاية الكريمة وذكر وجهين اخرين لضعف ما قيل والمراد بقوم موسى ههنا هم الذين عبدوا العجل وقوله يا قوم منادى مضاف فحذف منه ياء المتكلم اكتفاء بالكسرة وهى افصح اللغات فى المنادى الى ياء المتكلم وقد ورد فى القران اثبات الياء ساكنة كقوله تعالى يا عبادى فاتقون وورد ايضا اثباتها مفتوحة كقوله يا عبادى الذين اسرفوا على قراءة من فتح الياء وجاز فى العربية لغات اخر غير هذه اللغات الثلاث احديها قلب الياء الفا وثانيها حذف هذه الالف اكتفاء عنها بالفتحة كقوله فلست بمدرك ما فات منى بلهف ولا بليت ولا لو انى اى بقولى يا لهفا وثالثها حذف الياء وبناء المنادى على الضم تشبيها بالمفرد والقوم اسم جمع وليس له واحد من لفظه ومفرده رجل واشتقاقه من قام بالامر يقوم به والاصل فيه ان يطلق

على الرجال ولذلك قوبل بالنساء في قوله لا يسخر قوم من قوم ولا نساء من نساء وفي قول زهير وما ادرى وسوف اخال ادرى ٭ اقوم ال
حصن ام نساء ٭ واما قوله تعالى كذبت قوم نوح كذبت قوم لوط والمكذبون رجال ونساء فانما ذلك من قبيل باب التغليب ولا يجوز
اطلاقه على النساء وحدهن البتة واضافهم الى نفسه اشعارا بانه يريد لهم خيرا ويريده لنفسه استمالة لقلوبهم الى قبول قوله وطاعتهم له
فيما امرهم به ونهاهم عنه وقوله ظلمتم انفسكم اى نقصتم حظ انفسكم من ثواب الاقامة على عهد موسى عليه السلام وقيل اضررتم
بانفسكم لان الشرك وعبادة العجل يؤدى الى ضرر الابد وذلك من اعظم الظلم ولذلك قال تعالى ان الشرك لظلم عظيم فان الظلم
في الاصل وضع الشئ في غير موضعه ويستعمل في الضرر بالنفس والنقص قال تعالى كلتا الجنتين آتت اكلها ولم تظلم منه شيئا اى لم تنقص
والظلم ضربان ظلم النفس وظلم الغير وظلم الغير لا ينفك عن ظلم النفس وظلم النفس قد ينفك عن ظلم الغير وظلم النفس يطلق على كل ما فيه
خروج عن الحق والطاعة يسيرا كان او كثيرا وقد يقال انه كل فعل يبعدها عن توفيق الله تعالى في الدنيا وعن ثوابه في الاخرة صغيرا
كان او كبيرا قوله فاعزموا على التوبة يعنى ان التوبة ان فسرت بقتل انفسهم وكان القتل عين التوبة يحتاج الى ان يجعل التوبة مجازا عن
القصد اليها بناء على ان الفعل الاختيارى يتوقف على القصد والارادة وذكر الموقوف وارادة الموقوف عليه شايع على طريق المجاز المرسل
فان التوبة لو بقيت على حقيقتها لكان عطف قوله فاقتلوا انفسكم على قوله فتوبوا من قبيل عطف الشئ على نفسه بناء على انه جعل توبتهم
قتل انفسهم قوله الى من خلقكم بريئا من التفاوت اى خلق كل واحد منكم بريئا من تفاوت الاجزاء والاعضاء وعدم تناسبها وتلاؤمها
فانها اذا لم تكن متناسبة متلايمة تصير كان بعضها تفوق بعضا وان كانت مختلفة الاشكال والمقادير الا ان اختلافها منتظم
مناسب مثلا الراس والبدن متناسبان وان كان لاحدهما صورة مقدار غيرها للاخر حتى لو كان الراس في غاية الكبر والبدن
في غاية الصغر لم يتناسبا قوله ومتميزا بعضه اى بعض اجزاء كل واحد منكم عن البعض الاخر قال شرف الدين الطيبى فان قلت ما معنى
قوله ومتميزا بعضه عن بعض بالاشكال المختلفة في قوله بريئا من التفاوت قلت معنى التفاوت عدم التناسب فكان بعضه يفوت
بعضا ولا يلايمه ومعنى التميز التفريق فاليد متميزة عن الرجل لكن ملايمة لها من حيث الصغر والكبر والغلظة والرقة لقوله تعالى اعطى
كل شئ خلقه اى اعطى كل شئ صورته وشكله الذى يناسب المنفعة المنوطة به وفي الحواشى السعدية المراد بالتفاوت عدم تلاؤم الاجزاء
والاعضاء وهو لا ينافى التميز بالاشكال المختلفة انتهى كلامه ومقصوده من هذا الكلام الاشارة الى ان البارى بمعنى مفهومه مع الخلق
البرية والتميز قال الراغب اصل البرء خلوص الشئ من غيره اما على سبيل التقضى منه او على سبيل الانشاء عنه فعلى التقضى قولهم برئ
فلان من مرضه والبايع من عيوب مبيعه وصاحب الدين من دينه ومنه استبراء الجارية فانه ارادة تقصيها من ماء من غشيها احد من قبل
وعلى سبيل الانشاء قولهم برأ الله تعالى الخلق انتهى اى انشأه واخرجه من العدم الى الوجود وقريب منه ما في اللباب من ان اصل هذه
المادة يدل على انفصال والتميز ومنه برأ المرض برءا وبراءة وبرءات ايضا من الدين براءة والبرية الخلق لانهم انفصلوا من العدم الى
الوجود انتهى ما فيه قوله فتوبوا عطف على قوله فاعزموا هذا على تقدير ان لا تكون توبتهم نفس قتل انفسهم بل يكون القتل تتمة التوبة
وتكون توبتهم مجموع الندم على ما مضى من المعصية والعزم على ان لا يعودوا اليها ابدا وقتل انفسهم قال الامام قوله تعالى فتوبوا الى
بارئكم فاقتلوا انفسكم يقتضى كون التوبة مفسرة بقتل النفس كما ان وضع الطهور في مواضعه مفسر بغسل الوجه واليدين في قوله صلى الله
عليه وسلم لا يقبل الله تعالى صلوة احدكم حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه الحديث لكن ذلك باطل فيما نحن فيه لان التوبة
عبارة عن الندم على القبيح الذى مضى والعزم على ان لا ياتى بمثله بعد ذلك وذلك مغاير لقتل النفس وغير مستلزم له فكيف يجوز
تفسيره به والجواب ليس المراد تفسير التوبة بقتل النفس بل بيان ان توبتهم لا تتم ولا تحصل الا بقتل النفس وانما كذلك لان الله تعالى
اوحى الى موسى عليه السلام ان توبة المرتد لا تتم الا بالقتل هذا كلامه فان قيل كيف استحقوا القتل بعد ان تابوا من الردة ولا يقتل
المرتد بعد ما تاب من الردة والجواب ان ذلك مما يختلف باختلاف الشرايع فاذا لم يكن القتل نفس التوبة جاز عطف قوله فاقتلوا على
قوله فتوبوا من غير ان يحتاج الى تكلف ارتكاب المجاز والنخع ان يقتل الشخص نفسه قدم هذا الاحتمال وهو احتمال ان يكون المراد
امر كل واحد من التائبين بقتل نفسه لانه مقتضى ظاهر الاية لان الخطاب في قوله انكم ظلمتم انفسكم باتخاذكم العجل الى اخره للذين عبدوا
العجل فاذا قيل لهم فاقتلوا انفسكم كان الظاهر ان يؤمر كل واحد منهم بان يقتل نفسه حقيقة واورد عليه ان المفسرين اجمعوا على
انهم ما قتلوا انفسهم بايديهم ولو كانوا مامورين بذلك لصاروا عصاة بترك ذلك مع انه تعالى قال في حقهم فتاب عليكم

اى ففعلتم

اى ففعلتم ما امرتم به فتجاوز عنكم قوله وقطع الشهوات فيكون التسند الذى هو القتل مجازا عن افنا الشهوة ومخالفة الهوى وتذليلها
في الدنيا طلبا لمرضاة الله تعالى وما عنده من الكرامة والثواب الجزيل والبلوغ الى الحياة الابدية فانه قد يقال قتل فلان نفسه اذا ضيع
حظها من ثواب الاخرة فادى به ذلك الى زوال حياته الابدية وذلك مذموم وقد يقال ذلك اذا افنى شهوته وذلك هواه في الدنيا
طلبا للاخرة وذلك محمود وعلى هذا المعنى قيل قتل النفس احياؤها واحياؤها قتلها وقال بعض الحكماء من لم يعذب نفسه لم ينعمها
ومن لم يقتلها لم يحيها قوله وقيل امروا ان يقتل بعضهم بعضا فعلى هذا يكون القتل على حقيقته وقوله انفسكم مجازا بناء على جعل
المقتول نفس القاتل لما بينهما من التعلق والاتحاد في الدين فقوله فاقتلوا انفسكم معناه ليقتل بعضكم بعضا وهو كقوله تعالى في موضع
اخر ولا تقتلوا انفسكم اى لا يقتل بعضكم بعضا ولا تلمزوا انفسكم اى اخوانكم من المؤمنين لولا اذ سمعتموه ظن المؤمنون والمؤمنات
بانفسهم خيرا اى بامثالهم من المؤمنين فسلموا على انفسكم اى ليسلم بعضكم على بعض قال المفسرون اولئك التايبون برزوا صفين
فضرب بعضهم بعضا الى الليل قوله وقيل امر من لم يعبد العجل ان يقتل العبدة فعلى هذا يكون قوله انفسكم على حقيقته ويكون قوله
فاقتلوا يعنى ان استسلموا للقتل بان يجعل استسلامهم للقتل قتلا منهم لانفسهم واختلف الروايات المبنية على هذا المعنى فالرواية
الاولى انه امر من لم يعبد العجل من السبعين المختار لحضور الميقات ان يقتل من عبد العجل منهم فقتلوهم حتى بلغ المقتول منهم سبعين
الفا فما تحركوا حتى قتلوا ثلاثة ايام والثانية انه لما امرهم موسى عليه السلام بالقتل اجابوا فاخذ عليهم المواثيق ليصبرن على القتل
فاصبحوا مجتمعين كل قبيلة على حدة واتاهم هرون بالاثنى عشر الفا الذين ما عبدوا العجل وبايديهم السيوف فشهروا بالعسكر فقتلوا
من لقوا فكان الرجل يجئ الى قومه وهم جلوس بافنية بيوتهم ويقولون ان هؤلاء اخوانكم قد اتوكم شاهرين سيوفهم فاتقوا الله واصبروا
فلعن الله رجلا حل حبوته او قام من مجلسه او مد طرفه اليهم او اتقاهم بيد او رجل فقالوا امين فجعلوا يقتلونهم الى المساء فما احد
منهم حبوته حتى قتلوا الى ان نزلت عليهم التوبة وامروا ان يكفوا عن القتل والاحتباء ان يقعد على اليتيه وينصب ساقيه ويعقد يديه
تحت ركبتيه قوله حتى يرى بعضه اى جزءه يعنى ولده قوله وقرينه ان كان بالنون يراد به الجار والصاحب وان كان بالباء فظاهر
قوله فلم يقدر المضى لامر الله اى فلم يقدر ذلك الرجل ان يمضى ويفعل ما امر الله تعالى به من القتل المرتدين التائبين والصبابة شبه
سحابة تغشى وجه الارض فاذا اشتدت وتكاثفت لا يرى فيها الا الاشباح ومنعت عن تعيين الاشخاص قوله ونزلت التوبة اى
قبولها روى انه لما كثر القتل دعا موسى وهرون وبكيا وتضرعا وقالا يا رب هلكت بنو اسرائيل البقية اى بسلم البقية فارتفع
القتل عنهم نزلت التوبة وقيل لموسى ادفع السيف فانى قبلت التوبة منهم جميعا من قتل منهم ومن لم يقتل وجعلت القتل لهم شهادة
وغفرت لمن بقى منهم فنودى بذلك فتركوا القتل قوله والفاء الاولى وهى ما في قوله فتوبوا للسببية لان الظلم سبب لوجوب التوبة
والامر بها والفاء في قوله فاقتلوا انفسكم للتعقيب لان تقدير الاول فاعزموا على التوبة التى هى قتل انفسكم فاقتلوها عقيب العزم
عليها وعلى التقدير الثانى فتوبوا فاتبعوا التوبة بالقتل تتمة لتوبتكم وعلى التقديرين يكون الفاء للدلالة على ان موسى عليه السلام
طلب منهم ان يحققوا مضمون الجملة المعطوفة عقيب اتيانهم بمضمون الجملة المعطوفة عليها فتكون الفاء الثانية عاطفة دالة
على الترتيب ضرورة ان المسبب مرتب على السبب وتختص بالجمل وتدخل على ما هو جزاء مع تقدم كلمة الشرط نحو ان لقيته فاكرمه
ومن جاءك فاعطه وبدون تقدمها نحو زيد فاضل فاكرمه وتعرفه بان يصلح تقدير اذا الشرطية قبل الفاء وجعل مضمون الكلام
السابق شرطها فالمعنى في مثالنا اذا كان كذا فاكرمه وفي الاية اذ ظلمتم انفسكم فتوبوا وكثيرا ما تكون الفاء السببية بمعنى لام
السببية وذلك اذا كان ما بعدها سببا لما قبلها كقوله تعالى اخرج منها فانك رجيم وتقول اكرم زيدا فانه فاضل فهذه تدخل
ما هو شرط في المعنى كما ان الاولى على ما هو الجزاء في المعنى ثم اعلم انه لا تنافى بين السببية والعاطفة فانها قد تكون سببية وهى مع
ذلك عاطفة جملة على جملة نحو يقوم زيد فيغضب عمرو ولكن لا يلزمها العطف نحو ان لقيت زيدا فاكرمه كذا في شرح الرضى قوله من
حيث انه طهرة من الشرك ووصلة الى الحياة الابدية مبنى على ان يكون قوله ذلكم اشارة الى المامور به بقوله فتوبوا فاقتلوا فقوله
انه طهرة من الشرك ناظر الى التوبة وتذكير ضميرها لكونها في معنى الرجوع وقوله ووصلة الى الحيوة الابدية ناظر الى قتلهم انفسهم
بعد توبتهم هذا على تقدير ان يكون القتل تمام توبتهم لا نفسها واما اذا كان نفسها فضميرانه حينئذ يكون راجعا الى القتل الذى هو
توبة وطهرة ووصلة قال بعض العلماء ذلكم مفرد وقع موقع ذلكما المثنى لانه قد تقدم اثنان التوبة والقتل قال ابو البقاء وهذا

ليس بشيء لان قوله فاقتلوا تفسير التوبة فهما شيء واحد فتامل قوله متعلق بمحذوف بان يكون جزاء الشرط محذوف في كلام موسى عليه
السلام فتكون الفاء جزائية فكانه عليه قال فان فعلتم فقد تاب عليكم وانما اورد عليكم قد بعد الفاء لما تقدر ان فاء الجزاء اذا
دخلت على الماضي الصريح لابد من قد ظاهرة او مضمرة فقدرها حيث لم تكن ظاهرة فكانه قيل ان فعلتم ذلك فيما سيأتي من الزمان
فقد تاب عليكم قبل ان تفعلوه لان الماضي الذي دخل عليه قد ظاهرة او مقدرة باق على معناه لان قد لتحقيق مضمون مما دخلت هي
عليه ماضيا كان او مضارعا بخلاف الماضي الذي لم تدخل عليه قد نحو ان ضربتني ضربتك فان معناه ينقلب الى المستقبل كما ينقلب اليه
معنى الشرط الواقع بعدان وقوله فقد تاب قبل ذلك عبارة عن تحقق الامر وترتبه على الشرط بحيث لا يتخلف عنه بمقتضى وعده وكرمه فصار
كانه قد تحقق قبل تحقق الشرط قوله او عطف على محذوف اى محذوف هو سبب لما بعده وليس بشرط له والتقدير ففعلتم ما امركم به
موسى فتاب عليكم فتكون الفاء على هذا فصيحة وهي الفاء التي تدل على ان ما بعدها متعلق بمحذوف وهو سبب لما بعدها فالفاء التي
يكون ما قبلها سببا لما بعدها ان كان ما قبلها محذوفا فهي الفصيحة من حيث انها تفصح عن محذوف غير شرط هو سبب لما بعدها
اى من حيث انها يستدل بها على فصاحة المتكلم لاختصاصها بكلام الفصحاء وان لم يكن ما قبلها محذوفا فهي للسببية لا غير
فهذا هو الفارق بين الفصيحة والسببية قوله على طريق الالتفات اى من المتكلم الى الغيبة وذلك لانه اذا كان خطابا من الله تعالى
لبني اسرائيل فلابد ان يتكلم من نفسه ويقول لهم قال لكم موسى توبوا الى بارئكم فتبتم فتبنا عليكم وحيث قال فتاب عليكم بلفظ
الغيبة بدل فتبنا كان التفاتا من التكلم الى الغيبة والالتفات لابد له من نكتة وقد اشار المص اليها باظهار البارى بقوله فتاب
عليكم بارئكم مع انه لم يظهره في الوجه الاول كانه قال اختر طريق الالتفات الى الغيبة للمبالغة في التوبيخ والتقريع لان تاب يرجع
ضميره الى البارى ابلغ في ذلك من ان يقال فتبنا قوله وذكر البارى بيان لوجه ترتيب الامر بالتوبة والرجوع الى الله تعالى على وصف
كونه بارئا وتخصيصه بالذكر من بين صفاته العلى وذلك لما ارتدوا عن عبادة من انشاهم واخرجهم عن ظلمة العدم الى فضاء
الوجود وما من التفاوت مشتملين على اعضاء مختلفة الصور والهيات مع كون اختلافها اختلافا منتظما متناسبا يلايم بعضها
بعضا ويلايم المقاصد المنوطة بها الى عبادة العجل الذي هو مثل في الغباوة والبلادة فضلا عن القدرة الكاملة والحكمة البالغة
والعلم المحيط فقد استحقوا التقريع الغليظ والتوبيخ العظيم حيث لم يناسب فعلهم بخلقه تعالى اياهم على الوجه المذكور وهو نعمة
عظيمة في حقهم بحيث لا يقدر عليه احد سواه فحق هذه النعمة الجسيمة ان تشغلوا بشكرها وتخصوا العبادة بمنعمها فلما لم يعرفوا
قدر هذه النعمة ولم يراعوا حقها استحقوا ان تسلب هي عنهم ويؤمروا بالقتل وفك ذلك التركيب الانيق وابطال ذلك الترتيب
الملايم الذي لا تفاوت فيه اصلا ففي ذكره تعالى بوصف كونه بارئا لهم تنبيه على استحقاقهم لقتل المستلزم لسلب تلك النعمة عنهم
قوله وان من لم يعرف عطف على انهم بلغوا قوله الذي يكثر توفيق التوبة وقبولها اشارة الى ان الالف واللام في التواب والرحيم
بمعنى الذي والى ان المبالغة المستفادة من لفظ التواب معناها انه يكثر منه اعانة المذنبين وتوفيقهم على التوبة حيث يوفقهم عليها
مرة بعد اخرى او انه يكثر منه قبول توبتهم حيث يقبلها مرة بعد اخرى بخلاف ملوك الدنيا فانهم اذا قبلوا اعتذار الجاني ثم عاد
الى الجناية والاعتذار لا يقبلون اعتذاره في المرة الثانية فضلا عن يعينوه على الاعتذار وان معنى المبالغة في الرحيم انه تعالى مع
كونه توابا يغفر الذنوب ويسقط كما في قوله فتوبوا الى بارئكم يكون معناها الرجوع الى ربه لان كل عاص هو كالهارب من ربه معنى
فاذا تاب فقد رجع عن هربه الى ربه فاذا وصف بها الرب تعالى شانه كما في قوله انه هو التواب يكون انه تعالى رجع الى الجاني
بالمعروف والاحسان بعدما قطع معروفه عنه بسبب جنايته كما يفارق الرجل طاعة امير وخدمته فيقطع الامير معروفه عنه ثم
ثم يراجع خدمته فيعود الامير عليه بمعروف قوله تعالى واذ قلتم اى واذكروا ما حدث من نعمتي اذ قلتم وهو تذكر النعمة السادسة قوله
لاجل قولك ولن نقر لك يعني ان فعل الايمان حقه ان يعدى بالباء وعدى ههنا باللام لاحد وجهين الاول ان يكون التقدير
لن نؤمن لاجل قولك والثاني ان يضمن معنى الاقرار اى لن نقر لك بما ادعيته ويجوز ان يكون الفعل المضمن هو الاستسلام والانقياد
لما بالغوا في النفي حتى اختاروا من ادواته كلمة لن قوله عيانا اى رؤية بالعين غير مستتر عنا بشيء يقال عاينت الشيء عيانا اذا رايته
بعينك ولما كانت الرؤية التي هي ادراك المرئي تطلق تارة على ما يكون بحاسة البصر وتارة على ما يكون بالقلب لم يكتفوا بان قالوا
حتى نرى الله بل زادوا عليه قولهم جهرة ليعلم ان مرادهم من الرؤية ما يكون بالبصر وهي في الاصل مصدر قولك جهرت بالقراءة

اذا اعلنتها ولم تخافت بها يعني ان حقيقتها الجهر ظهور الصوت لحاسة السمع والجهر بالقول ضد اسراره قال تعالى سواء منكم من
اسر القول ومن جهر به ثم استعير لظهور المرئي بحاسة البصر تشبيها لظهور الثاني بالاولى في كونه ظهورا على الحاسة الظاهرة
كما شبه ادراك المرئي بالقلب وحصوله فيه بالبصر بجريان اللفظ على اللسان مخفيا عن حاسة السمع فاطلق على الادراك العلمي
والرؤية القلبية الادراك والرؤية مخافتة وفي الكشاف كان الذي يرى بالعين جاهر بالرؤية والذي يرى بالقلب مخافت بها
قوله ونصبها على المصدر اى على انها مفعول مطلق للفعل المذكور وهو نرى من غير لفظه لان الشرط في المفعول المطلق ان يناسب الحدث
المدلول عليه بلفظ عامله من حيث المعنى لا من حيث اللفظ والاشتقاق والجهر بمعنى الرؤية بالعين مطلق الرؤية لانها نوع منها و
نظيره قولهم رجع القهقرى وقعد القرفصا فان القهقرى نوع من الرجوع وهو قعود المحتبي وقيل ناصبها محذوف وهو من لفظها
تقديره جهر ثم جهرة نقله ابو البقاء الظاهر انه مبني على ما روى صاحب التيسير فقال وعن ابن عباس في رواية ان معناه واذ
قلتم جهرة على التقديم والتاخير انتهى كلامه اى قلتم جهرة لن نؤمن لك بتقدير جهر تم جهرة فيكون جهرة جملة حالية بتقدير قد
ومثل هذا الكلام لا يقال فيه تقديم وتاخير حيث اتى فيه بمفعول القول ثم بالحال عن فاعله كما في قولك ضربت هندا قائما وكل واحد
منهما في موضعه قوله او حال من الفاعل اى من فاعل نرى الله مجاهرين او ذوي جهرة او من فاعل قلتم اى قلتم ذلك مجاهرين
او من مفعول نرى وهو اسم الله تعالى اى حتى نراه ظاهرا معاينا غير مستور قوله على انها مصدر فيكون جهرة بفتح الهاء لغة في
جهرة بسكونها واعرابها وان كان جمع جاهر كالكتبة والكهنة في جمع كاتب وكاهن يكون حالا من فاعل نرى والمعنى حتى نرى الله
كاشفين هذا الامر ومطلعين على حقيقة الحال وروى الامام عن محمد ابن اسحق ان هذه الواقعة كانت قبل تكليفهم بالقتل وذلك
انه لما رجع موسى عليه السلام من الطور الى قومه وراى ما هم عليه من عبادة العجل وقال لاخيه والسامري ما قال وحرق العجل
والقيه في البحر اختار من قومه سبعين رجلا من خيارهم فلما خرجوا الى الطور قالوا لموسى عليه سل ربك حتى يسمعنا كلامه فسال
موسى ذلك فاجابه الله تعالى اليه ولما دنا الى الجبل وقع عليه عمود من الغمام وتغشى الجبل كله ودنا من موسى عليه السلام ذلك الغمام
حتى دخل فيه وقال للقوم ادخلوا وعوا وكان موسى متى كلمه ربه وقع على جبهته نور ساطع لا يستطيع احد من بني ادم النظر اليه
وسمع القوم كلام الله تعالى مع موسى عليه السلام يقول له افعل كذا ولا تفعل كذا فلما تم الكلام انكشف عن موسى عليه السلام
الغمام الذي دخل فيه فقال القوم بعد ذلك لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة فماتوا جميعا فلما هلكوا قام موسى
رافعا يديه الى السماء يدعو ويقول يا الهي اخترت من بني اسرائيل سبعين رجلا ليكونوا شهودي بقبول توبتهم فارجع اليهم وحدي
وليس معي منهم واحد فما الذي يقولون لي فلم يزل موسى مشتغلا بالدعاء حتى رد الله تعالى اليهم ارواحهم فطلب توبة بني اسرائيل
من عبادة العجل فقال لا يقبل توبتهم الا ان يقتلوا انفسهم ثم قال وههنا قول اخر وهو ان هذه الواقعة كانت بعد القتل قال السدي
لما تاب بنو اسرائيل من عبادة العجل بان قتلوا انفسهم امر الله تعالى ان ياتيه موسى في ناس من بني اسرائيل يعتذرون اليه من عبادتهم
العجل فاختار موسى سبعين رجلا فلما اتوا الطور قالوا لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الصاعقة فماتوا وقام موسى يبكي
يقول يا رب ماذا اقول لبني اسرائيل فانك امرتهم بالقتل ثم اخترت من بقيتهم هؤلاء فاذا رجعت اليهم ولا يكون معي منهم احد
فماذا اقول لهم فاحياهم الله تعالى فقاموا ونظر كل واحد الى الاخر كيف يحييه الله تعالى فلما قاموا جميعا قالوا يا موسى انك لن تسال
الله شيئا الا اعطاك فادعه يجعلنا انبياء فدعا بذلك فاجاب الله تعالى دعوته وقيل القائلون عشرة الاف من قومه فلا يكون
قولهم ذلك لموسى عليه السلام في ميقات الكلام لان هؤلاء العشرة الاف لم يذهبوا معه الى الطور لانه قد ثبت بالنص انه عليه
السلام اختار سبعين رجلا للميقات لا عشرة الاف قوله والمؤمن به ان الله الذي اعطاك التورية وكلمك وانك نبي الظاهر ان
الوجه الاول مبني على ان يكون قولك بمعنى لاجل قولك والثاني مبني على ان يكون المعنى لن نقر لك اذ لا وجه لكون موسى مقرا له في
اعترافهم بان الله هو الذي اعطاه التورية وكلمه واما اذا اعترفوا بانه نبي فيظهر كونه مقرا له وفي شرح التاويلات قال بعضهم
السبعون الذين اختارهم موسى للميقات قالوا له لن نصدقك بالرسالة والتورية حتى نرى الله جهرة فيخبرنا انه انزلها اليك ويحتمل
ان يكون المعنى لن نؤمن لك انه اله ولا نعبده حتى نراه جهرة وعيانا ويحتمل ان القائلين بهذا القول غير هؤلاء من قومه الى هنا
كلامه قوله لفرط العناد والتعنت يعني ان كفرهم وكونهم معاقبين بالصاعقة ليس من حيث ان رؤيته تعالى مطلقا مستحيل

وانهم طلبوا ذلك المستحيل كما ذهب المعتزلة وقالوا لو لم تكن روية تعالى ممتنعة لكانوا قد التمسوا امرا جايزا فوجب ان لا ينزل
بهم العقوبة كما لم تنزل بقولهم لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك يخرج مما تنبت الارض وكما لم ينزل على سائر الامم
حين قالوا لانبيائهم لن نومن لك الا ان تحيي ميتا وتشق القمر نصفين بدعائك ونحو ذلك من الامور الجايزة الوقوع فلما
بطلب روية تعالى علمنا انها ممتنعة ونحن نقول ان نزول العقاب عليهم ليس لاجل انهم طلبوا الروية بنفسها وانما اخذتهم الصاعقة
لانهم لم يسالوا سوال استرشاد وانما سالوها سوال تعنت وعناد وذلك انه لما تمت الدلائل على صدق المدعي كان طلب الدلائل
الزايدة تعنتا وعنادا والتعنت يستوجب العقاب مع ان روية تعالى انما تحصل للمومنين في الاخرة وهم قد علقوا ايمانهم
على رويته في الدنيا تعنتا وعنادا روية مثل روية الاجسام في الجهات والاحيان وظنوا انه تعالى يشبه الاجسام من حيث كونه
في جهة وكونه في مقابلة الراي من غير ان يكون في غاية القرب منه ولا في غاية البعد ومن حيث كونه ذا لون وكيفية فان الروية
الحسية لا تتعلق الا بجسم ذي لون وكيفية فان الروية الحسية لا تتعلق الا بجسم وكيفية ولعدم اللون لا يبصر الهوا مع كونه
جسما كفر موجب العقاب فيثبت انه لا دلالة في الاية على امتناع الروية مطلقا كما زعمت المعتزلة قوله بل الممكن ان يرى روية
منزهة الى اخره قال الراغب واما الروية العقلية فانها تحصل في الاخرة لكل احد من حيث انهم يضطرون الى معرفته تعالى لكن
للمومنين حالة زايدة تقصر العبارة عنها وهي المبشر بها في قوله عليه الصلوة والسلام ترون ربكم عز وجل كما ترون القمر
ليلة البدر ولا تحصل في الدنيا الا لبعض الانبياء في بعض الاحوال ولكون ذلك لبعض الانبياء في حال دون حال قال عليه الصلوة
والسلام رايت ربي في بعض طرقات المدينة بمعنى وانا فيها وروى ابن عباس رض ان محمدا صلى الله عليه وسلم راى ربه مرتين
الى هنا كلامه قوله قيل جاءت نار الى اخره حمل الصاعقة على ما يصعقون منه اي يموتون ويكون سببا للموت ثم بين اختلاف
المفسرين في ان ذلك السبب ما هو فقيل نار وقعت من السماء فاحرقتهم وقيل صيحة جاءت من السماء وقيل ارسل الله جنودا
فلما سمعوا بحسها خروا صعقين ميتين يوما وليلة وقال الحسن وقتادة الصاعقة هي الموت استدلالا بقوله تعالى فصعق
من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله قال الامام وهذا ضعيف لوجوه احدها قوله فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون ولو
كانت الصاعقة هي الموت لامتنع كونهم ناظرين الى الصاعقة وثانيها قوله وخر موسى صعقا اثبت الصاعقة في حقه مع انه
لم يكن ميتا لانه افاق لقوله فلما افاق والافاقة لا يكون من الموت بل من الغشي وثالثها ان الصاعقة هي التي تصعق وذلك
اشارة الى سبب الموت قال الراغب قال بعض اهل اللغة الصاعقة على ثلاثة اوجه الموت لقوله فصعق من في السموات ومن في الارض
وقوله فاخذتهم الصاعقة والثاني العذاب لقوله انذرتكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود والثالث نار تسقط من السماء
لقوله ويرسل الصواعق فيصيب بها من يشاء وهذا سو تصور لان الصاعقة هي الصوت الشديد على ما تقدم ثم قد يكون منه
الموت تارة والعذاب تارة وتصحبه النار تارة فاذا الموت والنار والعذاب لم يستفد من لفظ الصاعقة ويجب ان لا يلتبس علينا
المعنى الذي وضع له اللفظ بالمعنى الذي يتبعه ويقتضيه وليس موضع له بالقصد الاول الى هنا كلامه فقد رجح كون الصاعقة
عبارة عن سبب الموت وكون ذلك السبب هو الصيحة والصوت الشديد ورجح الزمخشري كون ذلك السبب هو النار الواقعة
من السماء حيث قال والظاهر انه اصابهم ما ينظرون اليه لقوله وانتم تنظرون لان الصيحة وحس الجنود يتعلقان بحس السمع
قوله تنظرون الى ما اصابكم بنفسه او اثره الاول على تقدير ان تكون الصاعقة التي اصابتهم هي النار فانها تشاهد بنفسها والثاني
على تقدير كونها غير النار فان الصيحة والحسيس لا يبصران بانفسهما بل باثرهما وهو الموت وفي التيسير قوله تعالى وانتم تنظرون
اي الى الصاعقة ان كانت نارا فقد عاينوها حين اصابتهم اياهم وان كانت صوتا ما يلافقد مات به بعضهم اولا وراى
الباقون انهم ماتوا ويسمى هذا روية الموت مجازا انتهى كلامه فان المرئي حقيقة هو من اصابه الموت فجعل رويته عند اصابة الموت
بمنزلة روية نفس الموت ولذلك قيل وانتم تنظرون موت بعضكم عقيب بعض وقيد اخذ الصاعقة بهم بقوله وانتم تنظرون تنبيها
على عظم العقوبة لان ورودها وهم مشاهدون لها اعظم في باب العقوبة منها اذا وردت بغتة وهم لا يعلمون قوله وقيد البعث
اي قيده بكونه بعد الموت حيث قال بعثناكم من بعد موتكم لان البعث قد لا يتعلق بالموت بل يكون بمعنى انباه النايم كما في قوله فضربنا
على اذانهم في الكهف سنين عددا ثم بعثناهم لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا ويكون بمعنى الارسال ايضا كما في قوله تعالى

ولقد

ولقد بعثنا في كل امة رسولا وبمعنى اثارة البعير البارك من مبركه فيقال بعث البعير من مبركه فقيد بقوله من بعد موتكم
ليتعين ان المراد ثم احييناكم بدعاء موسى عليه السلام فان البعث قد يكون بمعنى الاحياء كما في قوله الى يوم البعث واصل البعث
اثارة الشيء عن محله وهذا المعنى موجود في جميع موارد استعماله فان نشر الميت كبعث النايم قوله او ما كفرتموه عطف على
نعمة البعث اي او لكي تشكروا نعمة الله التي كانت لكم قبل ما اخذتكم الصاعقة وقيل ان تقولوا لن نومن لك حتى نرى الله جهرة وهي
نعمة الايمان وكفرانهم النعمة وهو تركهم الايمان وتعليقه بما لا يكون فالمعنى لعلكم تشكرون وقت مشاهدتكم باس الله بالصاعقة
نعمة الايمان التي كفرتموها بقولكم حتى نرى الله جهرة فان ترك النعمة بطلب الزيادة كفران لها اي لعلكم تشكرون نعمة الايمان فلا
تعودون الى اقتراح شيء بعد ظهور المعجزة قال الامام فالمراد من قوله تعالى لعلكم تشكرون انه تعالى انما بعثهم بعد الموت في
في دار الدنيا ليكلفهم وليتمكنوا من الايمان ومن تلافي مما صدر عنه من الجرايم اما انه كلفهم فلقوله تعالى لعلكم تشكرون ولفظ
الشكر يتناول جميع الطاعات كقوله اعملوا ال داود شكرا واختلف في بقاء تكليف من اعيد بعد موته ومعاينة الاحوال الملجية الى المعرفة
على القولين احدهما بقاء تكليفهم لئلا يخلو عاقل من تعبد وثانيهما سقوط تكليفهم لاعتبارا به على المعرفة الحاصلة بالاستدلال دون
الاضطرار والاول اصح لقوله لعلكم تشكرون فان قيل كيف يجوز ان يكلفهم ومن شرط التكليف ان لا يكون علم المكلف بالصانع
العليم الحكيم وسائر ما يجب الايمان بكونه حقا علما ضروريا ومن مات يكون علمه بذلك كله علما ضروريا وبعد العلم الضروري
لا تكليف والجواب ان موت من اماتهم الله تعالى بالصاعقة لكونه بمنزلة النوم والاغماء لا يضطرهم الى معرفة ما يجب الايمان به
فلا يمنع من التكليف قوله يظلهم الله من الشمس اي يلقي عليهم الظل ويسترهم عن الشمس والتيه المفازة التي يتاه فيها اي يسار فيها
متحيرا يقال تاه في الارض اي ذهب فيها متحيرا وهذا هو النعمة السابقة من النعم التي ذكرهم الله تعالى وظاهر هذه الاية يدل
على ان هذا الاظلال كان بعد ان بعثهم حيث عطف قوله وظللنا على قوله بعثنا على قوله فاخذتكم الصاعقة وذلك يدل على ان
ترتيب الوقوع على حسب ترتيب الذكر وان كان لا يمتنع خلاف ذلك لان الغرض تعريف النعم التي خصهم الله تعالى بها لا بيان
ترتيبها في الوقوع وكان ذلك في المفازة السمات بالتيه سخر الله تعالى لهم السحاب فيها يسير بسيرهم تظلهم من الشمس وتقيهم حرها و
ذلك انه لم يكن لهم في التيه كف يسترهم ليستظلوا به فشكوا ذلك الى موسى فارسل الله عليهم سحابا ابيض وينزل بالليل عمود من نور يسيرون
في ضوءه اذا لم يكن قمر قال القفال ان الله تعالى لما بعثهم بعد موتهم امرهم بعد ذلك ان يحاربوا اهل قرية اريحا واذرعات وقيل بلقا
وهي قرية العمالقة بقرب بيت المقدس فقبلوا فلما قربوا منها سمعوا بان اهلها جبارون اشداء قامة احدهم سبعمائة ذراع و
نحوه فقالوا اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون الى ان قال فانها محرمة عليهم اربعين سنة يتيهون في الارض فلما
تاهوا في ارض التيه وكانت اثنا عشر فرسخا في مثلها فكانوا يصبحون ويسيرون النهار كله فاذا امسوا كانوا حيث اصبحوا فبقوا
على ذلك الحال اربعين سنة فاصابهم الجوع فيها فسالوا موسى فدعا ربه فانزل الله المن وهو الترنجبين والطرنجبين لغة فيه وهو شيء
كالصمغ يشبه العسل الجامد في الحلاوة وكان يقع على اشجارهم من طلوع الفجر الى طلوع الشمس وقوعا مثل وقوع الثلج ياخذ كل انسان ما
يكفيه يوما وليلة فاذا اخذ اكثر من ذلك دوّد فاذا كان يوم الجمعة اخذ كل انسان منهم مقدار ما يكفيه ليومين لانه لا ياتيهم يوم السبت
وكان ذلك مثل الشهد المعجون بالسمن فلما اكثروا من اكله ملوا من اكله فقالوا لموسى قتلنا هذا المن بحلاوته واحرق بطوننا فادع
لنا ربك ان يطعمنا لحما فدعا لهم موسى فبعث الله تعالى اليهم طيرا كثيرا تحشر عليهم ريح الجنوب وقيل كان تظليل الغمام وانزال المن
والسلوى عليهم قبل واقعة التيه واحببنا بهم فيها وذلك انهم لما خرجوا من مصر وجاوزوا البحر وقعوا في صحراء لا ابنية فيها فانزل الله
السحاب فسترهم عن الشمس بالنهار وكان يضيء لهم بالليل من حيث كونه ابيض نورانيا وقيل كان السحاب يتدلى عليهم كالقباب والفساطيط
والابنية وقيل كان يمشي امامهم عمود من نور يضيء بالليل وقال بعضهم كان السلوى ياتيهم مشويا وقال اكثر المفسرين انهم كانوا
ياخذونها ويذبحونها ويجعلون المن بمنزلة الخبز والسلوى بمنزلة اللحم فياكلونهما اكل الخبز مع اللحم مخلوطا قوله وكان ثيابهم لا تتسخ
ولا تبلى وكذا لا تطول شعورهم ولا اظفارهم فاذا ولد مولود كان عليه ثوب كالظفر يطول بطوله كذا في الكشاف في تفسير سورة
الاعراف لما حبسهم الله في متشابهات الغربة وحال بينهم وبين اختيارهم اختار لهم ما هو خير مما يختارونه لانفسهم فانما كان لنا
من الموعود في الاخرة وفي الجنة كان لهم في الدنيا معاينة من نحو البعث بعد الموت ومن الظل الممدود والنور المبسوط والتنعم باللحم كلما

ارادوا ومن الثياب التي كانت لا تبلى عليهم ولا تتوسخ ونحو ذلك مما خصوا به في الدنيا فذلك كله مما وعدلنا في الجنة وكانت لهم في
الدنيا معاينة ومع هذا لم يجيبوا الى ما دعوا ولم يثبتوا على ما هدوا وذلك لقلة افهامهم وفشهم على احلام البهايم والدواب
قوله على ارادة القول واضماره اى وقلنا لهم كلوا ونظيره كثير في القران منه قوله تعالى والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم
اى يقولون سلام عليكم قوله تعالى واما الذين اسودت وجوههم اكفرتم اى فيقال لهم اكفرتم وكلمة من في قوله تعالى من طيبات للابتداء
الغاية او للتبعيض وكلمة ما في قوله ما رزقناكم يجوز ان يكون بمعنى الذى وما بعدها صلة لها اى رزقناكموه والعايد محذوف
وان يكون نكرة موصوفة وما بعدها صفتها والعايد محذوف ايضا وان يكون مصدرية ويكون المصدر المؤول واقعا موقع
المفعول اى من طيبات مرزوقنا والطيب الحلال فانه لحله كان طيبا كما ان الحرام لحرمته كان خبيثا واصل الطيب الطاهر وسمى الحلال
طيبا لانه لم يتدنس بكونه حراما وقيل الطيب من المباح هو الذى يطيبه الطبع وتتلذذ به النفس وما لم تتلذذ به الطبع لا يسمى طيبا
وان كان حلالا مباحا ويحتمل انه سماه طيبا لانه لا يشوبه داء يؤذيهم ولا اذى يضرهم بخلاف طعام الدنيا فانه لا يسلم عن نوع ضرر
قوله واصله فظلموا اى فظلمتم عقيب ما انعمنا عليكم بهذه النعم التى هى البعث والتظليل بالغمام وانزال المن والسلوى واباحتها لكم
بان قلنا كلوا من طيبات ما رزقناكم بان كفرتم ووضعتم الكفران موضع الشكران واصل الظلم وضع الشئ فى غير موضعه واوثر
طريق الخطاب فى مقام تعداد النعم لانه ادخل فى تذكرها والامتنان بها والبعث على شكرها ثم التفت على طريق الغيبة لان الاعراض
عنهم وتوجيه الكلام الى مخاطب اخر ادخل فى التوبيخ ولا يعاد وقدم مفعول يظلمون ايذانا باختصاص الظلم بهم وانه لا يتعداهم
وادخلت كلمة كان اشعارا بان ذلك شانهم القديم وعادتهم المستمرة ويظلمون وان كان مضارعا صورة لكنه ماض من حيث المعنى قوله
تعالى واذ قلنا اى واذكروا ما حدث من نعمتى عليكم اذ قلنا ادخلوا هذه القرية الى اخره وهى نعمة ثامنة وهى مع اشتمالها على سعة
العيش كانها نفس النعم لقوله فكلوا منها اى مما فيها من النعم الكثيرة التى كانت القرية بسبب كثرة النعم فيها كانها نفس النعم فكذلك قيل
بدل من نعيمها ومن للتبعيض او لابتداء الغاية يتضمن ايضا نعمة متعلقة بالدين حيث امرهم بما يمحوا ذنوبهم ويبين لهم طريق الخلاص
مما استحقوه من العقوبة بسبب اباءهم على موسى دخول مدينة الجبارين كما روى عن مقاتل انهم اصابوا خطية باباءهم على موسى دخول
الارض التى فيها الجبارون فاراد الله تعالى ان يغفر لهم فامرهم بالتوبة وعبر عنها بما يدل عليها من الخضوع بالجوارح والاستغفار
باللسان حيث امرهم بدخول الباب منحنين متواضعين قائلين مسئلتنا حط ذنوبنا وغفران خطايانا والحاصل انه امر القوم
بان يدخلوا الباب على وجه الخضوع وان يذكروا بلسانهم التماس حط الذنوب حتى يكونوا جامعين بين ندم القلب وخضوع الجوارح
والاستغفار باللسان روى عن ابن كثير ان الواو فى قوله تعالى وقولوا حطة حالية لا عاطفة اى ادخلوه سجدا فى سجدا فى حال
قولكم حطة واشتقاق القرية من قريت الشئ اى جمعته وقيل اصله قرية وكل بقعة يجتمع فيها الماء والابنية تسمى قرية ومنها المقراة
للحوض لان الماء يجتمع فيه قوله يعنى بيت المقدس فلا يكون امر الله تعالى اياهم بان يدخلوا القرية على لسان موسى عليه السلام لان الفاء
فى قوله تعالى فبدل الذين ظلموا يقتضى التعقيب فوجب ان ذلك التبديل وقع منهم عقيب هذا الامر فى حياة موسى لكن موسى عليه
السلام قد مات فى ارض التيه ولم يدخل بيت المقدس فلا يكون قوله تعالى لهم ادخلوا القرية وكلوا منها وقولوا حطة على لسان يوشع
ابن نون وكان خليفة موسى عليه السلام فامر الله تعالى يوشع بعد وفاة موسى وهرون وبعد مضى اربعين سنة ان يدخل مع قومه
المدينة فقال لهم يوشع اذا دخلتم باب المدينة فادخلوها راكعين منحنين ناكسى رؤسكم متواضعين قوله وقيل اريحا هو بفتح
الهمزة وكسر الراء وبالحاء المهملة قرية قريبة من بيت المقدس وهى قرية الجبارين وهم قوم من بقايا عاد يقال لهم العمالقة ورئيسهم
عوج ابن عنق وفى الصحاح العمالقة قوم من ولد عمليق ابن لاوذ ابن ارم ابن سام ابن نوح عليه السلام وهم امم تفرقوا فى البلاد وفى شرح
التاويلات وقيل ان تلك القرية التى امروا بالدخول فيها والمقام بها هى بيت المقدس استدلالا بقوله تعالى فى سورة المائدة ادخلوا
الارض المقدسة التى كتب الله لكم ولا شك ان الموضع الذى امروا بالدخول فيه فى الايتين واحد ثم قال وقيل ان تلك القرية هى قرية فى اخر
المفازة المسماة بالتيه التى تاهوا فيها اربعين سنة وهى تسمى اريحا قوله امروا به بعد التيه اى امروا بدخولها بعد الخلوص من التيه
قوله واسعا يعنى ان الرغد صفة مشبهة كحسن من رغد عيشهم فهو رغيد ورغد اى طيب واسع وارغد القوم اى اخصبوا وقال
ابن عباس وابن مسعود رضى فى تفسير رغدا اى هنيئا وقال ابو عبيدة والضحاك اى واسعا وقال المجاهد اى حلالا لا حساب فيه

وانتصابه على انه نعت مصدر محذوف اى اكلا رغدا او على انه حال من فاعل كلوا اى كلوا راغدين متوسعين متنعمين قوله اى باب
القرية او القبة يعنى ان تعريف الباب للعهد والمعهود اما باب القرية او باب القبة المضروبة فى التيه التى يتعبد فيها موسى و
هرون عليهما السلام قوله فانهم لم يدخلوا بيت المقدس فى حياة موسى عليه السلام فى معرض التعليل لكون المراد من الباب
القبة واعترض عليه بان عدم دخولهم بيت المقدس لا يستلزم كون المراد من الباب باب القبة لجواز ان يكون باب اريحا والجواب
ان مبنى الاستدلال المذكور وان يكون الامر بدخول الباب على لسان موسى كما هو الظاهر فلما مات عليه السلام فى التيه ولم يخرج
منها تعين انهم لم يدخلوا القرية التى امرهم الله تعالى بدخولها فى حيوة موسى عليه السلام سواء كانت تلك القرية بيت المقدس
لكون اريحا من توابع بيت المقدس قريبا منه فان قيل عدم دخولهم القرية فى حياته عليه السلام لا ينافى كون المراد بالباب باب
القرية قلنا بل ينافيه بناء على ان تبديل الذين ظلموا القول الذى امروا به لا شك انه وقع حال دخولهم الباب وكان عقيب ما امروا
الدخول الباب ساجدين وقائلين حطة وكونه عقيب الامر المذكور الواقع على لسان موسى عليه السلام يستلزم ان يدخلوا الباب
الذى امروا بدخوله فى حيوته فلو كان المراد بالباب الذى امروا بدخوله باب القرية لزم ان كانوا قد دخلوه فى حيوته عليه
السلام وقد اجمع المفسرون على انهم لم يدخلوه فى حيوته وهما متنافيان قوله منطامنين منحنين وفى التيسير وقيل اى
متطامنين رؤسكم خاضعين خاشعين وفى الصحاح طأطأ راسه طأمنه وتطأطأ تطامن وقولهم تطأطأت له تطأطؤا
لدلالات اى خفضت له نفسى لتطامن الدلات وهو جمع دال الذى ينزع بالدلو والطأطأ من الارض ما انهبط انتهى فظهر
ان التطامن الانحناء والانخفاض والاخبات الخشوع والتواضع والحاصل انهم اختلفوا فى المراد بالسجود فقال الحسن المراد
نفس السجود الذى هو الصاق الوجه بالارض اما بطريق التحية لذلك المكان او بطريق الشكر لله تعالى والخضوع له على
اخراجهم من التيه وعلى هلاك اعدائهم الذى كانوا فى تلك القرية كما قال ان فيها قوما جبارين وفتحها على ايديهم وعلى سائر ما
اسبغ عليهم من سعة العيش وانواع النعم قال الامام وحمل السجود على حقيقته بعيد لان سجدا جمع ساجد وانتصابه على انه حال
من فاعل ادخلوا وذلك يقتضى وجوب الدخول حال السجود فلو حملنا السجود على ظاهره امتنع ذلك هذا كلامه ومن حمله على
ظاهره له ان يجعل سجدا بمعنى الماضى على معنى ادخلوا الباب وقد سجدتم قبل الدخول كقولك سقيت زيدا وقد اطعمته مثل ذلك
او يجعله حالا مقدرة على معنى ادخلوه مقدرين السجود بعد الدخول وقيل المراد مجرد الخشوع والتواضع لانه لما تعذر
حمله على حقيقة السجود وجب حمله على التواضع فانهم لما اخذوا فى التوبة لزمهم ان يلازموا الخضوع والسكينة كما هو شان التايب
عن الذنب وايضا لما شاهدوا ما اسبغ الله تعالى عليهم من انواع فضله واحسانه وجلائل الاية ونعمائه لزمهم ان يتواضعوا
وينقادوا لمن انعم بها عليهم فامروا بذلك شكرا على تلك الايادى والنعم قوله اى مسئلتنا او امرك حطة يعنى ان حطة مرفوع على
انه خبر مبتدأ محذوف فحذف لدلالة حال المتكلم عليه والتقدير مسئلتنا يا ربنا حطة او لدلالة حال المخاطب عليه والتقدير امرك
وشانك يا ربنا حطة اى نوع عظيم الشان من الحط وهو ان تحط عنا ذنوبنا وتخفيف عنا ثقل اوزارنا بناء على ان صيغة
الفعلة للنوع وان التنوين فيها للتعظيم والحط وضع الشئ من اعلا الى اسفل يقال حط الحمل عن الدابة وحط السرج عنها والرحل
عنها وعفو الذنوب كلها نوع منه فلذلك عبر عنها بالحطة التى هى بناء النوع قوله وقرئ بالنصب على الاصل فان الاصل فى
المصادر ان تكون منصوبة على المصدرية وانما يعدل الى الرفع للدلالة على معنى الثبات او على انها مفعول بها كما فى نحو قلت كلمة
طيبة فيكونون مامورين بشيئين بعمل يسير وقول حقير والعمل الانحناء عند الدخول والقول التكلم بهذه الكلمة وحدها
ثم عدوا عليها بغفران السيئات والزيادة فى الحسنات قال الامام فان قيل هل كان التكليف واردا بذكر هذه اللفظة بعينها
ام لا قلنا روى عن ابن عباس انهم امروا بهذه اللفظة بعينها وهذا محتمل لكن الاقرب خلافه لان هذه اللفظة عربية وهم ما
كانوا يتكلمون بالعربية ولان الظاهر انهم امروا بان يقولوا قولا دالا على التوبة والندم والخضوع يعنى انهم لو قالوا مكان حطة
اللهم انا نستغفرك ونتوب اليك لكان المقصود حاصلا فانه لا يتوقف على ذكر لفظة بعينها قوله ومعناه امرنا حطة اى نحط
فى هذه القرية ونستقر فيها قيل عليه لو كان المراد ذلك لم يكن غفران خطاياهم متعلقا به لكن قوله وقولوا حطة نغفر لكم خطاياكم
يدل على ان غفران الخطايا كان لاجل قولهم حطة واجيبوا بانهم لما حطوا فى تلك القرية حتى يدخلوا سجدا مع التواضع كان

الغفران متعلقا به فيكون المعنى وقولوا امرنا ان نستغفر فيها حتى نسجد ونستغفر ونتواضع فيغفر الله تعالى ذنوبنا بفضله وكرمه
قوله بسجودكم ودعائكم معنى بسببية السجود والدعا مستفاد من كون قوله تعالى يغفر لكم مجزوما على انه جواب الامر السابق وكون
المعنى ان تدخلوه ساجدين متواضعين قايلين مسئلتنا حطة نغفر لكم بسببهما بنا على ان الشرط سبب الجزاء فقوله بسجودكم مرتبط
بقوله تعالى ادخلوا الباب سجدا وقوله ودعائكم مرتبط بقوله قولوا حطة قوله وقرا نافع باليا وابن عامر بالتا على البناء للمفعول
يعني انهما اتفقا على قراة يغفر على البناء للمفعول فيكون خطاياكم مرفوعا على انه مفعول ما لم يسم فاعله الا ان ابن عامر قرا
تغفر لكم بالتا لتانيث الخطايا وان نافعا قرا يغفر لكم باليا لان تانيثها غير حقيقي للفصل وايضا فان الفعل اذا تقدم
على الاسم المؤنث وحال بينه وبين الفاعل حايل جاز التذكير والتانيث والخمسة الباقية من القراء السبعة قروا نغفر لكم بنون
العظمة ليوافق قوله تعالى واذ قلنا ادخلوا فعلى هذه القراة قوله خطاياكم منصوبا بالفعل قبله وتقييد هذه القرات على الوجه
المذكور هو المفهوم من الشاطبية فوجب ان لا يلتفت الى النسخ المخالفة لهذا التقييد وقال الامام في تفسير الكبير وقرا نافع باليا
وفتحها وهو مخالف لرواية الامام محيي السنة فانه قال في المعالم وقرا اهل المدينة باليا وضمها وفتح الفا وقرا ابن عامر بالتا
وضمها وقرا الاخر بفتح النون وكسر الفا وهو موافق لرواية الشاطبي قوله وخطايا اصله خطايي بيا بعد الالف ثم بهمزة
بعد اليا لانها جمع خطيئة مثل خضعة وخضايع وصحيفة وصحايف فابدلت اليا الزايدة همزة لوقوعها بعد الالف فان
مدة فعايل يفعل بها كذلك كما تقرر في علم التصريف فاجتمعت همزتان فابدلت الثانية منهما يا لانكسار ما قبلها مع كون كل
واحد من الجمع والهمزة ثقيلا فصارت خطائي فاستثقلت الكسرة على الهمزة التي هي حرف ثقيل في نفسها وبعدها يا من جنس
الكسرة فتحة فتحرك حرف العلة وانفتح ما قبلها فقلبت الفا فصارت خطاآء بهمزة بين الفين فاستثقل ذلك لان الهمزة
تشبه الالف فصار كانه اجتمع ثلاث الفات فقلبوا الهمزة يا لانها واقعة موقعها قبل القلب فصارت خطايا ففيها على
قول سيبويه خمس تغييرات ابدال اليا المزيدة همزة وابدال الهمزة الاصلية يا وقلب الكسرة فتحة وقلب اليا الاصلية الفا
وقلب الهمزة المزيدة يا قوله وعند الخليل قدمت الهمزة على اليا فصارت خطايي ثم قلبت كسرة الهمزة فتحة فقلبت اليا الفا فقلبت
الهمزة يا فصارت خطايا كما مر ففيها على قول الخليل اربع تغييرات قلب المكان وابدال الكسرة فتحة وقلب اليا الفا وابدال اليا
بهمزة قوله ثوابا مفعول ثان لقوله وسنزيد فان زاد يستعمل لازما نحو زاد المال ومتعديا الى اثنين ثانيهما غير الاول نحو
زدت زيدا ولا تذكر ما زدته وزدت مالا ولا تذكر من زدته له والاية من قبيل زدت زيدا قوله جعل الامتثال اي امتثال ما امروا
به من دخول الباب سجدا ومسئلة الحطة لتوبة لمن كان مسيا قبل ذلك بالتقصير في طاعة ربه وطاعة رسوله وسببا لزيادة
ثواب من كان محسنا قبله بالطاعة وحسن الانقياد وهذا لان قوله وسنزيد معطوف على قوله نغفر لكم والمعنى امتثلوا
امري نغفر اساة المسيين منكم ونزد ثواب المحسنين الا انه اخرج قوله وسنزيد عن صورة جواب الامر حيث لم يكن مجزوما مع
انه معطوف على الجواب المجزوم وجعل على صورة الوعد حيث جعل مرفوعا بدخول السين المانعة عن الانجزام لفايدتين الاولى
ايهام ان المحسن يجد زيادة الثواب له وان لم يفعل الامتثال فكيف اذا امتثل ووجه الايهام ان الاخبار بقوله سنزيد بدون
الجزم يدل على وقوع زيادة الثواب لهم مع قطع النظر عن الامتثال المذكور حيث لم يجعل الزيادة مسببة عن امتثالهم والثانية ايهام
انه تعالى يفعلها البتة وذلك لانه لو كان مجزوما لكانت الزيادة مسببة عن فعلهم وعلى تقدير كونه على صورة الوعد تكون الزيادة
من حيث انها تعلق بها وعد الله الذي لا يخلف الميعاد فايراد الكلام على صورة الوعد يكون دالا على كونها قطعية الوقوع بالنسبة
الى جعلها مسببة عن فعلهم قوله بدلوا بما امروا به طلب ما يشتهون لما كان بدل يتعدى الى مفعولين الى احدهما باليا وهو المتروك
والى الاخر بنفسه وهو الماخوذ ولم يذكر في الاية الا مفعول بلا واسطة حرف الجر قدر المص مفعول الاخر فقال بدلوا بما امروا به
قولا مغايرا له دالا على طلب ما يشتهونه من امتعة الدنيا متجاوزين عن طلب ما عند الله من غفران الخطايا وسترها وزيادة
المثوبات وتضعيفها فانهم قد امروا بقول معناه التوبة والاستغفار تخا الفوه ووضعوا مكانه قولا ليس معناه معنى القول
الذي امروا به بل معناه طلب ما يشتهون من اعراض الدنيا وقد روي انهم قالوا بدل حطة حنطة وقال مجاهد لما قيل لهم قولوا
حطة قالوا حطا سمقاثا وهو بلغتهم بمعنى حنطة حمراء اي مسئلتنا هي ولا نطلب غيرها قالوه استخفافا بامر الله تعالى واعراضا

عما عنده الى ما يشتهون من الاعراض الفانية وفي التيسير كان هذا التبديل قد وقع من بعضهم وفعل المحسنون ما امروا به
ولهذا لم يقل فبدلوا بل قال فبدل الذين ظلموا انتهى كلامه ويؤيده قوله في سورة الاعراف فبدل الذين ظلموا منهم فلا يكون قوله الذين
ظلموا الواقع اولا من قبيل وضع الظاهر موضع المضمر لانه يستلزم ان يصدر التبديل من جميع من خوطب بقوله فكلوا وادخلوا وقولوا
وان يكونوا جميعا ظالمين على المامور به بوضع غيره موضعه او على انفسهم بتعريضها على الهلاك وقد مر ان بعضهم محسنون فعلوا
ما امروا به قوله كرره مبالغة في تقبيح امرهم يعني ان يقتضي الظاهر ان يقال فانزلنا عليهم رجزا الا انه وضع الظاهر موضع الضمير
مبالغة في تقبيح امرهم لان المذكور اولا وان لم يكن من باب وضع المظهر موضع المضمر الا انه يفيد تقبيح امرهم والتسجيل عليهم بالظلم
فتكريره يفيد زيادة التقبيح فكان فيه مبالغة في التقبيح وايضا التكرير يفيد تعليق الانزال بالموصوفين بالظلم فيشعر علية الوصف
المذكور له ولو قيل وانزلنا عليهم لم يحصل الاشعار من حيث انه موصوف به فلا يحصل الاشعار بعلية الوصف قوله عذابا مقدرا
من السما اشارة الى ان قوله تعالى من السما ظرف مستقر صفة لقوله رجزا فيكون متعلقا بمحذوف وان البا في قوله تعالى بما كانوا
سببية وما مصدرية ويجوز ان يتعلق الظرف بانزلنا وكلمة من على التقديرين لابتدا الغاية قوله والرجز في الاصل ما يعاف عنه
اي ينفر ويعد كريها وانما قال في الاصل لان المراد في الاية العذاب كما ذكره قيل اصل ذلك لما يعاف ذوقا وشما وعقلا وشرعا فالكريه
بالعقل والشرع يعبر عنه بالخبيث والقذر ونحو ذلك كما يعبر عن ضده بالطيب والنظيف وعلى قوله تعالى انما المشركون نجس
وقوله انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس فان بعض ذلك كريه بالطبع وبعضه بالشرع وضم الراء لغة في الرجز قال
الامام محيي السنة في تفسيره قيل ارسل الله عليهم طاعونا فهلك به منهم في ساعة واحدة سبعون الفا وكذا في الوسيط ايضا
وفي التفسير فمات به في ساعة واحدة اربعة وعشرون الف انسان ودام فيهم حتى بلغوا سبعين الفا فان قيل انهم قد بدلوا
القول او الفعل فلم خص القول بالتبديل فالجواب ان ذكر تبديلهم القول يدل على تبديل الفعل فاستغني عن ذكر المدلول بذكر ما يدل
عليه كما في قوله تعالى سرابيل تقيكم الحر اي والبرد فكانه قيل فبدلوا القول والفعل قيل الرجز هو العذاب المنزل من السما لا على ايدي
الملائكة اذ العذاب النازل من السما قد يكون على ايدي الملائكة كعذاب قوم لوط وغيره وقد يكون عذابا ينزل لا على ايدي احد
من الملائكة نحو الصاعقة والصيحة ونحوهما والله اعلم كذا في شرح التاويلات قوله تعالى واذ استسقى اي واذكروا اذ انعمت به
عليكم اذ سال الله موسى لقومه ان يسقيهم الما وبينا استسقى للطلب على وجه الدعاء وهذا تذكير للنعمة التاسعة من الانعامات المعدودة
على بني اسرائيل وهو جامع لنعم الدنيا والدين اما الدنيا فلانه تعالى ازال عنهم الحاجة الشديدة الى الماء ولولاه لهلكوا في التيه كما انه لولا
انزال المن والسلوى لهلكوا من الجوع واما كونه من نعم الدين فلانه من اظهر الدلايل على وجود الصانع وقدرته وعلمه ومن اوضح ما
يدل على صدق موسى عليه السلام وفيه ايضا دلالة على حدوث العالم وكونه مبدعا لا من شي لانه تعالى قد اخرج بلطفه وقدرته
من حجر صغير يحمل وينقل الى اي مكان يراد ما يكفي خلقا لا يحصى عددهم وفجر انهارا لكل فريق نهر على حدة وليس يحتمل كون ذلك
الما بكليته محفوظا فيه لصغره ولا ان يكون بحيث ينبع من اسفله اذ هو من المحال على هذه الصورة فاذا كان الامر كما ذكرنا ظهر ان الله
تعالى كان ينشي ذلك الما فيه ويحدثه لا من شي اذ ذلك الحجر لم يكن من جوهر الماء ولا من اصله ليقال انه قد تولد من عنصره واصله فاذا
كان الله تعالى قادرا على هذا الكان قادرا على انشاء العالم لا من شي سبق ولا اصل تقدم وكذلك ما اراهم الله تعالى من الثعبان و
الحية من العصا لم يكونا من اصلها ولا تولدا منها بل انشا ذلك وابدعه بلطيف قدرته وبديع حكمته فمثله امر جميع العالم قوله لما عطشوا
في التيه فان قلت هذه الايات لم لم ترد على الترتيب فان التظليل وانزال المن والسلوى كان في التيه وكذا عطشهم واستسقى موسى
عليه السلام لاجلهم كان في التيه ايضا ودخول القرية ومما يتعلق به من النعم كان بعد الخلاص من التيه فكان الظاهر ان يذكر النعم الواقعة
في التيه ثم يذكر ما وقع في غيرها ولم يراع هذا الترتيب في ذكرها اجيب بان المقصود تكثير ما انعم الله تعالى على بني اسرائيل وتقريعهم
على كفران كل واحدة منها على التفصيل ولو اوردت مرتبة بان افرد ما يتعلق بكل موضع عما يتعلق بغيره لربما يضمن ان المراد عد ما يتعلق
بكل موضع نعمة واحدة وتقريعهم على ترك شكرها فان ما يتعلق بموضع واحد وان كان نعما متعددة في انفسها الا انها عرضت لها
وحدة باعتبار وحدة ما وقعت هي فيه قوله اللام فيه للعهد يعني ان الله تعالى قد امره ان يضرب بحجر بعينه ثم اختلفوا فيه على ثلاثة اقوال
الاول انه كان حجرا طوريا رفعه موسى عليه السلام من الطور وكان مكعبا اي مربعا له اربعة اوجه ينبع من كل وجه ثلاثة اعين لكل

سبط عين تسيل في جدول الى السبط الذي امران يستقيهم وكانوا ستمائة الف كل سبط خمسون الفا وسعة العسكر اثنى عشر ميلا
والقول الثاني انه كان من حجارة الجنة كما ان عصاه من اشجار الجنة اهبطه ادم عليه السلام من الجنة ومعه هذا الحجر وذلك العصا
وتوارثهما الانبياء الى ان وصلا الى شعيب فدفعهما الى موسى عليه السلام فحمل العصا بيده ووضع الحجر في مخلاته والقول الثالث
انه هو الحجر الذي وضع موسى ثوبه عليه حين اغتسل اذ رموه بالادرة ففر الحجر بثوبه وكان السبب فيه ان بني اسرائيل كانوا يغتسلون
عراة ينظر بعضهم الى سوءة بعض وكان موسى يغتسل وحده فقالوا والله ما يمنع ان يغتسل معنا الا انه آدر فذهب يغتسل مرة
فوضع ثوبه على حجر ففر الحجر بثوبه فجمح موسى في اثره يقول ثوبي يا حجر ثوبي يا حجر ولم يدركه موسى حتى امر الحجر على ملاء من بني اسرائيل
فنظروا الى سوءة موسى فقالوا والله ما بموسى من باس فبرأ الله تعالى موسى بسبب فرار ذلك الحجر عما رموه من الادرة وهي النفخة التي
تكون في الخصية يقال رجل ادر فوقف الحجر بعد ما نظروا اليه فاخذ ثوبه فقال له جبريل عليه السلام يقول الله لك ارفع هذا الحجر
فان لي فيه قدرة ولك فيه معجزة فحمله في مخلاته واختلفوا في العصا فقال الحسن كانت عصى اخذها من بعض الاشجار وقيل كان
من آس الجنة حملها ادم من الجنة وتوارثها الانبياء الى ان وصلت اليه من يد شعيب النبي عليه السلام قوله والجنس عطف على قوله للعهد
والمعنى فقلنا له اضرب الشيء الذي يقال له الحجر اي حجر كان وعن الحسن انه تعالى لم يامره ان يضرب حجرا بعينه قال وهذا اظهر في
الحجة وابهر في القدرة اي اظهر في كونه معجزة لموسى عليه السلام اذ لا يقولون ح ان ذلك خاصة لهذا الحجر المخصوص وايضا هو ابين لكمال
القدرة قوله وقيل لم يامره ان يضرب بحجر بعينه كانه اشارة الى جواب ما يقال كيف يصح ان يحمل اللام على الجنس وقد صح ان موسى عليه
السلام حمل حجرا في مخلاته ليسقي القوم يضرب به وذلك يقتضي ان يؤمر بضرب بحجر معين فاجيب بان حمله ليس من حيث انه بخصوصه
هو المامور بضرب به بل لكونه فردا من افراد جنس الحجر حمله معه بعد ما قال له قومه كيف تصنع بنا اذا لم يحمل شيئا من الحجر في بعض
المراحل والانفجار الانشقاق والتفتح ومنه سمي الفجر لانشقاقه بالضوء وفي الاعراف انبجست فقيل هما بمعنى وقيل الانبجاس اضيق
قوله متعلق بمحذوف اما على طريق تعلق الجزا بالشرط المحذوف وقد ركلمة قد بعد الفاء الجزائية لما تقرر ان فاء الجزائية اذا
دخلت على الماضي الصريح لابد من قد ظاهرة او مقدرة لتحقيق ما دخلت هي عليه من الفعل الماضي باقيا على اصل معناه فكانه قيل ان
ضربته فقد انفجرت منه قبل ضربك وانفجارها وان كان مسببا مرتبا على ضربه الا انه جعل متحقق الوقوع قبل الضرب مبالغة
في ترتبه عليه وعدم تخلفه عنه اصلا ولو زمنا يسيرا فكان الانفجار امر مستمر فيه وحاصل قبل الضرب وفيه مبالغة عظيمة قال
الزمخشري بعد تقرير المحذوف على الوجهين المذكورين بقوله اي فضرب فانفجرت والفاء على هذا فاء فصيحة لا تقع الا في كلام بليغ
فاضطرب الشارحون في تعيين المشار اليه بكلمة هذا فمنهم من قال الظاهر كلامه يقتضي ان تكون الفاء فصيحة على تقدير ان يكون
المقدر شرطا بناء على ان كلمة هذا للقريب وفي كلام صاحب المفتاح ما يشعر بان الفاء الفصيحة هي التي لا تقع في جزاء الشرط
ولهذا عرفت بانها هي الفاء التي دلت على محذوف غير مشروط وهو سبب لما بعد الفاء فان جعل اشارة الى الاحتمال الاول وهو ان
يكون المقدر معطوفا عليه يلزم حمل الكلام على خلاف ظاهره وهو ان يشار بهذا الى البعيد وان جعل اشارة الى ما يتناول الاحتمال
الاول وهو كونها اشارة الى تعلقها بمحذوف لمدلول عليه بقوله والفاء متعلقة بمحذوف يلزم ارتكاب المخالفة للسكاكي وفي
الحواشي القطبية والوجه ان تكون كلمة هذا اشارة الى تعلقها بمحذوف فان الفاء الفصيحة على راي المصنف هي التي دلت على محذوف
هو سبب لما بعدها سواء كان شرطا او معطوفا عليه كذا سمعناه وسميت فصيحة لانه يستدل بها على فصاحة المتكلم فان فيها
فائدتين احديهما الدلالة على ان المامور التزم الامر كما سمع ولم يتوقف فظهر اثره في الحال والثانية انه لما ذكر الانفجار عقيب الامر
بالضرب دل ذلك على ان المطلوب بالضرب الانفجار لا نفس الضرب فلهذا حذف الضرب وصرح باثره وهو الانفجار ولا شك
ان مثل هاتين الفائدتين اللطيفتين لا ينبه عليهما الا البليغ قوله وهما لغتان فيه وفيه لغة ثالثة وهي عشرة بسكون الشين
وهو لغة الحجاز وكسر الشين لغة تميم قوله تعالى عينا تمييز للعدد المذكور قبله وهو لفظ مشترك بين معاني متعددة والمراد منها
ههنا هو عين الماء والقرينة المعينة للمراد وهو قوله تعالى واذ استسقى وقوله فانفجرت وقوله مشربهم سميت الينبوع عينا تشبيها
لها بالعين الباصرة من حيث انها اشرف ما في الارض كما ان عين الحيوان اشرف ما فيه ومن حيث ان الماء يخرج منها كما يخرج من عين
الحيوان قوله عينهم الذي يشربون مبني على ان يكون المشرب موضع الشرب من تلك العيون ويحتمل ان يكون مصدرا مستعملا

معنى

في معنى المفعول قيل الحكمة في جعل الماء اثني عشر عينا ان قوم موسى كانوا جما غفيرا وجماعة كثيرة ستمائة الفا ويزيدون و
الجماعة الكثيرة اذا اشتدت بهم الحاجة الى الماء ووجدوه فانه يقع بينهم تشاجر وتنازع وربما يفضي الى فتنة عظيمة فاكمل الله
تعالى هذه النعمة بان عين لكل سبط منهم ماء معينا حتى لا يختلط بغيره اختلاطا مفضيا الى الفتنة والقبيلة الواحدة وان كثروا
لا يقع بينهم التنازع مثل ما يقع بين القبايل المختلفة فان الاسباط الاثني عشر كان بينهم عصبية ومباهاة وكان كل سبط لا يتزوج
من سبط اخر اراده تكثير سبط نفسه وذلك لا يخلوا عن المعصية والمخالفة وفي الوسيط قال المفسرون كان في ذلك الحجر اثنى
عشر حفرة فكانوا اذا نزلوا وضعوا الحجر وجاء كل سبط الى حفرته فحفروا الجداول الى اهلها فذلك قوله تعالى قد علم كل اناس مشربهم
قوله على تقدير القول يعني ان كل واحدة من الجملتين في محل النصب بقول مضمر تقديره فقلنا لهم او قال موسى عليه السلام لهم كلوا من المن
والسلوى الذين رزقكم الله تعالى اياهما بلا تعب ولا نصب واشربوا من هذا الماء الذي نبع وسال من الحجر على ان يكون الرزق
بمعنى المرزوق المتناول للماكول الذي هو المن والسلوى وللمشروب الذي هو ماء العيون المنفجرة فيكون كل واحد من الاكل والشرب
مبتدأ من الرزق والمتناول للماكول والمشروب فان الرزق بمعنى المرزوق وان كان عاما متناولا لجميع ما يعطي العبد من المال
والولد والعلم ونحوها الا انه خص هنا بالماكول الذي هو المن والسلوى بقرينة قوله وانزلنا عليكم المن والسلوى بالمشروب الذي
هو ماء العيون بقرينة قوله قد علم كل اناس مشربهم ومنهم من خصه بالماء وحده لفقدان قرينة حمله على الماكول اذ لم يتعرض له
في هذه القصة فان قصة تظليل الغمام وانزال المن والسلوى ذكرت قبل قصة الاستسقاء وقصة الامر بدخول القرية ثم ذكر
عقيبها قوله كلوا من طيبات ما رزقناكم فلو حمل الرزق ههنا على ما يتناول المن والسلوى لتكرر الامر باكلهما فلذلك حمل على الماء
وحده وجعل كل واحد من الاكل والشرب مبتدأ من الماء بناء على انه مشروب بنفسه وماكول بالنظر الى ما ينبت منه ولم يرض المص
بهذا التخصيص اما اولا فلانه لم يكن اكلهم في التيه من زروع ذلك الماء وثماره واما ثانيا فلانه جمع بين الحقيقة والمجاز لما
على ان الرزق اريد به الماء جعل مشروبا باعتبار نفسه وماكولا باعتبار ما ينبت منه ولفظ الماء حقيقة في المشروب ومجاز
فيما ينبت منه فيلزم ان يكون قوله كلوا واشربوا من الرزق الذي هو الماء جمعا بين الحقيقة والمجاز واجيب عن الثاني بان هذا
التركيب من باب التنازع الفعلين في الجار والمجرور واعمال احدهما وحذف معمول الاخر فان كلمة من لا تتعلق بالفعلين جميعا
وانما هو على حذف والتقدير كلوا من رزق الله واشربوا من رزق الله فلا جمع ويمكن ان يجاب ايضا بان الجمع انما يلزم لو عبر
عن المعنيين المذكورين بلفظ الماء وليس كذلك بل عبر عنهما برزق الله واراد به معنى عاما يتناول نفس الماء وما ينبت منه
فلا جمع نعم لا يندفع ما ذكرا ولا فهو السبب لعدم الارتضا قوله لا تعتدوا حال افسادكم وانما قيده الى اخره اشارة الى ان قوله
تعالى مفسدين حال من فاعل لا تعثوا وقال ابو البقاء انها حال مؤكدة لان قوله لا تعثوا معناه لا تفسدوا واورد عليه ان النهي
عن الافساد امر بالجمع بين النقيضين اثبات الفساد ونفيه وهو غير جائز مع ان الحال المؤكدة لا تقع من الجملة الفعلية عند اكثر
النحاة وذهب اليه صاحب الكشاف في المفصل وقال ابن الحاجب في الكافية وفي شرحها ان تكون مقدرة لمضمون جملة اسمية
فلذلك جعلها المص حالا مقيدة لا مؤكدة كما يفصح به قوله وانما قيده فان المؤكدة ليست بقيد يتقيد بها عاملها بخلافه
الحال المنقلبة ووجه كونها مقيدة ان العثو وان غلب استعماله في معنى الفساد لكن ذلك المعنى ليس اصل معناه بل اصل معناه
فعل ما لا يكون على صورة الصلاح في المحل سواء كان فسادا في نفس الامر كفعل الظالم المتعدي فانها عدل نظرا الى فعله وصلاح
في حق من عداه بل في حقه ايضا حيث كانت زاجرة له عن المعاودة الى مثل ذلك الفعل الردي المردي وقد يكون العثو فسادا محضا
في حق المحل الا انه يتضمن صلاحا راجحا على ذلك كما ذكره من المثالين ولما كان العثو اعم من الفساد لمتناوله نحو القصاص في الانفس
والاطراف والحدود الزواجر والضرب الواقع للتاديب وعلاج الجانين ولا وجه للنهي عن شيء منها قيد قوله لا تعثوا بقوله
مفسدين وجعل العثو المنهي عنه ما يقصد به الفساد قال الراغب فان قيل فما فائدة قوله مفسدين والعثو ضرب من الافساد
قيل قد قال بعض النحويين ان ذلك حال مؤكدة وذكر الفاظا مما يشبهه وقال بعض المحققين ان العثو وان اقتضى الفساد فليس
بموضوع له بل هو كالاعتداء وقد يوجد في الاعتداء ما ليس بفساد وهو مقابلة المتعدي بفعله نحو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم
فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وهذا الاعتداء ليس بفساد بل هو بالاضافة الى ما قوبل به عدل ولولا كونه جزاء لكان

افسادا فبين تعالى ان العثو المنهى عنه هو المقصود به الافساد وقال ايضا العيث والمعنى يتقارب نحو جذب وجبذ يقال
عثى يعثى عيثا وعيثى يعثو عثوا وعاث يعيث عيثا الا ان العيث اكثر ما يقال فيما يدرك حسا والعثى والعثو فيما يدرك حكما
وقيل قوله تعالى فى الارض يحتمل ان يتعلق بتعثوا وهو الظاهر فان يتعلق بمفسدين والمراد بالارض عموم الارض وقيل ارض
التيه نهى عن العثو فيها بناء على ان العادة بين الناس قد جرت على التشاجر والتنازع فى الماء عند اشتداد الحاجة اليه فكانه قيل
لهم ان وقع بينكم التنازع بسبب ذلك الماء فلا تبتغوا وذلك فى حال كونكم مفسدين اشار الى قبح اصل التنازع والى التنهى عنه
بجعله افسادا وقد نهى عن الافساد صريحا فى قوله تعالى ولا تفسدوا فى الارض بعد اصلاحها ونهى صريحا عن العثو وهو اشد الفساد
لانه اقبح من اصله قوله ومن انكر امثال هذه المعجزات وهى ان ينفجر من حجر صغير بمقدار راس انسان او اكثر منه قليلا اثنى عشرة
عينا وتسيل كل عين فى جدول الى سبط كثير العدد خمسون الفا او اكثر ويكفيهم لشربهم وسقى مواشيهم وان ينقلب العصا ثعبانا
يبلع جميع ما القته السحرة من الحبال وان يفر الحجر بثوبه موسى عليه السلام وغير ذلك وانكره بعض الطبيعيين من الفلاسفة و
استبعدوه وقالوا كيف يعقل خروج المياه العظيمة من الحجر الصغير ممن اعتقد بوجود الفاعل المختار القادر على ما يشاء الذى
لا يعزب عن علمه مثقال ذرة فى الارض ولا فى السماء فامثل هذه الشبهة لا يخطر بباله ومن لم يعتقد بوجوده واستولى عليه ظلمة
الجهل والغباوة فهو بمعزل عن الاعتقاد بحقية القرآن وامر الرسالة فضلا من ان يعتقد حقية ما اخبر به القرآن من معجزات الانبياء
عليهم السلام قال الراغب فالمروى فى الخبر انه كان مع موسى حجر اذا نزلوا منزلا وضعه فضربه بالعصا فانفجرت منه اثنتى
عشرة عينا لكل سبط عين وانكر ذلك بعض الطبيعيين واستبعده وهذا المنكر مع انه لم يتصور قدرة الله تعالى فى تغيير الطبائع
والاستحالات الخارجة عن العادة فقد ترك النظر على طريقته اذ قد تقرر عندهم ان حجر المغناطيس يجر الحديد وان الحجر المنفر للخل
ينفره والحجر الحلاق يحلق الشعر وذلك كله عندهم من اسرار الطبيعة واذا لم يكن مثل منكرا عندهم من اسرار فغير ممتنع ان يخلق
الله تعالى حجرا يسخره لحديد الماء من تحت الارض انتهى كلامه وايضا فانهم يجوزون انقلاب الهواء ماء وبالعكس ولذلك قالوا
ان وضع فى الكوز الفضى جمد فانه يجتمع على اطراف الكوز قطرات من الماء فقالوا تلك القطرات انما حصلت لان الهواء انقلب ماء
بقوة برودة الكوز فمن جوز هذا الانقلاب لا يليق به ان ينكر انفجار العيون من حجر موسى عليه السلام فالمقصود من هذا
الكلام الزام المنكرين بما اعترفوا به والا فالله تعالى قادر على ان يخلق ما يشاء بلا مادة ومدة فضلا عن ان يكون استعداد
المادة شرطا لقبول صورة ما خلق منها والفلاسفة على كثرتهم واختلاف مذاهبهم ينقسمون الى ثلاثة اقسام الدهريون و
الطبيعيون والالهيون والدهريون طائفة من الاقدمين جحدوا الصانع المدبر للعالم القادر وزعموا ان العالم لم يزل
موجودا كذلك بلا صانع ولم يزل الحيوان متولدا من نطفة حيوان اخر متولد من نطفة حيوان ثلثا الى غير النهاية وهؤلاء هم
الزنادقة والطبيعيون قوم اكثر بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجايب دهر الحيوان والنبات واكثر الخوض فى علم تشريح اعضاء
الحيوان فراوا فيها من عجايب صنع الله تعالى وبدايع حكمته ما اضطروا معه الى الاعتراف بفاطر حكيم مطلع على غايات الامور و
مقاصدها الا انهم لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم لاعتدال المزاج تاثير عظيم فى قوام قوى الحيوان فظنوا ان القوة العاقلة
من الانسان تابعة لمزاجه ايضا وانها تبطل ببطلان مزاجه وانعدامه فاذا انعدم فلا يعقل اعادة المعدوم كما زعموا فذهبوا
الى ان النفس تموت ثم لا تعود فجحدوا الاخرة وانكروا الجنة والنار والقيامة والحساب فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية
عقاب فلم يتعبدوا بفعل الواجبات واجتناب المنكرات وانهمكوا فى الشهوات انهماك الانعام وهؤلاء ايضا زنادقة فان اصل
الايمان هو الايمان بالله واليوم الاخر وقد جحدوا اليوم الاخر وان امنوا بالله وصفاته والصنف الثالث الالهيون وهم المتاخرون
منهم مثل سقراط وهو استاذ افلاطون استاذ ارسطو وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الاولين الدهرية والطبيعية واوردوا
لكشف فضايحهم ما اعتنوا به غيرهم ثم رد ارسطو على افلاطون وسقراط ومن كان قبله من الالهيين ردا لم يقصر فيه حتى
تبرا عن جميعهم الا انه لما استبقى ايضا من رذايل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يبق للنزوع عنها وجب الحكم بكفرهم وبكفر شيعتهم
من المتفلسفة الاسلاميين كابن سينا والفارابى وغيرهما كذا ذكره حجة الاسلام الغزالى قدس سره قوله وبوحدته اى ويريد
بوحدته ما رزقوا فى التيه مع انه بطعام واحد بل هو طعامان المن والسلوى عدم تبدله واختلافه بحسب تبدل الازمنة

فاتّ ما رزقوه فى كل زمان وان لم يكن واحدا بالشخص ولا بالنوع الا انه متحد مع ما رزقوه فى الازمنة الباقية بمعنى انه
غير مخالف له فى النهج فانه يقال فلان يفعل فعلا واحدا فى كل يوم وان كثرت فعاله اذا اختار طريقة واحدة وداوم عليها
وقيل سموها طعاما واحدا لانهم كانوا يجعلون اقراصا فياكلونها مع السلوى فكانا بذلك طعاما واحدا كمن يجمع بين
الخبز واللحم فياكلهما جملة فان ذلك يعد طعاما واحدا فكذا هذا وقيل انهما وان كانا طعامين بحسب الذات وبحسب الماهية
النوعية الا انهما متحدان بحسب المحمول حيث يجمعهما كونهما من طعام اهل التلذذ والترفه وهم كانوا قوما فلاحة اى حراثين فنزعوا
الى عكرهم اشتاقوا الى اصلهم واشتهوا ما الفوه وتعودوا به من اكل ما يخرج من الارض بالزراعة ورغبة الانسان فيما اعتاده
فى اصل الخلقة والتربية وان كان خسيسا فوق رغبته فيما لم يعتقده وان كان شريفا لذيذا قوله ولذلك اجموا اى ولعدم
اختلافه وتبدله كرهوا تناوله فانهم لما تناولوا ذلك الطعام اربعين سنة ملوه واشتهوا غيره يقال اجمت الطعام بكسر
الجيم اذا كرهته لاجل المداومة عليه والطعام ما يتغذى به ماكولا او مشروبا قال تعالى فى المشروب ومن لم يطعمه فانه منى
وقد يختص ببعض الماكولات كاختصاصه بالبر والتمر والمراد به التمر فى حديث صدقة الفطر اوصاعا من طعام اوصاعا من
شعير والطعم بفتح الطاء المصدر او ما يوديه الذوق يقال طعمه حلو وطعمه مر وبضمها المطعوم كالاكل والاكل قوله سله
لنا بدعائك يعنى ان الدعاء بمعنى الصيحة والاستدعاء يقال دعوت فلانا اى صحت به واستدعيته والفرق بين الدعاء والنداء
ان الدعاء اعم منه فان النداء يقال فيما يكون بعيدا او فى حكم البعيد والدعاء فيه وفى القريب ولما كان الدعاء توطية وتمهيدا
للسؤال اقيم مقام السؤال واللام فى لنا للعلة اى سله لاجلنا وقل له اخرج يخرج لنا ماكولا وشيئا مما تنبت الارض على ان
مفعول يخرج محذوف ومما يجوز ان يتعلق بيخرج فيكون من الابتداء الغاية وان يكون صفة لذلك المفعول المحذوف ومما تنبت فيتعلق
بمضمر اى ماكولا كائنا مما تنبت الارض ومن للتبعيض هذا عند سيبويه وذهب الاخفش الى ان من زائدة فى المفعول والتقدير يخرج
ما تنبته فانه يجوز زيادتها فى الاثبات وقيل انما دعى الاخفش الى الحكم بزيادتها انه لم يجد مفعولا ليخرج فاراد ان يجعل ما مفعولا
كلمة ما اما موصولة او نكرة موصوفة والعايد محذوف اى من الذى تنبته اى من شئ تنبته ومن فى قوله من بقلها للتبيين الجنس سواء
كان بدلا من ما باعادة العامل او حالا من الضمير المحذوف الراجع الى ما والتقدير مما تنبته كائنا من بقلها والخضر جمع خضرة
وهى لون الاخضر ووصف النبات بالخضرة مبالغة فى خضرته على طريق رجل عدل وقيل البقل ما تنبته الارض من النجم اى مما لا
ساق له وجمعه بقول والمراد به ههنا اطايب التى ياكلها الناس كالنعناع والكرفس والكراث وامثالها وفى الوسيط الفوم هو
الحنطة بلا اختلاف بين اهل اللغة وعن ابن عباس الفوم الخبز تقول العرب فوموا اى اخبزوا وقيل هو الثوم ويدل عليه قراءة
ابن مسعود وثومها والفاء تبدل من الثاء كثيرا قالوا جدف وجدث وعافور وعاثور ومغافير ومغاثير ولكنه غير قياس ويستدل
على هذا القول بانه لو كان المراد بالفوم الحنطة لما جاز ان يقال لهم اتستبدلون الذى هو ادنى بالذى هو خير لان الحنطة اشرف
الاطعمة ولان الثوم اوفق للعدس والبصل من الحنطة واللغة المشهورة فى القثاء كسر القاف وهى قراءة العامة وقرئ بضمها
وهى لغة تميم وروى عن على ابن ابى طالب رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عليكم بالعدس فانه مبارك مقدس وانه
يرقق القلب ويكثر الدمعة وانه بارك فيه سبعون نبيا اخرهم عيسى ابن مريم عليهم السلام وادنى فعل من الدنو اصله ادنو فقلبت
الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وقيل اصله من دنا مهموزا من دنا يدنا دناة والدنى الشئ الخسيس خففت همزته بقلبها الى
جنس حركة ما قبلها كما فى لاهنا كالمرتفع ويؤيده قراءة زهير العوافى ادنا بالهمزة ووجه كون ما اختاروه اخس من المن والسلوى
انه انزل وانقص منهما فى اللذة والنفع وانه لا يحصل الا بكلفة الحراثة والزراعة وتعب الحصاد والدياس والتذرية بخلاف المن
والسلوى فانهما لا يحتاجان الى شئ من ذلك ولا سيما ان ما انزل عليهم لا شبهة فى حله وخلوصه من الله تعالى بخلاف ما سالوه فى
الارض وما ينبت منها يتخللها البيوع والخطا والغصوب فلا يخلو من شائبة الشبهة فكانت ادنى من هذا الوجه ايضا قال الامام واعلم
ان اكثر المفسرين زعموا ان ذلك السؤال كان معصية وعندنا ليس الامر كذلك والدليل عليه ان قوله تعالى كلوا واشربوا عند انزال
المن والسلوى ليس بايجاب بل هو اباحة واذا كان كذلك لم يكن قولهم لن نصبر على طعام واحد فادع لنا ربك معصية لان من
ابيح له ضرب من الطعام يحسن منه ان يسال غير ذلك اما بنفسه على لسان الرسول فلما كان عندهم انهم اذا سالوا موسى ان يسال لهم

ذلك من ربه كان الدعا اقرب الى الاجابة جاز لهم ذلك ولم يكن فيه معصية ومن زعم ان ذلك السؤال كان معصية احتج عليه بوجوه
الاول ان قولهم لن نصبر على طعام واحد يدل على انهم كرهوا انزال المن والسلوى وتلك الكراهة معصية والثاني ان قوله عليه السلام
اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير استفهام على سبيل الانكار وذلك يدل على كونه معصية والثالث ان موسى عليه السلام
وصف ما سالوه بانه ادنى وما كانوا عليه بانه خير وذلك يدل على ما قلنا والجواب عن الاول ان قولهم لن نصبر على طعام واحد ليس
فيه دليل على انهم كرهوه بل يدل على انهم اشتهوا شيئا اخر ولان قولهم لن نصبر اشارة الى المستقبل لان كلمة لن للنفي في المستقبل فلا يدل
على انهم سخطوا الواقع وعن الثاني ان الاستفهام على سبيل الانكار وقد يكون لما فيه من تفويت الانفع في الدنيا وقد يكون لما فيه من
تفويت الانفع في الاخرة وعن الثالث بان الشيء قد يوصف بانه خير من حيث ان الانتفاع به كان حاضرا متيقنا ومن حيث انه يحصل
عفوا بلا كد كما ويقال ذلك في الحاضر فقد يقال في الغائب المشكوك فيه انه ادنى من حيث انه يتيقن حصوله والانتفاع به ومن حيث
انه لا يوصل اليه الا بالكد فلا يمتنع ان يكون مراده عليه السلام بقوله اتستبدلون الذي هو ادنى بالذي هو خير هذا المعنى او بعضه فثبت
بما ذكرنا ان ذلك السؤال ما كان معصية بل كان سؤالا مباحا واذا كان كذلك فقوله ضربت عليهم الذلة والمسكنة وباؤا
بغضب من الله لا يجوز ان يكون لما تقدم بل لما ذكره الله تعالى بعد ذلك وهو قوله ذلك بانهم كانوا يكفرون بايات الله الى اخره فهذا
هو الموجب للغضب والعقاب ولضرب الذلة والمسكنة عليهم لا لانهم سالوا ذلك الى هنا كلام الامام وقد قال قبل ذلك في تفسير
قوله تعالى وانزلنا عليكم المن والسلوى كلوا من طيبات ما رزقناكم وما ظلمونا يعني فظلموا بان كفروا هذه النعمة او بان اخذوا ازيد
مما اطلق لهم في اخذه او بان سالوا غير ذلك الجنس وما ظلمونا فاختصر الكلام بحذفه لدلالة وما ظلمونا عليه فقد جوز ان يكون سؤال
غير ذلك الجنس ظلما لانفسهم والظلم معصية الا ان يقال ظلم النفس بتفويت ما هو الانفع لها ليس بمعصية بل المعصية حملها على ما
تستحق به عذاب الاخرة والظاهر ان ذلك السؤال منهم لا يخلوا عن قباحة وسوء ادب لتضمنه الكفران بجلالة قدر ما انزل عليهم
من غير تعب وكد لا سيما اذا امهد بنفي الصبر عليه مؤكدا بكلمة لن حيث قالوا لن نصبر على طعام واحد اي لن نقدر على حبس انفسنا
على نوع واحد من الطعام وهو المن والسلوى خالله تعالى خصهم بما لم يعطه طائفة من طوائف الانام ثم انهم استخفوا ذلك
ونزعوا الى ما يحصل بالزراعة والشفاء عما الاقدر له في جنب ما رزقوه فلذلك وبخهم الله تعالى بذلك وعده من جملة مساويهم
وقبايح ما صدر عنهم بعد ما ذكرهم بجلايل نعمه وعظايم فضله واحسانه فان قوله تعالى يا بني اسرائيل اذكروا نعمتي التي انعمت
عليكم الى قوله واذ قلتم يا موسى لن نصبر على طعام الى اه تذكير لنعمه وتعدادها عليهم ثم شرع في تذكيرهم قبايح ما صنعوا في
تلك النعم المذكورة فقال واذ قلتم يا موسى اي واذكروا ايضا ما وقع منكم اذ قلتم الى اخر الايات المتعلقة بذلك والله اعلم
قوله انحدروا اليه اي انزلوا ويحتمل ان يكون التيه في صعود والمصر في هبوط ويحتمل ان يكون الهبوط مطلق النزول من غير ان يلاحظ
من اعلا الى اسفل والظاهر ان قوله اهبطوا مصرا من جملة مقول قال في قوله اتستبدلون الذي هو ادنى ثم ان كان القايل هو الله تعالى
بان سال موسى عليه السلام ذلك من ربه فاجاب تعالى منكرا عليهم بقوله على لسان موسى عليه السلام اتستبدلون الخسيس بالشريف
وبقوله وان ابيتم الا ذلك فاهبطوا مصرا من الامصار فان ما سالتم لا تنبت في البرية وانما ينبت في الامصار فالمناسب ح
ان يكون قوله اهبطوا مصرا امر تعجيز من قبيل قوله فاتوا بسورة من مثله والمعنى ان قدرتم فانزلوا مصرا تجدوا فيه هذه الاشيا
وذلك لان ارادته تعالى قد تعلقت باحتباسهم في التيه اربعين سنة عقوبة لهم فلا وجه لان يطلب منهم الهبوط حقيقة وان
كان القايل هو موسى عليه السلام بان اجابهم بالاستفهام للانكار من عند نفسه من غير ان يوحى اليه يحتمل ان يكون اهبطوا مصرا
ايضا من كلامه على سبيل الرد والتعجيز ويحتمل ان يكون ذلك وحيا الهيا خوطبوا به على لسان يوشع عليه السلام بعد موت
موسى وهرون عليهما السلام وانقضا مدة التيه ويكون امرا بهبوط مصر من امصار الارض المقدسة ويتم كلام موسى عند
قوله بالذي هو خير قال الامام الواحدي في الوسيط وفي الكلام اضمار كانه قيل فدعا موسى فاستجبنا له وقلنا لهم اهبطوا مصرا
وفي الحواشي السعدية قوله تعالى اهبطوا مصر على ارادة القول اي فدعا موسى فاستجبنا وقلنا لهم اهبطوا والظاهر ان قولهما هذا
مبني على ما قلنا من تمام قول موسى عند قوله بالذي هو خير وكون هذا الكلام امرا لهم على لسان يوشع بهبوط مصر من امصار الارض
المقدسة قوله وقرئ بالضم اي بضم باء اهبطوا على انه امر من باب نصر ينصر والقراءة المشهورة بكسر الباء على انه من باب ضرب

قوله واصله الحد بين الشيئين وسمي البلد العظيم يعني ان المصر اسم لجنس البلد العظيم اي بلد كان وقيل هو لبلد معين وهو
البلد الذي كانوا فيه مع فرعون وليس في العالم بلدة ملقبة بهذا الاسم سواها فعلى هذا ينبغي ان لا ينصرف لوجود العلتين العلمية
والتانيث لكنه صرف حيث قيل مصرا بالتنوين لكونه ثلاثيا ساكن الاوسط مثل هند ودعد ونوح ولوط ومثله
يجوز فيه الامران فلذلك منع الصرف في قوله اليس لي ملك مصر ولكون مسماه في تاويل البلد بدون تاء التانيث فلا يكون في
مصر ح الا العلمية لانه لم يطلق على مسماه باعتبار كونه بلدة حتى يجتمع فيه العلمية والتانيث وان جعل اسم جنس لا يكون
فيه شيء من اسباب منع صرف قوله ويؤيده اي يؤيد كون المصر في الاية علم بلدة معينة وفي اللباب قرا الحسن مصر بغير تنوين
وكذلك وقعت هي في مصاحف عثمان وابي وابن مسعود رض فكانهم عنوا بلدة بعينها وهي بلدة فرعون والحاصل ان
المفسرين اختلفوا في ان المراد من مصر في الاية هو البلد الذي كانوا فيه اولا او بلد اخر فقال كثير من المفسرين لا يجوز ان يراد
به البلد كانوا فيه مع فرعون لقوله تعالى ادخلوا الارض المقدسة التي كتب الله لكم ولا ترتدوا على ادباركم فانه ايجاب لدخول
تلك الارض وذلك يقتضي المنع من دخول ارض اخرى وايضا وقوله ولا ترتدوا على ادباركم صريح في المنع من الرجوع من بيت
المقدس ومنهم من جوز كون المراد منه مصر فرعون بناء على ان من قرا اهبطوا مصر بغير تنوين فقد جعله علم البلد معين وليس
في العالم بلدة ملقبة بهذا اللقب سوى هذه البلدة ومن قراه منونا فقد جعله علما ايضا بشهادة القراءة الاولى الا انه صرفه
لما ذكرونا وبناء على انه تعالى ورث بني اسرائيل ارض مصر لقوله واورثناها بني اسرائيل والوارث لا يكون ممنوعا من دخول الارض
الموروثة واجاب الاولون عن الوجه الاول من هذين الوجهين بان القراءة المشهورة اهبطوا مصرا بالتنوين فيكون اسم
جنس ولا تعارضها القراءة بغير تنوين وعن الوجه الثاني بان قوله واورثناها معناه ملكناها بني اسرائيل بعد هلاك فرعون
واله والمالك قد يكون ممنوعا عن دخول ملكه لعارض كالمعتكف في المسجد يحرم عليه دخول داره مع انها مملوكة له فكذا
ارض مصر فانه تعالى فانه ملكها بني اسرائيل الا انه لما اوجب عليهم ان يسكنوا الارض المقدسة التي حرم عليهم دخول ارض
مصر قوله وقيل اصله مصرايم فعرب لفظ مصرايم على وزن ميكائيل قيل انه اسم اعجمي لباني مصر فعرب وسمي ذلك المبنى
باسم بانيه وجاز صرفه لعدم الاعتداد بالعجمة لوجود التعريب والتصرف بحذف النصف الاخير منه مع كونه ثلاثيا ساكن
الاوسط او لعدم التانيث او لان سكون وسطه يقاوم احد السببين وهما وجود العجمة والعلمية فاذا انعدم التانيث
ايضا باعتبار كونه في تاويل البلد بقي سبب واحد فصرف ذلك قوله تعالى ما سالتم في محل النصب على انه اسم ان ولكم خبرها
والجملة جواب للامر كانه قيل اهبطوا فان هبطتم فان لكم ما سالتم وما بمعنى الذي والعايد محذوف اي الذي سالتموه قوله
احيطت بهم اي جعلت الذلة والمسكنة محيطة بهم على ان يكون حاط واحاط وحوط بمعنى دار حوله فان زيدت الهمزة على حاط
الذي بهذا المعنى تكون الهمزة لتعدية فيكون المعنى ما ذكرنا ويكون احاط وحوط لازما ومتعديا الجوهري حوط كرمه تحويطا
بنى حوله حايطا ويقال انا احوط حول ذلك الامر اي ادور والحيطة بكسر الحاء الحياطة وقد حاطه يحوطه حوطا وحيطة وحياطة
اي كلاه ورعاه الا ان المشهور ان يستعمل احاط لازما وان يعدى بالباء فلذلك قيل ان الظاهر ان يقال احاطت بهم بدل
احيطت لان الذلة محيطة بهم لا محاطة والغرب ايقاع شيء على شيء وذلك الايقاع يعبر عنه بما يلزمه ويعرض له في كل موضع
على حسب اختلاف المضروب والمضروب عليه فان كان المضروب الموقع نحو القبة والخيمة يعبر عن ضربه بالاحاطة وان كان
نحو الطين والجص يعبر عن ضربه على الحائط بالالصاق والالزام وان كان نحو اليد والعصا والسيف يعبر عن ضربه على البدن
بالايلام والايجاع قوله احاطة القبة اشارة الى ان الذلة كناية عن القبة ولم تذكر صريحا بل اقتصر على ذكر لازمها ورديفها
الذي هو المضروبية لينتقل منه الى المقصود كما هو شان الكناية فذكر الذلة ذكر للقبة بطريق الكناية اذ المعتبر في الكناية هو
المكنى عنه لا المكنى به الى ان المكنى عنه وهو القبة مستعار للذلة حيث شبهت الذلة بالقبة التي تحيط بمن ضربت هي عليه من كل
جانب كالذلة بالنسبة الى الذليل ثم اطلق اسم المشبه به على المشبه فان قيل كيف يكون لفظ القبة المذكورة كناية مستعارا للذلة
وشرط الاستعارة ان يكون ذكر المستعار له مطويا في الكلام ويكون معناه مرادا بلفظ المشبه به والامر ههنا على عكس هذا
حيث ذكر المستعار له وسكت عن لفظ المستعار منه اجيب بان لفظ المستعار له لما كان كناية عن المستعار عنه كان ذكر المستعار

له مطويا فى الكلام اذ المعتبر فى الكناية هو المكنى عنه لا المكنى به فتحقق بذلك شرط الاستعارة فالمستعار بالكناية فى قوله تعالى
وضربت عليهم الذلة هو لفظ القبة المذكور كناية بذكر شئ من روادفه وهو المضروبية والمذكور كناية فى حكم المذكور صريحا
فكان بمنزلة ان يصرح باستعارة اسم المشبه به وهو القبة للمشبه الذى هو الذلة فقوله تعالى ضربت عليهم الذلة بمنزلة ان
يقال الضربت عليهم القبة التى هى الذلة والمسكنة والاستعارة بالكناية لابد لها من قرينة والمشهور ان قرينتها تكون استعارة
تخييلية وههنا ليس الامر كذلك بل هى ههنا استعارة تحقيقية تبعية وذلك ان اللفظ فى التخييلية يجب ان يكون مستعملا فى معناه
الاصلى وانما التصرف فى اثباته لمسمى هوله كاثبات الاظفار للمنية والضرب ههنا ليس بمستعمل فى اصل معناه بل هو مستعار لمعنى
الاحاطة والشمول لهم حيث شبهت احاطة الذلة بهم وشمولها لهم بضرب القبه عليهم واطلق اسم المشبه به على المشبه ثم سرت
الاستعارة الى المشتق قوله او الصقت بهم عطف على قوله احيطت اى ويجوز ان يكون قوله وضربت استعارة تحقيقية لمعنى
اللزوم واللصوق بهم بان شبه الصاق الذلة عليهم بضرب الطين على الحائط ولزومه اياه ثم استعير اسم الضرب للصاق
الذلة بهم فعلى هذا يكون المستعار بالكناية فى الاية هو لفظ الطين المذكور كناية بلفظ الضرب الذى اريد به الالصاق و
الالزام فكانه قيل ضربت والصقت عليهم الطين الذى هو الذلة وفى الحواشى السعدية قوله والصقت عطف على جعلت يعنى
ان فى الذلة استعارة بالكناية حيث شبهت بالقبة او بالطين وضربت استعارة تحقيقية لمعنى الاحاطة والشمول لهم او اللزوم
واللصوق بهم لا استعارة تخييلية وهذا كما مر فى نقض العهد والكلام على الوجهين كناية عن كونهم اذلاء متصاغرين
قوله مجازاة لهم علة لقوله تعالى ضربت عليهم الذلة والحقارة والهوان ضد العزة والمسكنة مصدر فعل المسكين اشد
حالا من الفقير قال وقلت لاعرابى افقير انت فقال لا والله بل مسكين انتهى وصيغة مفعيل من ابنية مبالغة الفاعل كعطير
لمن كثر تعطره فالمسكين من كثر سكونه وفى المعالم المسكنة الفقر سمى الفقير مسكينا لان الفقر اسكنه واقعده عن الحركة
وفى الحواشى القطبية انما قال وضربت بالواو لا بالفاء تنبيها على انه ليس بمترتب على سوالهم النوع الاخر من الطعام بل مرتب
على ما ذكر بعده من قوله ذلك بانهم كانوا يكفرون الاية قوله رجعوا فان العرب تقول لمن قدم من سفر التجارة انه باء بالربح
او بالخسران اى رجع فقوله بغضب فى موضع الحال من فاعل باؤا اى رجعوا مغضوبا عليهم من الله وليس بمفعول به كما فى
مررت بزيد وقيل باؤا اى استحقوه ومنه قوله انى اريد ان تبوء باثمى واثمك اى تستحق الاثمين جميعا والمعنى انهم صاروا
احقاء بغضبه فعلى هذا يكون الباء صلة باؤا لا متعلقا بمحذوف فى موضع الحال وقيل اى اقروا به كما فى قوله عليه السلام ابوء
بنعمتك على اى اقر بها وقال ابو عبيدة والزجاج باؤا بغضب اى احتملوه يقال قد بوت بهذا الذنب اى احتملته ومنه قوله ان تبوء
باثمى واثمك ومعنى غضب الله اياهم ذمه اياهم وانزل العقوبة بهم كذا فى الوسيط الجوهرى البوء البواء يقال دم فلان
بواء لدم فلان اذا كان كفواله وابات القاتل بالقتيل واستباته ايضا اذا قتلته به وابوزيد باء الرجل بصاحبه اذا قتل به يقال
باءت عرار بكحلا وهما نفرتان قتلت احدهما بالاخرى ويقال بؤ به اى كن ممن يقتل به الراغب وباؤا اى حلوا واصل ذلك من
البواء اى المساواة فباء فلان بكذا تنبيه على انه يحل مقدار ما يساوى قوته انتهى كلامه وان فسر البواء بالاستحقاق يفهم انهم
استحقوا من غضب الله تعالى وعقابه ما يساوى ذنبهم وكذا ان فسر البواء بالرجوع لانه ليس عبارة عن مطلق الرجوع
والانصراف وانما هو رجوع بشئ اما بخير واما بشر فلفظ باؤا يدل على ان ذلك الشئ الذى رجعوا به ملسا ولما استحقوه
من العذاب غير زايد عليه قوله بسبب كفرهم بالمعجزات اى بالكتب المنزلة كلها او باية منها مثل الكفر باية الرجم وبالاية التى
فيها نعت محمد صلى الله عليه وسلم من التورية اشارة الى ان الباء فى قوله تعالى بانهم كفروا للسببية وان كلمة ان مع ما فى حيزها
فى تاويل المفرد وان المراد بالايات اما المعجزات التى اجراها الله تعالى على ايدى الانبياء ويكفرون بها بان يقولوا انها تمويهات
لا دلالة فيها على صدق الانبياء فى دعوى الرسالة من الله تعالى وانهم كاذبون فيها واما الكتب المنزلة عليهم يكفرون بها
او ببعض منها بان يقولوا انها ليست من عند الله وانما هى افك افتراه عليه واعانه عليه قوم اخرون ونحو ذلك قوله تعالى ذلك
مبتدأ وبانهم مع ما فى حيزها خبره ويكفرون فى محل النصب خبر الكان وكان مع ما فى خيرها فى محل الرفع خبر الان وكان استمرارية
يدل على ان ذلك دابهم وعادتهم المستمرة والمعنى ذلك الذى سبق استحقوه بسبب كفرهم وبغير الحق فى موضع النصب على انه

حال من فاعل يقتلون وتقديره يقتلونهم مبطلين ويجوز ان يكون نعتا لمصدر محذوف اى قتلا كائنا بغير الحق فيتعلق
بمحذوف قيل عرف الحق ههنا اشارة الى حق معلوم معهود يوجب القتل كما فى قوله عليه السلام لا يحل دم امرئ مسلم الا باحدى
معان ثلاث كفر بعد ايمان وزنا بعد احصان وقتل نفس بغير حق ونكر فى ال عمران حيث قيل بغير حق اى غير ملابسين بشئ
من الحق لا فى الواقع ولا فى زعمهم الفاسد فانهم قتلوهم استخفافا للحق واتباعا للهوى من غير ان يقيموا حجة على كذبهم فيما
ادعوه ومن غير ان يروا منهم ما يعتقدون به جواز قتلهم وفى الحواشى السعدية الظاهر ان اللام فى قوله بغير الحق للجنس والمعنى
انه باطل محض وظلم صرف وفى اعتقادهم ايضا كما فى الواقع ونفى الجنس يفيد العموم كالنكرة فى قوله بغير حق كما فى ال عمران وقد
وقد يجعل اللام للعهد اشارة الى ما عندهم من الحق الذى يدينون به ويعتقدونه قيل ان شعيبا انما قتل لانه لما وقع الاضطراب
بين بنى اسرائيل حتى قتل بعضهم بعضا نهاهم عن ذلك شعيبا وامرهم بطاعة الله تعالى واحكام التورية فلم يقبلوا منه حتى قتلوه
ويحيى انما قتل لانه كان فى زمن ملك من ملوك بنى اسرائيل وكان له امراة زانية وكان يحيى يمنعها عن ذلك الفعل فامرت بسجن الملك
ثم ذبحته ولما سمع زكريا ان ابنه قد قتل انطلق هاربا حتى مر بشجرة فنادته يا نبى الله هلم هلم الى فانفلقت له فدخل فيها زكريا
عليه السلام فلما عرفوه فلقوا الشجرة مع زكريا فلقتين بالمنشار قال بعض الملاحدة انكم تقولون اخبر الله تعالى بان الكفار
قتلوا النبيين وقال تعالى فى موضع اخر انا لننصر رسلنا وقال انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون ومن كان ناصره
فهو المنصور ابدا فما بالهم قتلوا فى ايدى الكفار وهذا تناقض بين واجيب عنه بوجهين احدهما انه لم يثبت فى الكتب ولا فى المتواتر
من السنة قتل رسول من الرسل وانما ثبت قتل الانبياء والله تعالى اخبر بنصر الرسل دون الانبياء فلا تثبت المناقضة وانما عصم
الرسل عن القتل دون الانبياء لان الرسل هم الذين اوتوا الايات المعجزات الناقضات للعادات لاظهار دين الحق ودعوة الخلق
اليه وكان عصمتهم عن القتل من جملة اياتهم الحسية الدالة على صدق دعواهم الرسالة حيث لا يمكن العدو القاصد قتلهم مع
اقامة اسباب القتل من كل وجه وكان بثبوت ولاية القتل للكفرة عليهم مما يوهن ميل المستجيبين الى دعوتهم واما الانبياء فهم الذين
لم يكن معهم الايات المعجزة لما ليس لهم ابتداء شرع ولا نسخ وانما كانوا يدعون الخلق الى شريعة رسول كان فى زمانه بالايات التى كانت
لذلك الرسول فلم يكن لهم حاجة الى الحجج والايات المقصودة ليجعل عصمتهم من القتل اية صدقهم فى دعواهم النبوة فان ما يدعون
اليه ثابت بالحجة القائمة للحال التى كانت للرسل وهو الفرق بين الفصلين والثانى ان المراد من النصرة المذكورة فى قوله تعالى انا لننصر
رسلنا ونحو ذلك من الايات هى النصرة والغلبة من حيث وضوح الادلة وقيام الحجج دون النصرة بالعصمة عن القتل ومضار الدنيا
فان ذلك بطريق المحنة والمحنة قائمة فى كل احد من المكلفين بل الانبياء والرسل عليهم السلام هم المقصودون من التكليف والمحنة
وايات الرسل غالبة وحججهم قاهرة وحجج الكفار داحضة مغلوبة فلا يظهر التناقض كذا فى شرح التاويلات وقال ابن عباس و
الحسن لم يقتل قط نبى من الانبياء الا من لم يؤمر بقتل وكل من امر بقتال نصر وغلب قوله اى منجرهم العصيان الى اخره اشارة الى ان
ذلك الثانى اشارة الى الكفر بالايات وقتل النبيين والباء فى قوله بما عصوا سببية وما مصدرية والمد الغاية والتمادى البلوغ
الى الغاية والاعتداء التجاوز عن الحد ولم يذكر فى الاية انهم فى اى شئ يتجاوزون عن الحد لدلالة قوله ما عصوا عليه واشار بذكر
التمادى فى العصيان وعطف الاعتداء فيه على التمادى على طريق التفسير الى ان الاعتداء فى العصيان معناه البلوغ الى الغاية فيه اذ ليس
للعصيان حد رخص فيه ولا يذم الا بالتجاوز عنه والمعنى ذلك الكفر والقتال بشوم ركوبهم المعاصى وتماديهم فيها فهذا الركوب
والتمادى سبب لسبب ما اصابهم من الذلة والمسكنة والبوء بالغضب وفى الحواشى السعدية ويجوز ان يشار بذلك الثانى الى السبب
السابق وهو الكفر والقتل وتكون الباء فى بما عصوا للسببية فيكون قوله ذلك بما عصوا بيانا للسبب السبب مبالغة فى وجوب اجتناب
المعصية والاعتداء بانهما يفضيان الى الكفر بالايات وقتل الانبياء وهما من اشنع القبايح قوله وقيل كرر الاشارة عطف بحسب المعنى
على ما سبق كانه قيل ذلك الثانى اشارة الى الكفر والقتل وقيل انه اشارة الى ما اشير اليه بذلك الاول من ضرب الذلة والمسكنة والبوء
بالغضب الا انه كرر الاشارة ولم يكتف بعطف ما ذكر بعده على ما ذكر قبله ليدل على ان كل واحد مما ذكر قبله وما ذكر بعده سبب
مستقل فى التادية الى ما لحقهم من الذلة والمسكنة والبوء بالغضب ولو لم يكرر لفظ ذلك بل عطف احد السببين على الاخر ربما
يتوهم ان السبب اجتماع الامرين ولم يرض المص بهذا القول حيث نقله بلفظة قيل بناء على ان حمل الكلام على التاسيس خير من حمله

على التاكيد على ان كون العصيان والاعتداء فيه سببا مستقلا للكفر بالايات وقتل الانبياء محل بحث وقيل الاشارة الى الكفر والبا
بمعنى مع اى قيل الاشارة الثانية ليست تكرارا للاولى بل هى اشارة الى الكفر والقتل والباء الاولى للسببية والباء الثانية بمعنى مع
والمعنى ذلك الكفر والقتل مع عصوا فذلك مبتدا ومع ما عصوا خبره اى كفرهم وقتلهم الانبياء مقرون بانواع المعاصى والاعتداء
فى باب العصيان كانه قيل ضربت عليهم الذلة والمسكنة وباؤا بغضب لانهم كفروا وقتلوا وما اكتفوا بهما بل ضموا اليهما العصيان
والاعتداء ولعل وجه ضعف هذا القول ان كون البا بمعنى مع خلاف الظاهر لاسيما كان الباء الاولى للسببية فينبغى ان يكون
الثانية ايضا كذلك وهو الوجه الاول الذى اختاره المص قال الامام بعدما فسر الاعتداء بالظلم او تجاوز الحق الى الباطل واعلم
انه تعالى لما ذكر انزال العقوبة بهم بين علة ذلك فبدا اولا بما فعلوه فى حق الله وهو جهلهم وجحدهم لنعمه ثم ثناه بما يتلوه فى
العظمة وهو قتل الانبياء ثم ثلثه بما يكون منهم من المعاصى التى تخصهم ثم ربع ذلك بما يكون منهم من المعاصى المتعدية الى الغير
مثل الاعتداء والظلم وذلك فى نهاية حسن الترتيب قوله وانما جوزت الاشارة بالمفرد الى الشيئين فصاعدا الى اخره فان ذلك
الثانى اشارة الى شيئين على الوجه المختار وذلك الاولى اشارة الى اكثر من شيئين فالقياس ان يقال ذانك واولئك بناء على ان يؤول
الشيئان او الاشياء بما ذكر او ما تقدم وقد اشير بلفظ ذلك الى شيئين فى قوله تعالى عوان بذلك اى بين ما ذكر من الفارض و
البكر واشير به الى الاشياء فى قوله تعالى كل ذلك كان سيئه اى كل ما ذكر ونظيره فى افراد الضمير قول روبة يصف بقرة وقيل افراسا
وخيلا فيها خطوط من سواد وبلق كانه فى الجلد توليع البهق والمراد من البلق ههنا البياض لسوق السواد والا فالبلق سواد و
بياض افرد ضميره كانه مع رجوعه الى الجمع وهو الخطوط او الى المثنى وهو السواد والبلق بتاويل ما ذكر والتوليع اختلاف الالوان
والبهق بياض يعترى الجلد ويخالف لونه وهو غير البرص قال ابو عبيدة قلت لروبة ان كانت الخطوط فقل كانها وان كان
سواد وبياض فقل كانهما فقال كان ذلك ويلك توليع وقال الاصمعى فاذا كان فى الدابة ضروب من الالوان من غير بلق فذلك
التوليع والمولع كالملمع الا ان التوليع استطالة البلق والملمع من الخيل الذى يكون فى جسده بقع تخالف سائر لونه فاذا كان
فيه استطالة فهو مولع كذا فى الصحاح قوله والذى حسن ذلك اى جواز الاشارة بالمفرد الى المتعدد ان تثنية المضمرات واسماء
الاشارات والموصولات وجمعها وتانيثها ليست على الحقيقة اى ليست على قانون تثنية اسماء الاجناس وجمعها فانها صيغ مرتجلة
غير مبنية على واحدها بانه يثنى بالحاق الالف والنون او اليا والنون ويجمع بالحاق الواو والنون او اليا على لفظ واحدها
حتى يكون تثنية وجمعا على الحقيقة بل هى صيغ موضوعة ابتداء وضعا شخصيا لتدل على معنى التثنية والجمع الحقيقيين
فانهما موضوعان لمعنى التثنية والجمع وضعا نوعيا لا شخصيا فلما لم تكن تثنية المبهمات وجمعها تثنية وجمعا على الحقيقة
جاز ان يراد بمفردها ما يراد بتثنيتها وجمعها وبمذكرها ما يراد بالمؤنث ولذلك جاز ان يعبر بلفظ الذى عن الجماعة كما مر
فى تفسير قوله تعالى كمثل الذى استوقد نارا فان قيل لفظهما مثلا تثنية على الحقيقة وكذا لفظ هذان وهاتين ولفظ اللذان
واللذين فان كل واحد منها تثنية على الحقيقة قلنا ممنوع اذ لو كان كذلك لوجب ان يقال فى الاول هماان بالالف والنون وفى
الثانى والثالث هذاان وهذيين بقلب الف هذا همزة وفى الرابع والخامس الذيان واللذيين بكسر الذال مع بقاء اليا قال
الامام واعلم ان عادة الله تعالى اذا ذكر وعدا او وعيدا عقبه بما يضاده ليكون الكلام تاما فههنا لما ذكر حكم الكفرة من
اهل الكتاب وما حل بهم من العقوبة اخبر بما للمؤمنين من الاجر العظيم ليدل على انه تعالى يجازى المحسن باحسانه والمسيء
كما قال ليجزى الذين اساؤا بما عملوا ويجزى الذين احسنوا بالحسنى فقال ان الذين امنوا و
اختلف المفسرون فى المراد وسبب هذا الاختلاف قوله تعالى فى اخر الاية من امن بالله واليوم الاخر فانه يقتضى ان يكون
المراد من الايمان فى قوله الذين امنوا غير ما هو المراد منه فى قوله من امن بالله ونظير هذه الاية فى الاشكال قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
امنوا فلدفع هذا الاشكال ذكروا وجوها احدها قول ابن عباس ان المراد بالذين امنوا قبل مبعث محمد بعيسى عليهما السلام
مع البراءة عن اباطيل اليهود مثل قس ابن ساعدة وبحيرا الراهب وحبيب النجار وزيد ابن عمرو ابن نفيل وورقة ابن نوفل
وسلمان الفارسى وابى ذر الغفارى ووفد النجاشى ونحوهم فكانه تعالى قال ان الذين امنوا قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم
والذين كانوا على الاديان الباطلة كل من امن منهم بعد مبعث محمد صلى الله عليه وسلم بالله واليوم الاخر وبمحمد صلى الله عليه

وسلم فلهم اجرهم عند ربهم وثانيها قول سفين الثورى واختاره الزمخشرى وهو ان المراد بالذين امنوا هم المنافقون
الذين يؤمنون باللسان دون القلب ويؤيده انه تعالى ذكر فى اول هذه السورة طريقة المنافقين ثم طريقة اليهود فكذلك ههنا
ذكر المنافقين ثم ذكر اليهود والنصارى والصابئين فكانه تعالى قال هؤلاء المبطلون كل من اتى منهم بالايمان الحقيقى فلهم
اجرهم وثالثها قال المتكلمين وهو ان المراد بالذين امنوا هم الذين امنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فى الحقيقة وهو عائد الى الماضى
ثم قوله من امن بالله يقتضى المستقبل فكانه تعالى قال الذين امنوا فى الماضى وثبتوا على ذلك فى المستقبل واستمروا عليه فلهم
اجرهم ولم يتعرض المص من هذه الوجوه لغير الوجه الثانى وضعف حيث نقله بقوله قيل واختار ان يكون المراد بالذين
امنوا الذين يقرون بالسنتهم بحقيقة دين محمد صلى الله عليه وسلم سواء صدقوا بقلوبهم او لم يصدقوا وسواء كان ذلك
الاقرار منهم على التبرى والانطراف من اليهودية او النصرانية او الشرك او نحوها او لم يكن على ذلك الوجه بل نشاؤا على ذلك
الاقرار من اول ما عقلوا وكلفوا فيكون اطلاق لفظ المؤمنين عليهم من قبيل ذكر المقيد وارادة المطلق لما مر ان المؤمن اسم لمن صدق
بقلبه واقر بلسانه وقد حمله على مطلق من اقر بلسانه بطريق المجاز المرسل وحمل اليهود والنصارى والصابئين على من تدين بدينهم
بدينهم سواء كان ذلك التدين قبل ان ينسخ ذلك الدين او بعده وحمل الايمان فى قوله من امن بالله على التصديق القلبى فكانه قيل
ان كل واحد من هذه الطوائف الاربع من كان منهم مصدقا بقلبه بالمبدا والمعاد عاملا بمقتضى شرعه حال كونه فى دينه قبل ان
ينسخ ذلك الدين فلهم اجرهم وقوله قبل ان ينسخ لا يقتضى تطرق النسخ على كل واحد من اديان هؤلاء كما لا يقتضى قوله تعالى لنفد
البحر قبل ان تنفد كلمات ربى تطرق النفاد على كلماته تعالى فيصح ان يقال فيمن اقر بما يقتضيه دينا من كان منه مصدقا بقلبه
حال كونه فى دينه قبل ان ينسخ كما يصح ان يقال ذلك فيمن تدين بسائر الاديان التى قد تطرق عليها النسخ فان قيل كيف يصح ان يقال
فى حق الصابئين من كان منهم مصدقا بقلبه حال كونه فى دينه قبل ان ينسخ دينه فله اجر جزيل ولا خوف عليه ولا حزن مع انه
ليس له دين يستحق من تدين به الاجر الجزيل وينجو به عن الخوف والحزن قلنا من قال انهم قوم كانوا على دين نوح عليه السلام
وكان ذلك دينا حقا قبل النسخ فلا اشكال وفى التيسير قال السدى هم طائفة من اهل الكتاب وبه اخذ ابو حنيفة رح قال هم
كاهل الكتاب فى حل ذبائحهم ونكاح نسائهم لانهم يقرؤن الزبور ويعظمون الكواكب تعظيم القبلة حيث يتوجهون اليها
فى صلاتهم كما يتوجه المسلمون الى الكعبة ويقولون ان الله تعالى امر بتعظيم هذه الكواكب واتخاذها قبلة للصلوة والدعاء ومن
قال انهم يعبدون الملائكة او الكواكب ويقولون انها الهة مدبرة لهذا فالاشكال المذكور يرد هذا القول لانهم مشركون كعبدة
الاصنام وبه اخذ ابو يوسف ومحمد رح حيث قالا لا تؤكل ذبائحهم ولا تنكح نساؤهم ولا يلزم من عدم صحة كلام المص على ذلك
القول فساده اصلا فان كلامه مبنى على قول من يقول ان لهم دينا حقا قبل ان ينسخ واما على قول من يقول انهم من قبيل المجوسى
وعبدة الاصنام ومشركى العرب فلا دين لهم ولا اجر بل هم ممن باؤا بغضب من الله قوله ويهود اما عربى من هاد اذا تاب فعلى
هذا الف هاد منقلبة من واو والاصل هاد يهود بمعنى تاب يتوب وسمى اليهود يهودا لانهم تابوا من عبادة العجل وقالوا انا
هدنا اليك اى تبنا ورجعنا اليك وعن ابى عمرو ابن العلاء الفه منقلبة عن ياء والاصل هاد يهيد اى تحرك وسمى اليهود
يهودا لانهم كانوا يتهودون اى يتحركون عند قراءة التورية ويقولون ان السموات والارض تحركت حين اتى الله تعالى موسى
التورية فلزمهم هذا الاسم لذلك قوله وكانهم سموا باسم اكبر اولاد يعقوب واسمه يهوذا بالذال المعجمة فلما عربته العرب غيروها
بالدال المهملة وحذفوا الالف فان عادتهم اذا نقلوا اسما اعجميا الى لغتهم يتصرفون فيه ويغيرون بعض حروفه وفى اللباب قيل
سموا يهود نسبة الى يهوذا بالذال المعجمة وهو ابن يعقوب عليه السلام فغيرتها العرب بالدال المهملة جريا على عادتهم فى التلاعب
بالاسماء الاعجمية فعرب فنسب الواحد اليه فقيل يهودى ثم حذف الياء فى الجمع قوله والنصارى جمع نصران كالندامى جمع ندمان
والحيارى جمع حيران ونصران صفة مشبهة مثل عطشان وسكران الا انه غير مستعمل بل المستعمل هو نصرانى بزيادة الياء التى
للمبالغة وان كان نصران اسم قرية يكون اليا فى نصرانى للنسبة ايا قوله فسموا باسمها اى سمى كل واحد منهم باسم تلك القرية على
تقدير ان يكون اسمها نصران فاذا اريد افراد متعدد جمع نصران وقيل نصارى قوله او من اسمها اى وسمى كل واحد منهم باسم
ماخوذ من مادة اسم تلك القرية على تقدير ان يكون اسمها ناصرة قوله وهو ان كان عربيا من صبا يصبا اذا اخرج يقال صبا

يصبا وصبوًا اى طلع سنه وصبا الرجل صبوًا خرج من دين الى دين ويقال الصبا يصبوا صبوا وصبوة وصبوًا اى مال الى الجهل كذا فى الصحاح
وقراءة الجمهور بالهمزة والصابين كالخاطئين وقرا نافع بياء ساكنة بعد الباء بغير همزة بينهما وقرئ بياءين خالصين بدل الهمزة
فمن همز جعله من صبا ناب البعير اى خرج ومن لم يهمزه يحتمل ان يجعله من المهموز ويبدل الهمزة صابو حرف علة اما ياء او
واوا ثم يعل كاعلال قاض وغاز ثم يجمع كما يجمع القاضى والغازى الا ان سيبويه لا يرى قلب هذه الهمزة الا فى الشعر والاخفش
وابو زيد يريان ذلك مطلقا ويحتمل ان يجعله من صبا يصبوا اذا صال ولذلك كانت العرب يسمون النبى صلى الله عليه وسلم
صابيا لانه صلى الله عليه وسلم اظهر دينا خلاف اديانهم وصال اليه فاعل الصابى كاعلال الغازى قوله من كان منهم قدر لفظ
منهم ترجيحا لاحتمال ان يكون من امن مبتدا فلهم اجرهم خبره والجملة كلها خبر قوله ان الذين امنوا والعايد الى الذين وما عطف
عليه محذوف والتقدير من امن منهم اى من الطوائف الاربع المذكورة وقوله فى دينه فى محل النصب على انه حال من الضمير المستتر
فى قوله مصدقا وقوله مصدقا خبر كان والمعنى ان هؤلاء الطوائف الاربع من كان منهم مصدقا عاملا حال كونه فى دينه قبل
ان ينسخ فلهم اجرهم قوله وقيل من امن من هؤلاء الكفرة ايمانا خالصا ودخل فى الاسلام دخولا صادقا مبنى على ما قيل من ان المراد
من الذين امنوا المنافقون ومما بعدهم من الطوائف الثلاث من تدين بدينهم بعد ما نسخ وقوله ايمانا خالصا ناظر الى الذين امنوا
انفاقا وقوله ودخل فى الاسلام ناظر الى ما بعدهم من الطوائف قوله الذى وعدهم على ايمانهم وعملهم اشارة الى ان استحقاقهم
للاجر بسبب الايمان والعمل انما هو بمقتضى وعد الكريم لا على وجه الوجوب العقلى كما زعم المعتزلة والاجر مصدر اجره الله باجره
ويأجره اجرا اى اثابه وجازاه وقد يعبر به عن الشئ المجازى به والاية الكريمة تحتمل المعنيين قال الراغب الايمان يستعمل على
وجهين احدهما الاقرار بالشهادتين الذى يؤمن بنفس الانسان وماله عن الاباحة الاحق وذلك بعد استقرار بقاء الدين محض
بالاسلام والثانى تحرى اليقين فيما يتعاطاه الانسان من امر دينه فقوله ان الذين امنوا به المتدين بدين محمد صلى الله عليه وسلم وقوله
من امن بالله عنى به المتحرى للاعتقاد النفسى فهو غير الاول ولما كانت مشاهير الاديان هذه الاربعة بين تعالى ان كل من تعاطى
دينا من هذه الاديان فى وقت شرعه وقبل ان ينسخ عنه فتحرى فى ذلك الاعتقاد اليقينى واتبع اعتقاده بالاعمال الصالحة
فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون قوله حين يخاف الكفار من العقاب ويحزن المقصرون على تضييع العمر وتفويت الثواب مبنى على
ما سبق من قوله والخوف على المتوقع والحزن على الواقع لما وعدهم الله تعالى بالاجر فى الاخرة بين ان ذلك الاجر لا يقارنه شئ من
الخوف والحزن وذلك يستلزم ان يكون نعيمهم دائما وان يعتقدوا بدا لانهم لو جوزوا انقطاعه لاعتراهم خوف عظيم قوله
ومن مبتدا خبره فلهم اجرهم وفى الحواشى السعدية ان ما ذكره من كون من مبتدا خبره فلهم اجرهم يشعر بانه جعلها موصولة اذا
شرطية خبرها هو الشرط مع الجزا لا الجزا وحده انتهى ودخول الفا فى خبر المبتدا اذا كان اسما موصولا صلته فعل شايع كثير على تقدير
كون من شرطية وكون خبرها مجموع الشرط والجزا لا يكون الفا داخلة على الخبر بل على جزاء الشرط قوله او بدل من اسم ان عطف على
قوله مبتدا يعنى ان قوله تعالى من امن بدل البعض من اسم ان وما عطف عليه اما بدل البعض من المتدينين بدين محمد صلى الله عليه و
سلم فظاهر اذ لا شك ان من امن حقيقة من هؤلاء المتدينين كان بعضا منهم لما مر من انه يدخل فيهم المخلصون والمنافقون
واما انه بدل البعض من الذين هادوا وما بعدهم فلما ذكره النحرير التفتازانى من انه بدل البعض لان من امن حقيقة من هؤلاء الكفرة
بعض منهم ثم قال فان قيل كيف يكون المؤمنون بعضا من المنافقين والكافرين المجاهرين قلنا ان هذه الذوات بعض من تلك
الذوات ولا يلزم ان يصدق عليهم بعد ما احدثوا الايمان انهم منافقون او كفار مجاهرون قوله والفا لتضمن المسند اليه
معنى الشرط الظاهر ان المراد بالمسند اليه لفظة من سواء جعلته بدلا ومبتدا فانه على التقديرين مسند اليه اما على الثانى فظاهر
واما على الاول فلانه وان كان تابعا لاسم ان فى الاعراب الا انه مقصود بالنسبة حينئذ فيكون هو المسند اليه فى الحقيقة ثم انه متضمن
لمعنى الشرط سواء جعل شرطية او موصولة وهو ظاهر الا انه على تقدير كونه بدلا لا يجوز كونه شرطية لان ما فيه معنى الشرط لا يعمل
فيه ما قبله كما صرح به المكى وانما قلنا ان المراد بالمسند اليه لفظة من لا لفظ الذين الواقع اسم ان مع ان النحاة صرحوا
بان اسم الموصول فى نحو الذى ياتينى فله درهم متضمن لمعنى الشرط لانهم انما صرحوا بذلك فيما اذا كان اتصاف ذات المسند
اليه بمضمون الصلة سببا لثبوت معنى الخبر له وفيما نحن فيه ليس اتصاف المسند اليه بالايمان بمعنى الاقرار بالشهادتين سواء

كان ذلك الاقرار مع مواطاة القلب ام لا سببا لاستحقاق الاجر بل السبب له هو الاقرار الواقع عن خلاص وكذا اليهودية والنصرانية
والصابئية نحلة لا يكون شئ منها سببا له وهو ظاهر فلم يكن اسم ان وما عطف عليه متضمنا لمعنى الشرط وان كان اسما موصولا صلته
فعل لانعدام السببية مثل ذلك قلنا انه اراد بالمسند اليه لفظة من سواء جعل بدلا او مبتدا قوله باتباع موسى متعلق بقوله
ميثاقكم والميثاق العهد المؤكد باليمين وذلك انما يكون بفعل الامور التى توجب الانقياد والطاعة وهى فى هذه الاية هى
اتباع موسى والانقياد له فيما جاء به من عند الله تعالى فانهم اعطوا العهد والميثاق باتباع موسى وقبول التورية والعمل بما فيه
والله اخذ ميثاقهم بذلك فى حال رفع الجبل فوقهم قوله حتى اعطيتم الميثاق متعلق بقوله ورفعنا فوقكم الطور والواو فيه
للحال كما يقال فعلت ذلك وقد ركب الامير فكانه قال اخذنا ميثاقكم عند رفعنا الطور فوقكم وبهذا هو الانعام العاشر
ذلك لانه تعالى انما اخذ ميثاقهم لمصلحتهم فصار ذلك نعمة بالغة لهم والطور قيل انه اسم لكل جبل بعينه ثم اختلفوا فى ذلك
الجبل المعين قيل هو الجبل الذى كان موسى عليه السلام حين كلمه الله تعالى وانزل عليه الالواح وقيل هو جبل من جبال فلسطين
فانقلع من اصله حتى قام على رؤسهم وذلك ان الله تعالى انزل التورية على موسى عليه السلام فامر موسى قومه ان يقبلوها
ويعملوا باحكامها فابوا ان يقبلوها للاصار والاثقال التى فيها وكانت شريعة ثقيلة فامر الله تعالى جبريل عليه السلام
فقلع جبلا على قدر عسكرهم وكان فرسخا فى فرسخ فرفعه فوق رؤسهم مقدار قامة الانسان كالظلة وقال لهم لم يقبلوا
التورية ارسلت هذا الجبل عليكم فلما راوا ان لا مهرب لهم قبلوها وسجدوا وجعلوا يلاحظون الجبل بمؤخر احدى عينيهم وهم
سجود فصارت سنة فى اليهود لا يسجدون الا على انصاف وجوههم ويقولون بهذا السجود دفع العذاب عنا ومن
الملاحدة من انكر امكان وقوف الجسم الثقيل فى الهوا واما الارض فقالوا انما وقفت لانها بطبعها طالبة للمركز فلا جرم وقفت
فى المركز ودليلنا على فساد قولهم انه سبحانه وتعالى قادر على الممكنات ووقوف الثقيل فى الهوا من جملة الممكنات فوجب ان يكون
الله قادرا عليه فان قيل كيف صح اخذ ميثاقهم باظلال الجبل عليهم وهو يجرى مجرى الالجاء الى الايمان ومبنى التكليف بالايمان
على الاختيار دون الجبر والالجاء قلنا قد اشار النحرير التفتازانى الى جوابه بقوله فكانه حصل لهم بعد هذا القسر والالجاء قبول
واذعان اختيارى او كان يكفى فى الامم السالفة مثل هذا الايمان قوله على ارادة القول اى وقلنا لهم خذوا وهذا القول المضمر
يجوز ان يكون حالا من فاعل رفعنا والتقدير ورفعنا الطور قائلين لكم خذوا وقوله تعالى ما اتيناكم مفعول خذوا وما موصولة
بمعنى الذى والعايد محذوف اى ما اتيناكموه وقوله بقوة حال من فاعل خذوا اى خذوه مجدين وعازمين عزيمة كاملة و
عادلين عن التغافل والتكاسل او من ذلك والعايد المحذوف اى خذوا الذى اتيناكموه فى حال كونه ملابسا بقوة يصعب العمل به
العمل به والاجتهاد فى معرفته وحفظه حكى الامام عن الجبائى انه قال قوله تعالى خذوه بقوة يدل على ان الاستطاعة قبل الفعل
لانه لا يجوز ان يقال خذ هذا بقوة الا والقوة حاصلة كما لا يقال اكتب بالقلم ولا قلم ثم قال واجاب الاصحاب بان المراد
خذوا ما اتيناكم بجد وعزيمة اشارة الى انه لا دلالة فى الاية الى ما ذهب اليه المعتزلة من تقدم الاستطاعة على الفعل لئلا يلزم
تكليف العاجز وقلنا انها مقارنة للفعل لانها لو تقدمت عليه لاستحال وجودها عند الفعل لانها عرض والعرض لا يبقى زمانين
وقول المعتزلة انها لو لم تكن سابقة عليه لزم تكليف العاجز قلنا صحة التكليف يعتمد على سلامة الاسباب والالات لا على حقيقة
القدرة قوله ادرسوه اى اقرأوه مبنى على ان يراد بالذكر باللسان قوله او تفكروا فيه مبنى على ان يراد به الذكر بالقلب كما صرح به بقوله
فانه اى فان التفكر ذكر القلب قوله او اعملوا به فعلى هذا يكون قوله تعالى اذكروا مجازا من قبيل ذكر السبب وارادة المسبب فان كل
واحد من معنيى الذكر سبب للعمل قوله لكى تتقوا المعاصى على ان يكون كلمة لعل بمعنى كى التعليلية كما ذهب اليه الانبارى وجماعة من
النحاة وقوله او رجاء منكم ان تكونوا متقين مبنى على ان تكون بمعنى الترجى الذى هو اصل معناه وكل واحد من المعنيين يصح سواء
تعلق لعل بخذوا واذكروا او بقول المحذوف اما على الاول فظاهر اذ لا محذور فى ان يقال خذوه مجدين وعازمين على العمل بما
فيه واقرأوه او تفكروا فيه لكى تتقوا او رجاء منكم ان تتقوا عن كل ما يؤثم من فعل او ترك حتى الصغاير فان حقيقة الترجى وان
كان يمتنع ممن هو علام الغيوب لكنه يصح من العباد واما على الثانى فقوله لكى تتقوا يكون من قبيل قوله تعالى خلق الموت والحيوة
ليبلوكم ايكم احسن عملا ويكون الترجى فى قوله قلنا لهم كذا رجاء منهم ان يتقوا استعارة تمثيلية بان شبه معاملة الله تعالى

معهم فی ارشادهم الی ما هو مناط لسعادة الدارین بمعاملة من یسعی فی ارشاد جماعة رجاء لفلاحهم وفی الحواشی السعدیة یعنی
ان تعلق لعل بقوله خذوا واذکروا فالترجی علی حقیقته لکونه من العباد وان تعلق بالقول المحذوف فمجاز عن الارادة علی ما مر
لاستحالة حقیقته علی الله تعالی ویجوز علی هذا ان یتعلق بخذوا علی ان یکون قیدا للطلب انتهی کلامه یعنی انه علی تقدیر تعلقه
بخذوا لا یتعین ان یکون الترجی علی حقیقته بل یجوز ح ان یکون مجازا عن الارادة ایضا بان یکون قیدا للطلب کانه قیل اطلب
منکم الاخذ والدراسة ارادة تقواکم وانما یکون علی حقیقته اذا کان قیدا للمطلوب وهو ان یاخذوا ویدارسوا رجاء تقویهم
والمعتزلة یجوزون تخلف المراد عن الارادة فامکنهم ان یقولوا انه تعالی یرید الایمان والطاعة من جمیع المکلفین وان یجعلوا لعل
مجازا عن الارادة وعندنا لا یجوز تخلف المراد عن الارادة فلا یجوز ان یکون لعل مجازا عن الارادة علی تقدیر ان یتعلق بالقول
المحذوف ویخذوا علی ان یکون قیدا للطلب بل یکون لعل بمعنی کی التعلیلیة وبمعنی عاملنا کم معاملة من یرجوا منکم التقوی قوله
اعرضتم عن الوفاء بالمیثاق بعد اخذه اصل التولی الادبار عن الشیء بالجسم ثم استعمل فی الاعراض عن الافعال والاعتقادات اتساعا
ومجازا وذلک اشارة الی اعطائهم المیثاق وکونه تعالی آخذا منهم ذلک قال القفال قد نعلم فی الجملة انهم بعد قبول
التورية ورفع الطور تولوا عن التورية بامور کثیرة فحرفوا وترکوا العمل بها وقتلوا الانبیاء وکفروا بهم وعصوا امرهم ولم یزالوا
فی التیه مع مشاهدتهم الاعاجیب لیلا ونهارا یخالفون موسی ویعترضون علیه ویلقونه بکل اذی ویجاهرون بالمعاصی فی عسکرهم
ذلک حتی لقد خسف ببعضهم واحرقت النار بعضهم وعوقبوا بالطاعون وفعل ما اخروهم ما الاخفاء به حتی عوقبوا بتخریب
بیت المقدس وکفروا بالمسیح وهموا بقتله والقران وان لم یکن فیه بیان ما تولوا به عن التورية الا انه معروف بنقل اهل التواریخ
قوله بتوفیقکم للتوبة علی ان یکون المراد بالفضل ما تلطف بهم حین ابوا قبول التورية والمعنی لولا لطف الله بکم برفع الجبل فوقکم
لدمتم علی ردکم للکتاب ولکنه تفضل علیکم ورحمکم وتلطف بکم حتی تبتم وقوله او محمد صلی الله علیه وسلم علی ان یکون المراد
بالفضل علیهم بعد ما تولوا واعرضوا عن الایمان والطاعة حیث لم یترکهم یتخبطون فی اودیة الضلال بل ارسل الیهم من یدعوهم
الی الحق ویرشدهم الی ما فیه سعادة الدارین قوله ولو فی الاصل الی اخره یعنی ان کل واحد من کلمتی لو ولولا تدل علی امتناع الجواب
وعدم وقوعه من حیث اشتراکهما فی الدلالة علی تعلیق وجود الجواب علی التحقق المشروط وانتفاء المعلق علیه یستلزم انتفاء
المعلق الا ان المعلق علیه بکلمة لو ثبوت الشرط فرضا وکون ثبوت الشرط مفروضا محضا یستلزم انتفاؤه وعدم وقوعه فلزم
ان تکون کلمة لو لامتناع غیره ای لامتناع الجواب الشرط وان المعلق علیه بکلمة لولا هو انتفاء الشرط فرضا وکون انتفائه مفروضا
محضا یستلزم ثبوته ووقوعه فلزم ان یکون لولا لامتناع الجواب لثبوت غیره ولفظ فضل فی قوله تعالی فلولا فضل الله مرفوع
بالابتداء والخبر محذوف تقدیره ولولا فضل الله علیکم تدارککم ولا یجوز اظهاره عند سیبویه واستغنی عن اظهاره لدلالة
الکلام علیه ولکنتم جواب لولا کذا فی معرب المکی وفی اللباب المرفوع بعد لولا مبتدا خلافا للکسائی حیث رفعه بفعل مضمر وللفراء
حیث قال مرفوع بنفس لولا وخبره واجب الحذف للدلالة علیه وسد شیء مسده وهو جوابها والتقدیر ولولا فضل الله علی کائن
او حاصل ولا یجوز تثبیتا الا فی ضرورة شعر وبعضهم فصل فقال اذا کان الخبر کونا مطلقا فالحذف واجب کما فی هذه الایة ونحوها
وان کان کونا مقیدا فلا یخلوا اما ان یدل علیه دلیلا والا فان لم یدل علیه دلیل وجب ذکره نحو قوله علیه الصلوة والسلام لولا
قومک حدیثوا عهد بکفر وقول من قال لولا ابنوها حولها لحطبتها وان دل علیه دلیل جاز الذکر والحذف کقولک لولا زید شجاع
لغلبنا علیه قوله اللام موطئة للقسم مخالف لاصطلاح النحاة فان اللام الموطئة عندهم هی اللام الداخلة علی حرف الشرط بعد
تقدم القسم لفظا او تقدیرا لتوذن بان ما یاتی بعد ذلک الشرط هو جواب القسم لا جواب الشرط وان جزاء الشرط مضمر لدلالة
جواب القسم علیه یقال وطئ الفراش ونحوه یوطؤ وطاة ووطاءة وطیة ای صار وطیا لینا ناعما ووطاته انا توطیة سمیت
هذه اللام موطئة للقسم لانها تسهل علی السامع تفهم جواب القسم عند اجتماع الشرط والقسم فی مثل کقولک والله لئن
اکرمتنی لاکرمنک بتقدیم القسم لفظا وقولک لئن اکرمتنی لاکرمنک بتقدمه تقدیرا فاللام الداخلة علی حرف الشرط هی اللام
الموطئة والتی بعد الشرط هی لام جواب القسم واللام فی قوله تعالی ولقد علمتم الذی لیست داخلة علی حرف الشرط فلا تکون موطئة
علی اصطلاح النحاة بل هی لام جواب قسم محذوف تقدیره والله لقد علمتم قوله والسبت مصدر قولک سبتت الیهود اذا عظمت

یوم السبت حمل السبت المذکور فی الایة علی المصدر لان المنهی عنه هو الاعتداء فی ذلک العمل لا الاعتداء فی شیء اخر فی یوم السبت
ولو کان السبت ظرف زمان بمعنی احد ایام الاسبوع لم یعلم فی انهم فی ای فعل جاوزوا الحد الذی حد لهم فان الاعتداء مجاوزة
الحد علی وجه محظور قیل کیف یجوز کون السبت مصدر سبتت الیهود اذا عظمت یوم السبت وهذا اللفظ موجود فی
اشتقاقه مذکور فی لسان العرب قبل فعل الیهود ذلک اجیب بان هذا انما یرد ان لو کان المقصود تعریف لفظ السبت
المستعمل ولسان العرب ولیس کذلک بل المقصود تفسیر لفظ السبت المذکور فی هذه الایة بانه قطع الاعمال فی ذلک
الیوم وتجریده للعبادة وتعظیمه بذلک فانه قد روی ان موسی علیه السلام اراد ان یجعل یوما من ایام سبوع خالصا
لطاعة الله تعالی ویتمحض فیه للعبادة فاحب ان یکون ذلک الیوم یوم الجمعة فخالفه الیهود وقالوا نجعل ذلک الیوم
یوم السبت لانه لم یخلق لعمل فانه تعالی ابتدا خلق العالم فی یوم الاحد واتمه یوم الجمعة فلم یکن یوم السبت یوم العمل فیتمحض
فیه للعبادة فلما اختاره لترک سائر الاعمال نهوا فیه عن الاصطیاد ایضا وصار اختیارهم وبالا علیهم حیث اعتدی فیه ناس
منهم بارتکاب ما حرم علیهم من الاصطیاد فمسخهم الله تعالی وجعلهم علی شکل القردة خاسئین فمکثوا علی ذلک ثلاثة
ایام ینظر الیهم الناس ثم هلکوا ولم یتوالدوا ولم یمکث ممسوخ فوق ثلاثة کما روی عنه علیه الصلوة والسلام انه قال ان الممسوخ
لا تنسل ولا تاکل ولا تشرب ولا تعیش اکثر من ثلاثة ایام وقیل انها تعیش وتنسل والله اعلم قوله واصله القطع من قولهم سبت
فلان ای قطع العمل ویقال للنوم سبات لانه یقطع الحرکات الاختیاریة والیهود یسبتون یوم السبت ای یقطعون الاعمال فیه
والعلم فی قوله تعالی ولقد علمتم بمعنی المعرفة کما فی قوله تعالی لا تعلمونهم الله یعلمهم فیتعدی الی واحد فقط والعلم اذا کان علی
اصل معناه یتعدی الی اثنین لانه یدل علی معرفة الذات وما علیه من الحال وفرق اخر بین العلم والمعرفة ان المعرفة یسبقها جهل
والعلم قد لا یسبقه الجهل ولذلک لا یجوز اسناد المعرفة الیه تعالی قوله تعالی منکم فی محل النصب علی انه حال من الضمیر فی اعتدوا
ای کائنین منکم ومن للتبعیض وقردة خاسئین یجوز ان یکونا خبرین لقوله کونوا ممسوخین فی هذه الحال واختار صاحب
الکشاف کونهما خبرین بمعنی خبر واحد کما فی قولک حلو حامض ای من حیث قال ای کونوا جامعین بین القردیة والخسوء وقدره
کذلک بناء علی ان تعدد الخبر حقیقة لا یجوز عنده والخسأ والخسوء الذلة والصغار والطرد والابعاد یقال خسأته فخسأ
وانخسأ وقال الفراء والکسائی یقال خسأته خسأ فخسأ خسوا مثل رجعته رجعا فرجع رجوعا یخوف الله تعالی بهذه الایة
اهل عصر النبی صلی الله علیه وسلم من الیهود فی ترک الایمان به علیه السلام بان یذکرهم ما اصاب من المعتدین فی السبت
من اسلافکم حین خالفوا ما امروا به من ترک الاصطیاد حین مسخوا واهلکوا جمیعا فکیف تامنون ان یصیبکم مثل ما اصابهم
بسبب اصرارکم علی الکفر وتمردکم علی محمد صلی الله علیه وسلم فان قیل انهم بعد ان صاروا قردة لا یبقی لهم فهم ولا عقل ولا علم
فلا یعلمون ما نزل بهم من العذاب ومجرد القردیة غیر مولم فالجواب انه لم لا یجوز ان یقال ان الذی کان انسانا عاقلا فاهما
کان ثابتا علی حاله لم یتغیر وانما تغیرت الصورة فلم یقدر علی النطق وما یختص بالانسان من الافعال لکن کانت تعرف ما نالها
من تغیر الخلقة بسبب المعصیة فکانت فی نهایة الحسرة والخجالة وربما کانت متالمة بسبب تغیر تلک الاعضاء وقال مجاهد ما
مسخت صورهم ولکن مسخت قلوبهم بالطبع والختم فاحتج علی امتناع مسخ الصورة بامرین احدهما ان الانسان هو هذا
الهیکل المشاهد والبنیة المحسوسة وابطالها یکون اعدامها وایجاد البنیة القردیة ویرجع حاصله الی انه تعالی اعدم
الاعراض التی باعتبارها کانت تلک الاجسام انسانا وخلق فیها الاعراض التی کانت باعتبارها قردا فهو اعدام وایجاد ولیس
بمسخ وثانیهما انا لو جوزنا ذلک لما امنا فی کل ما نراه قردا او کلبا انه کان انسانا عاقلا وذلک یفضی الی الشک فی المشاهدات
واجیب عن الاول بان الانسان لیس هو نفس البنیة المخصوصة والهیکل المشاهد وذلک لان الانسان یصیر سمینا بعد ان
کان مهزولا وبالعکس فالانسان امر وراء هذه البنیة والهیکل المخصوصین وذلک الامر الباقی اما ان یکون جسما نافذا فی تلک
البنیة او جزءا من بعض جوانب البدن کقلب ودماغ او موجودا مجردا وعلی جمیع التقادیر فلا امتناع فی بقاء ذلک الامر مع تطرق
التغییر الی هذه البنیة وهذا هو المسخ وظهر بهذا التقدیر انه یجوز ان یدخل الملک الذی هو جثة عظیمة فی غایة العظم حجرة الرسول
صلی الله علیه وسلم وعن الثانی بان الامان یحصل باجماع الامة فثبت بما قررنا جواز المسخ وامکن اجراء الایة علی ظاهرها ولم یکن

ولم يكن بنا حاجة الى التاويل الذى ذكره مجاهد وان كان ما ذكره غير مستبعد جدا لان الانسان اذا اصر على جهالته بعد ظهور
الايات البينات فقد يقال فى العرف الظاهر انه حمار وقرد واذا كان هذا المجاز من المجازات الظاهرة المشهورة لم يكن فى المصير
اليه محذور البتة كذا فى التفسير الكبير قوله وقوله كونوا ليس بامر بمعنى انه ليس امر تكليف بل هو امر تسخير وتذليل للمراد لنفاذ ارادته
من غير امتناع وتوقف فلا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال الة ومثله كثير فى القران منه قوله تعالى قلنا يا نار كونى بردا وسلاما
على ابرهيم شبه تاثير قدرته وارادته فى المراد بامر المطاع للمطيع فى سرعة حصول المامور به عقيب الامر وكذا مراد الله تعالى
يحصل عقيب الارادة من غير امتناع ولبث فعبر عن سرعة التكوين والتاثير القدرة والارادة من غير لبث وتوقف بالامر المستعقب
بحصول المامور به والمعنى انه تعالى لم يعجزه ما اراد بهم من المسخ بل لما اراد ذلك بهم صاروا كما وكذا قوله انما امرنا لشئ اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون ولا قول ثمة ولا كلام قال الراغب قوله تعالى قلنا لهم كونوا قردة وذكر القول للتنبيه على سرعة جعلهم كذلك
نحو قوله انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن اى جعلنا له وبيان جعله الانسان قردة وخنازير يحتاج فيه الى مقدمة وهى
ان الانسان اتم ما اوجده الله تعالى فى هذا العالم واشرف فان الاعيان والمبصرات بالقول المجمل اربعة الجماد وهو الجسم الغير
النامى ثم النبات وهو الجسم النامى ثم الحيوان وهو النامى الحساس ثم الانسان وهو الحساس المدرك فالانسان صورتان
بهما باين ما سواه احديهما مدركة بالحاسة وهو الشكل المخصوص والثانية مدركة بالعقل وهو ما خص به من قوة الفكر
والتمييز والعقل فالانسان بهذه القوة يشابه الملائكة وبقوته الشهوية والغضبية يشابه البهائم فصار واسطة بين القبيلين
وعلى حسب ترقيه فى اماتة قوته الشهوية بقدر الطاقة وتربيته قوته الفكرية وتعاطيه ما وصف الله تعالى به الملائكة فى
قوله لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون يزداد تشبيها بالملائكة وعلى حسب اماتته قوته الفكرية وتربيته قوته
الغضبية والشهوية وتعاطيه ما وصف الله تعالى به الكفار فقال يتمتعون ويأكلون كما تاكل الانعام يزداد تشبيها بالبهائم
كما قال اولئك كالانعام بل هم اضل اذا ثبت ذلك فمن اعتبر الصورة المعقولة قال هذا مثل ضربه الله تعالى لهم كقوله كمثل الحمار
يحمل اسفارا واليه ذهب مجاهد ومن اعتبر الصورة الشكلية قال جعلهم على شكل القردة والخنازير كما روى عن ابن عباس انتهى
هنا كلامه وعلى هذا القول تبقى صورتهم المعقولة على حالها فيبقى فيهم الفهم والعقل ويدل عليه ما روى ان الذين نهوهم
عن الاصطياد دخلوا عليهم فى ذلك اليوم فقالوا الم ننهكم عن سوء صنيعكم ولو انتهيتم عنه لما الجأكم الى تحول صورتكم
الحسنة الى اقبح الصور واوحشها فاشاروا برؤسهم اى نعم ودموعهم تفيض على خدودهم وذلك يدل على ان التحول انما
طرا على صورتهم المحسوسة مع بقاء معنى الانسانية فيهم من الفهم والعقل ويدل عليه ايضا انهم لما حولت صورتهم صورة
القردة عقوبة لهم على اصرارهم على المخالفة والعصيان وامنهم نقمة الله واستحلالهم فاحرم الله عليهم فالمناسب لهم ان يبقى
فيهم بعض معانى الانسانية بقدر ما عرفوا به وجه العقوبة بتحويل الصورة الانسانية صورة القردة فيرون انفسهم اقبح خلق
الله تعالى لتتالم قلوبهم بذلك دنيا وخيمة تغير حكم الله تعالى قوله اى المسخة او العقوبة المذكورتين معنى لان قوله فقلنا
لهم كونوا قردة خاسئين فى معنى مسخناهم وعاقبناهم بتحويل صورتهم الراغب النكال العقوبة الرادعة على سبيل القهر والفضيحة
المشهورة وهو منقول عن نكل فلان عن كذا اى ارتدع ومنه النكل القيد والحديدة اللجام ولكل ما ينكل به وفى اللباب النكال
المنع ومنه النكل وهو اسم للقيد والحديدة اللجام لانه يمنع به وسمى العقاب نكالا لانه يمنع به غير المعاقب ان يعود الى ما فعله
الشخص الاول والتنكل اصابة الغير بالنكال ليردع غيره والمعنى انا جعلنا ما جرى على هؤلاء عقوبة رادعة لغيرهم قوله من
الامم بيان لما بين يديها وما خلفها المفسرين بما قبلها وما بعدها بان تجعل الجهتان المكانيتان اعنى القدام والخلق مستعارتين
للزمان وان يراد به اهله من العقلاء الا انه عبر عنهم بكلمة ما ومقتضى الظاهر ان يقال لمن بين يديها ومن خلفها تحقيرا لشانهم
فى مقام العظمة والكبرياء فكانهم غير عقلاء بالنسبة الى المتكلم العلى شانه الباهر سلطانه فالمراد بمن قبل تلك المسخة هم الذين
مضوا قبل عصر هؤلاء الممسوخين وكان فى كتبهم ان تلك المسخة تقع فيمن لم يحرم ما حرم الله تعالى فاعتبروا بها وامتنعوا عما
يؤدى اليها فان قيل كيف يجوز ان يراد بما بين يديها الامم السابقة على المسخة والفا فى قوله تعالى فجعلناها نكالا لما بين يديها
تدل على تاخر الجعل عن المسخة والقول بكونوا قردة قلنا اللازم تاخير جعلها نكالا وعبرة لمجموع الفريقين من حيث هو هو

لاينا فى ان يتقدم كونها عبرة لاحد الفريقين على القول والمسخ واعترض بان اهل عصر الممسوخين ان لم يدخلوا فى احد من الفريقين
يلزم عدم كونها عبرة لهم وان دخلوا فى احدهما دون الاخر تحكم ودخولهم فيهما تكرار واجيب باختيار عدم دخولهم فى واحد
من الفريقين الا انهم لحضورهم فى ذلك العصر ومشاهدتهم اياها لم يحتج الى بيان كونها عبرة لهم لانها لما كانت عبرة لمن قبلهم
ولمن بعدهم فلان تكون عبرة لهم وهم يشاهدونها اولى وهذا هو الجواب باختيار دخولهم فى كل واحد من الفريقين ومنع لزوم
التكرار المستلزم للخلو عن الفايدة بناء على ان دخولهم فيهما انما هو باعتبارين فانهم من الفريق السابق على المسخة نظرا الى اعتبارهم
بها من حيث ذكرها فى كتب الاولين ومن الفريق المتاخر عنها نظرا الى اعتبارهم بعد وقوعها وهذا توضيح ما ذكره صاحب الكشاف
بقوله ولا يضر دخول اهل عصر الممسوخين فى القسمين لان الفايدة باعتبارين ولكل منهما ما لا يتناوله الاخر والله اعلم وكلام
الامام يدل على ان المختار عنده دخولهم فى القسمين قال قوله تعالى لما بين يديها وما خلفها فيه وجوه احدها لما قبلها وما معها
وبعدها من الامم والقرون لان مسخهم ذكرت فى كتب الاولين فاعتبروا بها واعتبر بها من بلغ اليه هذه الواقعة من الاخرين وثانيها
اريد بما بين يديها ما حضرتها القرى والامم وثالثها المراد انه تعالى جعلها عقوبة لجميع ما ارتكبوه من قبل هذا الفعل وما بعده وهو
قول الحسن انتهى كلامه قوله او لمعاصريهم ومن بعدهم على ان تكون كلمة ما فى الموضعين بمعنى من ايضا وان يراد بمن بين يدى
المسخة الامم الذين فى عصرهم الممسوخين بناء على ان لفظة بين يديه مستعملة فى الجهة المدانية لجهة من اضيف اليه المحاذية لديه
كما صرح به صاحب الكشاف فى سورة الحجرات وان يراد بمن خلفها جميع من ياتى بعد المسخة الى يوم القيمة كانه قيل جعلناها نكالا
لاهل ذلك العصر ومن بعدهم فكل واحد من ظرفى المكان مستعار للزمان ايضا الا ان الظرف الاول بمعنى زمان المسخة لا بمعنى الزمان
المتقدم على زمانها قوله او لما بحضرتها من القرى وما تباعد عنها مبنى على ان يكون ضمير قوله تعالى فجعلناها للقرية وفى شرح التاويلات
قيل انها راجعة الى القرية التى كانوا فيها والمراد اهل القرية كما فى قوله واسال القرية فصار تقرير الاية فجعلنا اهل هذه القرية نكالا
ليكون ذلك النكال زجرا ومنعا لما بين يدى هذه القرية من القرى وما خلفها من القرى عن الاقدام على مثل هذه الجناية الموجودة
منهم وروى الامام الواحدى عن ابن عباس انه قال يعنى ما بين يديها من القرى وما خلفها من القرى يعتبرون بهم فلا يعملون عملهم
انتهى كلامهما ومبنى كلامهما ان يكون ما بين يدى من القرية وما خلفها بمعنى ما يقرب منها من القرى وما بعد عنها لما ان
ما بين يديه بمعنى الجهة المدانية لمكان صاحب اليدين قوله او لاهل تلك القرية وما حواليها بفتح اللام يقال قعد حوله وحوله
وحواليه وحوليه ولا يقال حواليه بكسر اللام كذا فى الصحاح وهذا ايضا مبنى على ان الضمائر الثلاثة للقرية الا ان المراد بما بين
يدى القرية اهل تلك القرية لا ما يقرب منها من القرى فان جهة اهلها مدانية بجهة ما اضيف اليه اليد وهو القرية فى هذا الوجه
فصح ان يقال لاهل القرية انهم بين يدى القرية والمراد بما خلفها ما حواليها من القرى بتاويل اهلها قوله او لاجل ما تقدم عليها
من ذنوبهم وما تاخر عنها فكلمة ما فى الموضعين على هذا الوجه بمعناها واللام للتعليل والنكال بمعنى العقوبة لا العبرة بخلاف
الوجوه السابقة فان اللام فيها للصلة وما بمعنى من اذا لم يجعل الضمائر للقرية والنكال اسم لما يجعل عبرة لغيره اذا راه خاف
ان يعمل ذلك العمل من قولهم نكل عن الامر نكولا اذا جبن عنه فالمعنى على هذا الوجه جعلنا المسخ عقوبة لاجل ذنوبهم المتقدمة على
المسخ والمتاخرة عنها والمراد بما تاخر عنها سيئاتهم التى سنوها فبقى اثارها بعد هلاكهم والا فلا ذنوب فيهم بعد المسخة والحاصل
ان المراد ما يكون بعد المسخة بحسب الثابت والبقاء لا الصدور والحدوث بعدها وقال صاحب الكشاف اى لاجل ما تقدمها من
ذنوبهم وما تاخر منها اى من الذنوب كانه قيل لذنوبهم المتقدمة والمتاخرة اى المتكررة الكثيرة والاضافة الى المسخة للملابسة لان
الحمل على الظاهر يدفعه ان المتاخر هو المتاخر عن المسخة وليس لهم بعدها ذنب وان الذنب المتاخر عن المسخة تكون المسخة نكالا
وعقوبة له والاولى ان يحمل المتاخر على ما انسوه من السيئات كقوله تعالى ونكتب ما قدموا واثارهم واخر المصر هذا الوجه لان
جعل اللام للتعليل لا يلائم قوله تعالى وموعظة للمتقين فان اللام فيه للصلة قوله وموعظة عطف على نكالا وهو مصدر ميمى
بمعنى العظة والتذكير والوعظ ردع بالعبادة والاحاطة على الاعتبار وللمتقين متعلق بموعظة ولما كانت عامة السيئات ضربين
تعزيرية وهى للعامة وذلك بالنكال ووعظية وهى للخاصة بالافعال ذكر الله تعالى انه جمع فى تلك المسخة الامرين وجعلها نكالا
لعامتهم وموعظة لخاصتهم وهم المتقون من قومهم وهم الذين نهوهم عن الاعتداء فى السبت او جميع المؤمنين الذين يتقون

عقاب الله بالاجتناب عما حرم عليهم وخص المتقين بالذكر وان كانت موعظة لجميع عالم البر والفاجر لان المنتفع بها هم المتقون
دون غيرهم فانهم اذا اختصوا بالاتعاظ بها والامتناع عن العصيان بسببها صارت كانها انما كانت موعظة بالنسبة اليهم
دون غيرهم ويحتمل ان يكون للمتقين متعلقا بمحذوف وهو صفة لموعظة اى وجعلناها ايضا موعظة كاينة للمتقين يعظ بها بعض
المتقين بعضا والوعظ على الاول من قبله تعالى فانه لما عرف ما نزل بهؤلاء المعتدين من المسخ والعقاب فقد وعظ وخوف المتقين
بانهم ان فعلوا مثل فعلهم ينزل بهم ما نزل بهؤلاء وان لم ينزل عاجلا يخافوه من العقاب الآجل الذى هو اعظم وادوم قوله
تعالى واذ قال موسى لقومه ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة الاية لما عدد الله تعالى ما انعم به على بنى اسرائيل من انزال المن والسلوى
ونحو ذلك وذكرهم اياها استمالة لقلوبهم وبعثا لهم على شكر نعمه والانقياد لحكمه والاشتغال باداء شكر تلك النعم الجليلة ثم
خوفهم بان ذكرهم ما نزل بالمعتدين عما اخذلهم من المسخة والعقوبة حق شرع الآن فى تقريعهم بذكر بعض قبايحهم وهو الاستهزاء
بالامر والاستقصاء فى السؤال وترك المسارعة الى الامتثال وقتلوا النفس المحرمة اتباعا للهوى ثم نسبة قتلها الى من هو برئ منه
بهتانا وافتراء عليه قوله اولهذه القصة واذ قتلتم نفسا وذلك لان قتلها والتدارء فيها بان يدفع كل واحد منهم القتل عن نفسه
وينسبه الى غيره ويختلفوا ويتخاصموا فى شانها كان مقدما فى الوجود على الامر الذبح وكان حق القصة ان يقال واذ قتلتم نفسا
فادارأتم فيها فقلنا اذبحوا بقرة واضربوه ببعضها حتى يكون ترتيب الذكر على حسب الترتيب فى الوجود لان مجموع ما ذكر فى هذه الآيات
قصة واحدة اولها قوله تعالى واذ قتلتم نفسا الا انها جعلت قصتين وقدم اخرها على اولها لكون ما تقدم منها مستقلا
بنوع آخر من مساويهم فتقديمه وجعله قصة على حدة يفيد تقريعا مستقلا على ما تضمنه من مساويهم وهى الاستهزاء بالامر والاستقصاء
فى السؤال وترك المسارعة الى الامتثال وذكر اول القصة بعدها يفيد تقريعا آخر على ما ينبئ عنه من قتلهم النفس المحرمة بغير حق
وما يتفرع عليه فلو روعى ترتيب الوجود لكان المجموع قصة واحدة ولفات الغرض الذى هو تثنية تقريعهم فان تكون كل قصة
تقريعا على حدة ففكت قصة الامر بالذبح عن اولها وقدمت عليه لتفيد التقريع الاول ثم ذكر اولها بعدها للتقريع الثانى ولو عكس
الترتيب لاحتمل ان يفوت المقصود والتاء فى البقرة ليست للتانيث وانما هى لتدل على انها واحدة من جنسه كالبطة والدجاجة
والحمامة وتمييز الذكر من الانثى بالصفة يقال بقرة ذكر وبقرة انثى وقيل البقرة اسم للانثى خاصة من هذا الجنس ويقال للذكر منه ثور
قال الراغب قد فرقت العرب بين كثير من ذكور مشاهير الحيوان واناثها فى الاسماء فقالوا رجل وامراة وجمل وناقة وثور وبقرة
وعير واتان وقال الامام ابو منصور دلت الاية على ان البقرة كانت ذكرا لان اثارة الارض وسقى الحرث من عمل الثيران قوله فقتل
ابنه بنو اخيه اى بنو اخى الشيخ وهم بنو عم المقتول قتلوه بعد موت الشيخ لانهم لو قتلوه فى حال حيوة الشيخ لم يكن لهم سبيل الى طمع ميراث
المقتول لكون ابيه احق بميراثه من بنى عمه والتعرض لذكر الشيخ مع انه يكفى ان يقال كان فيهم رجل موسر قتله بنو عمه ليرثوه للتنبيه
على ان يساره كان بطريق الوراثة عن ابيه وبهذا التقرير يكون كلام المص موافقا لما فى ساير التفاسير قال الامام روى انهم لما ضربوا
القتيل ببعض البقرة قام باذن الله تعالى واوداجه تشخب دما اى تتفجر وقال قتلنى فلان وفلان لابنى عمه ثم سقط ميتا
وقتلا وفى التيسير عمد رجلان من بنى اسرائيل الى ابن عم لهما اسمه عاميل فقتلاه لكى يرثا ماله الى ان قال فاخذا وقتلا قودا ولم
يعطيا من ميراثه شيئا وفى الخبر لم يورث قاتل بعد صاحب البقرة وفى معالم التنزيل كان فى بنى اسرائيل رجل غنى وله ابن عم فقير
لا وارث له سواه فلما طال عليه موته قتله ليرثه الى اخره وكذا فى الوسيط فقد اتفقوا على ان القاتل ابن عم المقتول والاختلاف
انما كان فى انه ابن عم واحد او ابناء عمه قوله مكان هزء او اهله او مهزوا بنا او الهزؤ نفسه الهزء مصدر هزئت منه وهزئت
به وهو الدعابة والمزاح يقال مزحه يمزحه مزحا ومزاحا ومزاحة اى لاغ كرد باوى قال الراغب الهزء مزح مع عيبه واما السخرية
فمعناه التسخير بالفعل ولهذا قال ليتخذ بعضهم بعضا سخريا وهو ان يجعله منقادا له بضرب من الهزء ولما كان الهزء مصدرا لم
يصلح ان يكون مفعولا ثانيا ليتخذ لانه فى تاويل خبر المبتدأ والحدث لا يحمل على العين حمل هو هو فلذلك قدر المضاف وهو اما مكان
او اهل او جعل الهزؤ بمعنى المهزوء به تسمية للمفعول به بالمصدر كما فى قوله تعالى احل لكم صيد البحر اى مصيده او جعل المفعول
الاول هزءا مجسما للمبالغة نحو رجل عدل والظاهر ان يقال او مهزوا بهم يدل قوله او مهزوا بنا لكن وضع ضمير المتكلم موضع
الغايب بناء على اتحاد المعنى كما فى قوله انا الذى سمتنى امى حيدره اصله سمته امه لان العايد الى الذى ينبغى ان يكون ضمير الغيبة

كما هو المشهور قوله لفرط الاستهزاء علة لقوله او الهزؤ نفسه وقوله استبعادا لما قاله علة لقولهم اتتخذنا هزوا على جميع التقادير
المذكورة يعنى ان القوم انما قالوا ذلك لانهم لما طلبوا من موسى عليه السلام تعيين القاتل فقال موسى اذبحوا بقرة فلم يعرفوا
بين هذا الجواب مناسبة فظنوا انه عليه السلام يداعبهم ويمازحهم فانه من المحتمل ان يكون عليه السلام امرهم بذبح البقرة
ولم يعلمهم انهم اذا ذبحوا البقرة وضربوا القتيل ببعضها يصير حيا ويبين قاتله فلا جرم وقع ذلك الامر عندهم موقع الهزء
ويحتمل انه عليه السلام بين لهم كيفية الحال الا انهم تعجبوا من ان القتيل كيف يصير حيا بان يضرب ببعض البقرة واجروا الامر
بذبح البقرة مجرى الاستهزاء بهم والضمير المجرور فى قوله واستخفافا به راجع الى موسى عليه السلام او الى ما قاله وعلى التقديرين
فالاستخفاف كفر كما قال بعضهم ان القوم كفروا بهذا القول لانهم سموه هازيا ومن سمى رسولا من الرسل هازيا يكفر وكذا فيه تكذيب
لموسى فيما اخبرهم ان الله امرهم بالذبح حيث ظنوا ذلك منه هزوا الا ترى انهم قالوا فى اخره الآن جئت بالحق فانه يفهم منه
ان ما اخبره فى الابتداء ليس بحق عندهم بل هزء وسخرية فى زعمهم وقيل ان القائلين بهذا القول كانوا معتقدين للتوحيد
مقرين برسالة موسى عليه السلام فيجب حمل كلامهم على وجه لا يفضى الى الكفر ما امكن وهو الواجب فى كلام مؤمن وقد امكن
من وجهين احدهما ان يكون مرادهم اتخاذ الهزء بطريق المجازات كانهم قالوا اتتخذنا هزء مجازاة لما سبق منا من العصيان له
والخلاف وان الله امرك بان تتخذنا هزوا جزاء لما مضى منا من الخلاف له والعصيان لم يغفر وان هذا النوع من الجزاء وهو الاستهزاء
من تمام الجزاء لذلك او من تمام التوبة او على انهم صدر منهم ما استوجبوا به ولم يشعروا بكونه جناية فجازاهم الله تعالى بان امر
موسى عليه السلام ان يستهزئ بهم فلما ادعوا ذلك وظنوا ما قلناه اشكل عليهم الامر فسالوا من موسى عليه السلام ان يبين
لهم حقيقة الحال وهذا لا يوجب الكفر وثانيهما ان المعنى قولهم اتتخذنا هزوا ما اعجب هذا الجواب كانك تهزأ بنا لا انهم حققوا على
موسى الاستهزاء قوله وقرا حمزة بالسكون اى بسكون الزاى مع الهمزة وفيه اشارة الى ان قراءة الباقين غير حفص بضمتين ضم
الهاء والزاى مع الهمزة الكلمة ومن قراها بسكون الزاى فقد اسكنها تخفيفا كقولهم فى عنق عنق وقيل بل هى اصل بنفسها الميت
مخففة من ضم وقد روى عن عيسى ابن عمر ان كل اسم ثلاثى اوله مضموم يجوز فيه لغتان التخفيف والتثقيل ومن اسكن الزاى
يقراها مع الهمزة وصلا واذا وقف ابدلها واوا اتباعا لرسم المصحف فانها رسمت فيه واو ولذلك لم يبدلها فى جزءا واوا
حالة الوقف لانها لم ترسم فيه واو وقرا حفص بضمتين مع الواو وصلا ووقفا كانه ابدل الهمزة واوا وهو قياس مطرد فى
كل همزة مفتوحة مضموم ما قبلها نحو جون وجؤن وحكم كفوا فى قوله تعالى كفوا احد كحكم هذا وفى جميع ما تقدم
قراءة وتوجيها لان الهزؤ فى مثل ذلك اى فى مقام التبليغ والارشاد والجواب عما رفع اليه من القضية جهل وسفه بخلاف
مقام الاحتقار والتهكم مثل فبشرهم بعذاب اليم قوله على طريقة البرهان اى على طريقة الكناية فان الكناية اثبات الشئ
ببينة فان مقتضى الظاهر ان ينفى عن نفسه نفس ما نسبوه اليه وهو كونه هازيا بالمسترشدين ولم يستعذ منه صريحا
بل استعاذ من السبب الموجب له لينتقل عنه الى لازمه الذى هو الاستعاذة من كل ما يتفرع عليه من الهزء ونحوه فان انتفاء
السبب بينة عادلة لانتفاء المسبب قال الراغب لما قال لهم موسى عليه السلام اذبحوا بقرة استظرفوا هذا الحديث فقالوا
لعبا وتهكما اتتخذنا هزوا فاجابهم بجواب مختص فتضمن لمقدمتين ونتيجة فقال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين فكانه قال
الهازئ جاهل فلست بهازئ واخرج ذلك بقوله اعوذ بالله مخرج منكر مستفظع لما رمى به انتهى كلامه
قال الامام واعلم ان هذا القول عن موسى عليه السلام يدل على ان الاستهزاء من الكباير العظام ولما علم القوم ان ذبح البقرة
جد وعزم قد امر الله تعالى به سالوا الوصف فقالوا لموسى عليه السلام ادع لنا ربك يبين لنا ما هى وكلمة ما استفهامية
فى محل الرفع بالابتداء تقديره اى شئ هى والجملة فى محل النصب بيبين وما الاستفهامية قد تطلب بها شرح ما دل عليه الاسم
اجمالا نحو ما العنقاء وهى بهذا المعنى متقدمة على هل البسيطة التى يطلب بها وجود الشئ فى نفسه وقد يطلب بها حقيقة
المسمى وماهية الموجودة نحو ما الحركة فهى على هذا المعنى متاخرة عن هل البسيطة وحكى صاحب اللباب ان السكاكى قال يسال
بما عن الجنس فيقال ما عندك اى اى اجناس الاشيا عندك وجوابه كتاب ونحوه او عن الوصف فيقال ما زيد وجوابه كريم وهذا
هو المراد فى الاية ولم يرض المص بهذا التوجيه لاستلزامه حمل الاية على الاستعمال النادر فان الاستعمال الغالب الشايع ان يسال

به عن الجنس وقد بين لهم جنس المذبوح حيث قيل لهم اذبحوا بقرة ولما كان الجنس المامور بذبحه معلوما عندهم كان حق الكلام
ان يقولوا اى بقرة هى او كيف هى مما يسال به عن الوصف والتعيين لكنهم لما سمعوا البقرة صفة ليس من شان جنس البقر ان يتصف
بها وهى ان يحيى الميت بان يضرب ببعض اجزائها حسبوا ان تلك البقرة لها اوصاف تختص بها ولا توجد فى غيرها من جنس
البقرة فصارت بذلك كانها مجهول الحقيقة فسالوا عنها بكلمة ما التى يسال بها عن الجنس والمقصود السؤال عن حالها وصفتها
فسالوا اولا عن سنها ثم عن لونها حيث لم يجيبوا ببيانهما ثم طلبوا تمام الكشف ببيان اوصافها الزائد على ما ذكر قوله لا مسنة ولا فتية
المسنة الكبيرة الهرمة من قولهم اسن الرجل اى كبر سميت البقرة الهرمة فارضا لانها فرضت سنها اى قطعتها وبلغت اخرها
والفرض فى الاصل القطع وقيل سميت فارضا لانها تقطع الارض وقيل لان فريضة البقر تبيع ومسنة فالبكر والتبيع يجوز فى حال
دون حال والمسنة يصح بذلها فى كل حال والتبيع والتبيعة من البقر هى التى طعنت فى الثانية والمسن والمسنة من البقر ما طعنت
فى الثالثة وما يوخذ فى الصدقة من النعم يسمى فريضة فسمى ما يصح بذلها فى زكاة البقر فى كل حال فارضا لهذا قوله ومنه المبكرة
والباكورة اى من كون تركيب البكر للاولية وهى اول النهار والباكورة وهى اول الفاكهة ولا فى قوله تعالى لا فارض نافية وفارض
صفة لبقرة واعترض بلا بين الصفة والموصوف نحو مررت برجل لا طويل ولا قصير واجاز ابو البقاء ان يكون خبر المبتدا
محذوف اى لا هى فارض وقوله ولا بكر مثل ما تقدم وكررت لا لانها متى وقعت قبل خبر ونعت وحال وجب تكريرها تقول زيد
لا قائم ولا قاعد ومررت برجل لا طويل ولا قصير ومررت به لا ضاحكا ولا باكيا وعوان صفة لبقرة ويجوز ان يكون خبر
المبتدا المحذوف اى هى عوان كما تقدم لا فارض والعوان النصف وهو المتوسط بين السنين الصغير والكبير بل بين الفارض والبكر
وعن ابن عباس بين الصغيرة والكبيرة وهى اقوى ما يكون من البقر واحسن ما يكون وقال مجاهد عوان وسط وقد ولدت بطنا
وبطنين وقال الشاعر ظعاين كنت اعهدهن قدما ٭ وهن لدى الامانة غير خون ٭ حسان مواضع النقب الاعالى ٭ غراث الوشح
صامتة البرين ٭ طوال مثل اعناق الهوادى ٭ نواعم بين ابكار وعون ٭ الظعاين جمع ظعينة وهى المرأة ما دامت فى الهودج وقوله
غير خون اى هن غير خائنة وقوله حسان خبر بعد الخبر لقوله هن وكذا غراث وطوال ونواعم كل ذلك خبر بعد الخبر لقوله هن والضمير
المستتر فى الجميع راجع الى ما يرجع اليه ضمير هن والنقب جمع والمراد بها ما فوق المنكبين مما جرت العادة بانكشافه وظهوره للشمس
فاذا حميت تلك الاعالى مع ظهورها للشمس فغيرها اولى وغرث الوشاح كناية عن الهيفاء اى عن دقيقة الخصر والبرين جمع برة
وهى حلقة من سوار وخلخال ونحوهما وصموت الخلخال كناية عن سمن الساق والمشكل بكسر الميم وفتح الشين وتشديد اللام ما يستر
العنق من سلالة الثوب خطته خياطة خفيفة وطوله كناية عن طول العنق ونواعم اى كرائم لينة جمع ناعمة والهوادى اوائل
الوحش كانها تهديها الى المقصد اراد تشبيه اعناقهن باعناق الظباء ٭ وقوله تعالى بين ذلك متعلق بمحذوف اى عوان كائن
بين ذلك وقد تقدم بعض ما يتعلق بهذا المقام فى تفسير قوله تعالى ذلك بما عصوا واحتج بعض العلماء بقوله تعالى عوان بين
ذلك على جواز الاجتهاد واستعمال غلبة الظن فى الاحكام اذ لا يعلم انها بين الفارض والبكر الا من طريق الاجتهاد قوله وعود
هذه الكنايات الواقعة فى السؤالات نحو ما هى وما لونها لا خفاء ٭ ولا خلاف فى ان ظاهر لفظ بقرة فى قوله تعالى ان تذبحوا
بقرة يدل على البقرة المامور بذبحها فى اول الامر بقرة مطلقة مبهمة ولا فى ان الامتثال فى اخر الامر انما وقع بذبح بقرة موصوفة
معينة ثم لو ذبحوا غيرها لم يقع امتثالا لكن اختلفوا فى ان المراد بالمامور بذبحها فى اول الامر هو البقرة المعينة لكنها ما كانت مبينة
وقت الخطاب بل اخر البيان عنه او المبهمة الا انها غيرت الى المعينة بسبب تثاقلهم فى الامتثال وكثرة سؤالهم واستكشافهم
فذهب بعضهم الى الاول واختاره المصنف فاستدل عليه بان الكنايات الواقعة فى السؤالات نحو ما هى وما لونها لا يشك
انها تعود الى البقرة المامور بذبحها فى قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة ثم الكنايات فى الجوابات اى فى قوله انها بقرة
تنصرف الى المسؤل عنها وقد حمل عليها البقرة المعينة بالصفات فلا بد ان تكون البقرة المامور بذبحها محمولة على المعينة الموصوفة
واجيب بان الكنايات وان كانت ترجع الى البقرة المامور بذبحها وانها قد عينت فى الاجوبة باجراء تلك الصفات عليها لكن
لا يلزم منه كونها بقرة معينة فى اول الامر فى ارادة الله تعالى لجواز ان يكون المراد بها بقرة مبهمة مطلقة كما يدل عليه ظاهر اللفظ
فان النكرة فى سياق الاثبات للفرد المنتشر والاطلاق ويدل عليه ما ورد فى الحديث ايضا من انهم لو اعترضوا ادنى بقرة فذبحوها

لكفهم

لكفتهم لكن شددوا فشدد الله تعالى عليهم حيث اوجب عليهم ان يذبحوا بقرة معينة لم يتات لهم تحصيلها الا بان اشتروها بملء
مسكها ذهبا بعد ما طلبوها اربعين سنة على ما قيل وقد اوجب عليهم اولا ان يذبحوا اى بقرة كانت الا انهم ظنوا ان المراد بها
بقرة معينة لا نظير لها فى ابناء جنسها من حيث انهم سمعوا ان لها صفة عجيبة ليست لغيرها من جنس البقرة وهى ان يضرب ببعضها
وهى ان مذبوحة ميتة ميتا اخر فيحيى فسالوا عن حالها وصفتها فوقعت الصفات لبقرة معينة بحسب زعمهم واعتقادهم فعينها
الله تعالى تشديدا عليهم وان لم يكن المراد من اول الامر هى المعينة قوله ويلزمه تاخير البيان الى اخره اى القول بان المراد بها معينة
يلزمه القول بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب اذ لم يقترن بخطاب الله يامركم ان تذبحوا بقرة ما يبينها ويعينها لانه تعالى انما
وصف البقرة بعد سؤالهم البقرة المتاخر عن الخطاب فلا جرم تاخر البيان عن وقت الخطاب وذلك جائز عندنا خلافا للمعتزلة
ولا يجوز تاخيره عن وقت الحاجة الى العمل بالاتفاق لانه تكليف بما لا يطاق وهو وان كان جائزا الا انه غير واقع بالنص قوله ومن انكر
ذلك اى ومن انكر جواز تاخيره اى بقرة كانت تمسكا بظاهر اللفظ وبالحديث المروى وبانه لو كان المراد بها بقرة معينة لا استحقوا
المدح باستقصائهم لكنهم غيروا بذلك فى قوله فافعلوا ما تؤمرون وقوله وما كادوا يفعلون وبانه لو كان المراد بها بقرة معينة
وتاخيرها يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة لان الوقت الذى امروا بالذبح فيه وقت الحاجة اليه لانهم كانوا محتاجين الى ذبحها فى
ذلك الوقت وتاخيره عن وقت الحاجة لا يجوز بالاتفاق واجاب المص عنه فى اصوله بانا لا نسلم ان وقت الخطاب هو وقت الحاجة
وانما تكون كذلك لو كان الامر يوجب الفور وهو ممنوع وعن الاول بان التعنيف على طلب البيان قوله بقرة من شق البقر اى من
افرادها لا على اليقين يقال خذ من شق الثياب اى من عرضها من غير ان تفتش جيدها ورديها وتختار جيدها قوله ويلزمه النسخ
قبل الفعل اى القول بان المامور بذبحها اولا هو بقرة مبهمة اى بقرة كانت ثم انقلبت مخصوصة بان قيدت النكرة المثبتة
باوصاف مخصصة تشديدا عليهم لاجل استقصائهم فى السؤال وتكاسلهم فى الاشتغال بالامتثال يستلزم القول بجواز
نسخ الوجوب قبل الفعل وجوزه اهل السنة خلافا للمعتزلة لنا ان ابرهيم عليه السلام امر بذبح ولده بدليل قول الولد يا ابت
افعل ما تؤمر ثم نسخ بالامر قبل العمل به فكذا ههنا امر بذبح بقرة مطلقة ثم قيدت باوصاف مخصصة والزيادة على الخطاب
نسخ وذلك النسخ قد وقع قبل الامتثال بالامر الاول قوله فان التخصيص ابطال للتخيير الثابت بالنص بيان لكون القول المذكور
مستلزما للنسخ قبل الفعل وتقريره انهم لما امروا بذبح بقرة ما فقد خيروا بين افراد البقرة بالنص لان النكرة فى سياق الاثبات تفيد
التخيير بين ايها وحين خصصها بتلك الصفات زال حكم التخيير الثابت بالنص ولا نعنى بالنسخ الا رفع الحكم الشرعى فانهم
عرفوا النسخ بانه رفع الحكم الشرعى السابق بطريق شرعى متاخر وقيل هو بيان انتهاء حكم شرعى بطريق شرعى متراخ قوله والحق
جوازهما اى جواز واحد من تاخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة ومن النسخ قبل الفعل وتجويزهما عبارة عن تجويز ما يتفرع
عليهما من القولين ثم اشار الى ترجيح القول وهو ان يكون المراد بها بقرة من شق البقر اى بقرة كانت ثم نسخ هذا الحكم المطلق قبل
الفعل وهو الذبح ووجه الترجيح اجتماع الامور الاربعة التى ذكرها بقوله ظاهر اللفظ وما عطف عليه من الامور الثلاثة فان قوله
المروى عطف على قوله ظاهر اللفظ وكذا قوله وتقريعهم وقوله وزجرهم فانها ايضا معطوفات على قوله ظاهر اللفظ وقوله فافعلوا
ما تؤمرون قبل بيان لونها وكونها مسلمة غير مذللة تقريعا لهم على تماديهم فى السؤال زجرا لهم عن المراجعة اليه يؤيد كون المراد
بقرة مبهمة لانها لو كانت معينة غير مبينة لما كانت لتقريعهم وزجرهم عن طلب التعيين وجه لان المامور بذبحها اذا كانت معينة
مبينة حسن الاستفسار قوله اى ما تؤمرونه على ان يكون ما موصولة ويكون العائد اليها محذوفا وفعل الامر فى اصل استعماله يتعدى
الى مفعولين الى اولهما بنفسه والى الثانى بواسطة الباء فرقا بين المامور والمامور به الا انه قد شاع حذف الباء الجارة فى هذا الفعل
وتعديته الى المفعولين بنفسه نحو امرته كذا حتى التحق بالافعال المتعدية الى المفعولين بنفسه فلذلك لم يلتفت المص الى اعتبار حذف
الجار والى تقديره بل اقتصر على اعتبار حذف الضمير المنصوب وحده فجعل قوله تعالى تؤمرون فى تقدير تؤمرونه وجعل تؤمرون
به هو المعنى دون التقدير ولو روعى اصل استعماله لجعل تقديره ما تؤمرون به ولقيل حذف الجار والضمير المجرور دفعة وحذف
الجار اولا واتسع فى تعدية الفعل الى الضمير بلا واسطة ثم حذف الضمير وذلك كما فى قوله امرتك الخير فافعل ما امرت به فقد
تركتك ذا مال وذا نشب قوله ذا مال اى ذا ابل وماشية والنشب المال الاصيل صامتا كان او ناطقا قوله او امركم بمعنى مامور كم

على ان يكون بمعنى ما مصدرية ويكون الفعل المؤول بالمصدر بمعنى المفعول اى المامور بمعنى الامور به وهو قليل جدا وانما الكثير
الشايع ان يكون صيغة المصدر بمعنى المفعول وكون الفعل الكاين فى تاويل المصدر بمعنى المفعول قليل جدا قوله تعالى قال انه
يقول انها بقرة اى قال لهم موسى ان ربكم يقول انها بقرة صفراء والفقوع نصوع الصفرة اى خلوصها وشدتها الجوهرى
الناصع الخالص من كل شئ يقال ابيض ناصع واصفر ناصع قال الاصمعى كل ثوب خالص البياض او الصفرة او الحمرة فهو
ناصع والفقوع مصدر قولك اصفر فاقع اى شديد الصفرة وبقرة صفراء فاقع لونها اى لونها فاقع قوله ولذلك اى
ولكون الوقوع منبيا عن النصوع والخلوص تؤكد الصفرة به لما فيه من معنى الشدة والقوة ما ليس فى الصفرة وكذا كل ما كان
صفة مؤكدة للالوان يتضمن معناه الشدة فى ذلك اللون ولم يرد يكون نحو فاقع وحالك تاكيدا لما يذكر قبله من الالوان انه
تاكيد صناعى له لانه وصف صناعى له بل المراد انه وصف له للتاكيد مثل امس الدابر الجوهرى حالك بحلاك حلوكة اشتد سواده
والحالك السواد يقال اسود مثل حالك الغراب وهو سواده قوله وفى اسناده الى اللون وهو صفة صفراء لملابسته بها فضل تاكيد
قوله فضل تاكيد مبتدا وفى اسناده الى اللون خبره قدم عليه وقوله وهو صفة صفراء جملة اسمية فى محل النصب على الحالية من ضمير
اسناده وقوله لملابسته بها متعلق باسناده وتعليل لاسناد فاقع الى غير ما هو له فان حقه ان يسند الى ضمير صفراء بان يقال
بقرة صفراء فاقعة لان الفقوع الذى هو شدة الصفراء وخلوصها من صفات الاصفر لا من صفات لونه فحقه ان يسند
الى الاصفر الا انه اسند الى اللون المضاف الى الصفراء وهو الصفرة لان لون الصفراء هو الواقع وان كان مدلول لفظ اللون
المضاف الى الصفراء اعم من الصفرة وقصد الفضل التاكيد والمبالغة فان اصل التاكيد وان يحصل باسناده فاقع الى ضمير
الصفراء وجعله صفة لها بحال نفسها الا ان اسناده الى اللون المضاف اليها وجعله صفة لها بحال متعلقها كما فى نحو
جاءنى رجل جاد جده يفيد فضل التاكيد والمبالغة لانه فى قوة ان يقال انها بقرة صفراء شديدة الصفرة صفرتها بنا
على ما مر ان لون الصفراء فى الواقع هو الصفرة فيكون فاقع لونها فى معنى شديدة الصفرة يعنى ان شدة صفرتها ازدادت
بحيث شملت وساوت الجميع صفاتها حتى الى صفرتها وبهذا الاعتبار صار من قبيل جد جده وجن جنونه قال الشاعر
جنونك مجنون ولست بواجد طبيبا يداوى من جنون جنون اى ازداد جنونك حتى سار الى سائر صفاتك حتى الجنون واذا
تقرر هذا ظهر ان صفراء فاقع لونها يفيد فضل تاكيد ومبالغة بالنسبة الى نحو اصفر فاقع وصفراء فاقعة فلذلك اسند
فاقع الى ملابس لما هو له على طريق الاسناد المجازى فان فاقع صفة لصفراء ولونها فاعل له وفى الحواشى السعدية لونها
فاعل لا مبتدا لما فيه من مخالفة الاصل بلا داع فيكون صفراء فاقعة وصفراء فاقع لونها سواء فى كونهما من باب الوصف
للتاكيد وان كان الثانى اوكد من جهة ان يجعل الفقوع الذى هو من صفات الاصفر صفة للصفرة بنا على ان لون الصفراء
فى الواقع هو الصفرة قيل فى جعل لونها فاعل الفاقع نظر بناء على ما نقل بعضهم من ان هذه التوابع للالوان لا تعمل عمل
الافعال فان قيل لم لا يجوز ان يكون العمل لصفراء الا لفاقع كما فى قولك مررت برجل اصفر فاقع لونه فان لونه مرفوع باصفر
لا بفاقع فالجواب ان ذلك لا يجوز ههنا من جهة اخرى وذلك لان صفراء مؤنثا اللفظ ولو كان رافعا لقوله لونها لقيل
اصفر لونها كما تقول مررت بامراة اصفر لونها ولا يجوز صفراء لونها لان الصفة كالفعل الا ان يقال انه لما اضيف الى مؤنث
اكتسب منه التانيث فعومل معاملة ويجوز ان يكون لونها مبتدا وتسر خبره وانما انث الفعل لاكتسابه بالاضافة معنى التانيث
او لان المراد باللون هنا الصفرة وهى مؤنثة فحمل على المعنى فى ذلك وتسر الناظرين على الوجه المختار جملة فى محل الرفع على انه
صفة لبقرة ايضا ويجوز ان يكون خبرا عن لونها باحد التاويلين وعن وهب انك اذا نظرت اليها خيل اليك ان شعاع الشمس
يخرج عن جلدها وقيل فى قوله تعالى فاقع لطيفة وهى انه وصفها باسم الفاعل الذى يقتضى الدوام والاستمرار يعنى فى الماضى
والمستقبل وفى قوله تسر لطيفة وهى انه اتى بصيغة المضارع التى تقتضى الوقف التجدد والحدوث بخلاف الماضى وفى قوله تعالى
الناظرين ايضا لطيفة وهى انه اتى بصيغة الجمع المحلى بالالف واللام ليعلم كل ناظر منفردين كانوا او مجتمعين وقال الحسن
البصرى الصفراء ههنا بمعنى السواد لان العرب تسمى الاسود اصفر نظيره قوله تعالى فى صفة الدخان كانه جمالات صفر اى سود
واعترضوا على هذا التاويل بان الاصفر لا يفهم منه الاسود البتة فلم يكن فيه وايضا السواد لا ينعت بالفقوع انما يقال

اصفر فاقع واسود حالك وقال المص فى سورة المرسلات وقيل سود فان سواد الابل يضرب الى الصفرة وقال الاعشى فى مدح
قيس تلك خيلى منه وتلك ركابى هن صفر اولادها كالزبيب اى كالزبيب الاسود قوله تلك خيلى جملة اسمية ومنه فى موضع النصب على
انه حال من المشار اليه وهو خيلى لانه خبر المبتدا الا انه فى المعنى مفعول لمدلول تلك اى اشير اليها فى حال كونها حاصلة من الممدوح
كما قيل فى هذا بعلى شيخا والركاب الابل التى يسار عليها ولا واحد لها من لفظه وانما واحدها الراحلة واولادها فاعل صفر وهو
بمعنى سود بقرينة تشبيهها بالزبيب والتشبيه بالزبيب علم فى الوصف بالسواد ولكونه هو الغالب فى هذه الجنس وكون البعض
من الزبيب اصفر واحمر لا يدفع ذلك وفى الاستشهاد بالبيت بحوث يجوز ان يكون المراد هن صفر واولادها سود كالزبيب بان يكون
عن صفر جملة واولادها كالزبيب جملة اخرى فاجاب عنه النحرير التفتازانى بقوله وحمل الصفر على الوصف بالصفرة وجعل كالزبيب
خبرا عن الاولاد بمعنى انها صفر واولادها سود احتمال بعيد لا يحسن الا بالعاطف اى واولادها كالزبيب قوله ولعله عبر بالصفرة
عن السواد لانها من مقدماته توجيه لتفسير الصفرة بالسواد ههنا وقع وذكر له وجهين الاول ان الصفرة من مقدمات السواد
فان الصفرة تترقى من الضعف الى القوة الى ان صارت للسواد قويا فعلى هذا يكون لفظ الصفرة ههنا مجازا من قبيل تسمية الشئ
باسم ما يول هو اليه والثانى ان سواد الابل يعلوه صفرة فعبر عن سوادها باسم ما يرى من لونها فى بادى النظر فقيل ناقة صفرا
واريد انها سودا واشتهر هذا الاستعمال فى صفة الابل حتى صار لفظ صفراء بمنزلة الحقيقة فيها فاستعير منها لصفة البقرة و
سوادها والسرور لذة وانشراح مستبطن فى الصدر لا يرى له اثر فى ظاهر البشرة واصله من السر وسميت اللذة المستبطنة سرورا
لكونها سرا فى القلب والسرور والحبور والفرح متقاربة لكن السرور هو الخالص المنكتم والحبور ما يرى حبره اى اثره فى ظاهر البشرة وهما
يستعملان فى المحمود واما الفرح فما يورث اشرا وبطرا ولذلك كثيرا ما يذم قال تعالى ان الله لا يحب الفرحين وقال وفرحوا بالحيوة
الدنيا فكان السرور والحبور اكثر ما يكونان عن القوة الفكرية والفرح عن القوة الشهوية قوله تكرير للسوال الاول من حيث انه سوال
عن حال البقرة وصفتها والا فهذا سوال عن حال البقرة الموصوفة بالوصف الاول وطلب زيادة البيان كما اشار اليه بقوله و
استكشاف زائد ووجه كونه فى الموضعين سوالا مع انه فى موقع المفعول ليبين ان المعنى بين لنا جواب هذا السوال كذا فى الحواشى
السعدية قوله اعتذار عنه اى عن تكرير السوال والاستكشاف الزائد قوله وهو اسم لجماعة البقر وقيل هو جمع البقر كالحامل لجماعة
الحمل وقد يطلق الباقر على اصحاب البقر ايضا كما يطلق اللابن والتامر على صاحب اللبن وقيل سمى البقر بذلك لانه يبقر الارض اى يشقها
وقرئ ايضا ان الاباقر وان البواقر قوله وتشابه بالياء والتاء قد ذكر المص فى تشابه اربعة قراة الاولى تشابه بتخفيف الشين
وفتح الباء والهاء وهى قراة العامة فلذلك اختارها المص وكتب نظم القران عليها والثانية تشابه بالياء التحتانية والثالثة
تشابه بالتاء بين الفوقانيين على الاصل والرابعة تشابه بحذف احدى التائين للتخفيف والخامسة يشابه بادغام التاء فى
الشين على التذكير اى بالياء التحتانية اصله يتشابه فقلبت التاء شينا وادغم الشين فى الشين والسادسة تشابه بادغام التاء فى
الشين على التانيث اصله تتشابه فادغمت التاء الثانية فى الشين كما عرفت فظهر بهذا التقرير ان قول المصنف وتشابه بطرح التاء
وادغامها على التذكير والتانيث اشارة الى ثلاث قراة لان القراة بطرح التاء لا بد ان تكون بالتخفيف على التانيث وهى القراءة
الرابعة والقراة بادغام التاء على التذكير قراة خامسة على التانيث قراة سادسة والسابعة تشابهت على وزن تفاعلت وهو
ظاهر والثامنة تشابهت بتشديد الشين وتوجيه هذه القراة مشكل لان التاء فى هذا الباب لا تدغم الا فى المضارع وروى هنا
قراة اخرى لم يذكرها المص وهى تشابه بتشديد الشين ايضا وبطرح تاء التانيث من تفاعلت ووجههما على اشكالهما ان يكون
الاصل على ان البقرة تشابهت بتائين الاولى تاء البقرة والثانية تاء التفاعل فلما اجتمع مثلان ادغمت الثانية فى الشين فكتبت
تاء البقرة متصلة بالشين فصار ان البقر تشابهت او تشابه والتاسعة تشبه بتشديد الشين والباء والاصل تتشبه ادغمت
الثانية فى الشين والعاشرة تشبه بالتذكير ماضيا وتصحيح هذه القراآت على ما ذكر مذكور فى اللباب والاربع الباقية متشابه
ومتشابهة ومتشبه ومتشبهة كل واحدة منها على صيغة اسم الفاعل والاوليان من تشابه والاخريان من تشبه وتذكير هذه
الالفاظ وتانيثها مع كونها مسندة الى الضمير وهو جمع بقرة جائزان لان فاعلها اسم جنس وفيه لغتان التذكير والتانيث
قال تعالى اعجاز نخل خاوية فانث واعجاز نخل منقعر فذكر وفى الكواشى اى معنى قوله تعالى ان البقر تشابه علينا ان جنس البقر المنعوت

بهذه النعوت كثيرة قد اشتبه علينا وقيل ذكر الفعل لتذكير لفظ البقر كقوله اعجاز نخل منقعر وقال المبرد سئل عن هذه الاية فقال
كل جماعة حروفها اقل من حروف واحده جاز تذكيره مثل بقر ونخل وسحاب فمن ذكر ذهب الى لفظ الجمع ولفظ الجمع مذكر ومن انث
ذهب الى لفظ الجماعة قال الله تعالى يزجى سحابا ثم يؤلف بينه وقال والنخل باسقات قوله اي المراد ذبحها او الى القاتل الالف
واللام في المراد ذبحها بمعنى التي والمعنى انا بمشية الله تعالى نهتدى الى البقرة التي اريد ذبحها عند تحصيلنا اوصافها التي بها تمتاز
عما عداها او انا ان شاء الله تعالى بتعريفها ايانا بالزيادة لنا في البيان نهتدى اليها او انا بمشية الله تعالى نهتدى الى القاتل
اذا وصفت لنا هذه البقرة بما به تمتاز هي عما سواها واللام في قوله لمهتدون لام ابتداء دخلت على خبر ان وقوله ان شاء الله شرط
حذف جوابه لدلالة ان وما في حيزها عليه والتقدير ان شاء الله هدايتنا الى البقرة او الى القاتل لاهتدينا ولكنهم اخرجوا هذا
الجواب المعلق في صورة جملة اسمية مؤكدة يجرى في التاكيد مبالغة في طلب الهداية واعترضوا بالشرط اهتماما بمشية الله تعالى واستعانة
به وتفويضا للامور اليه واعترافا بقدرته قوله عليه الصلوة والسلام لو لم يستثنوا اى لو لم يقولوا ان شاء الله وكلمة ان شاء الله
تسمى استثناء لصرفها الكلام عن الجزم وعن الثبوت في الحال من حيث انها تقييد لتعليق الحكم بما لا يعلمه الا الله وهو مشية تعالى
لا يعلمها الا هو الجوهرى ثنيت الشئ ثنيا عطفته وثناه اى كفه يقال جاء ثانيا من عنانه وثنيته ايضا صرفته عن حاجته وقوله
اخر الابد كناية عن المبالغة في التابيد والمعنى الى الابد الذى هو اخر الاوقات والمقصود من نقل الحديث ترجيح الاحتمال وهو ان يكون
المعنى ان المهتدون الى البقرة لان معنى الحديث لو لم يستثنوا لما تبينت لهم البقرة ودليل الاحتمال الثانى ما رواه الامام الواحدى
عن ابن عباس انه قال المعنى لمهتدون الى القاتل وقال لولا انهم استثنوا ما اطلعوا على القاتل ويمكن ان يقال الاهتداء الى القاتل
كناية عن الاهتداء الى البقرة التي اريد ذبحها لان الاهتداء الاول لازم للاهتداء الى البقرة فذكر اللازم لينتقل منه الى الملزوم قوله
واحتج به اصحابنا على ان الحوادث بارادة الله تعالى وجه الاحتجاج بان تعليق الاهتداء بمشية الله تعالى وان صدر عن قوم
موسى الا ان الحديث المذكور قرره فدل على ان الاهتداء انما يحصل لهم بمشية الله والاهتداء من جملة الحوادث فاذا توقف حصوله
بمشية الله تعالى توقف حصول سائر الحوادث بها ايضا لعدم المرجح فثبت ان الحوادث كلها بمشية الله وارادته وان قوم موسى
مع غلظ افهامهم وقلة عقولهم كانوا اعرف بالله واكمل توحيدا من المعتزلة لانهم عرفوا توقف الحوادث على ارادته تعالى حيث علقوا
حصول الاهتداء لهم بها والمعتزلة يقولون قد شاء الله من المكلفين كلهم ان يؤمنوا ويطيعوا ويهتدوا الصالح الاعمال و
الاخلاق واكثرهم شاؤا خلاف ذلك فغلبت مشيتهم على مشية الله تعالى حيث كان الامر كما شاؤا لا كما شاءه تعالى نعوذ بالله
من الخطا والجهل في الدين فالاية لنا عليهم في المشية قوله وان الامر قد ينفك عن الارادة لا كما يزعمه المعتزلة من ان الامر عين الارادة
وان كل ما امر الله به فقد اراده وذلك لانه لو كان الامر بذبح البقرة المتوقف على الاهتداء اليها وتحصيلها عين ارادة ذبحها
والاهتداء اليها لم يكن لتعليق الاهتداء بالمشية وجه لان الامر بذبح البقرة متحقق فلو كان الامر عين الارادة لكانت الارادة
ايضا منجزة فلا يصح تعليق الاهتداء بها بكلمة ان لانها للاستقبال سواء دخلت على المضارع او الماضى قال الامام وعند
المعتزلة لما امرهم الله تعالى بذلك فقد اراد اهتداءهم لا محالة فح لا يبقى لقولهم ان شاء الله فائدة واما على اصلنا فانه تعالى قد
يامر بما لا يريده فح يبقى لقوله ان شاء الله فائدة والمعتزلة والكرامية احتجوا على حدوث الارادة بقوله تعالى ان شاء الله لان
كلمة ان انما تدخل على ما يحدث في المستقبل واجيب بان اللازم من التعليق حدوث التعليق وحدوثه لا ينافي ازلية نفس الارادة
وانما قلنا ان اللازم ذلك لان حصول الاهتداء ليس بمعلق على حصول نفس المشية بل هو معلق على تعلق المشية به قوله اى لم
تذلل للكراب من كربت الارض اذا قلبتها للحرث وفي معناها الاثارة وفي الكواشى لا ذلول اى غير مذللة بالعمل وهو بناء مبالغة وفعول
اذا كان وصفا لم تدخلها كصبور وشكور ومحل تثير الارض اى تقلبها للزراعة نصب حال انتهى يعنى ان هذه الجملة حال من
الضمير المستكن في ذلول اى لم تذلل حال اثارتها واختار المص كونها صفة ذلول واشار بقوله للكراب وسقى الارض بلام التعليل
الى ان منشأ الذلة هاتان الصفتان وفي اللباب اثارة الارض تحريكها وبحثها ومنه واثاروا الارض اى بالحرث والزراعة وفي الحديث
اثيروا القران فانه علم الاولين والاخرين وفي رواية من اراد العلم فليثر القران وجملة القول ان البقرة لا يكون بها نقص فان الذلول
بالعمل لكونها تثير الارض وتسقى الحرث لا بد وان يظهر بها النقص قوله والفعلان صفتان لذلول كانه قيل لا ذلول مثيرة وساقية

مرج بان الفعلين صفتان لذلول اشارة الى ان تثير منفى لكونه صفة للمنفى فصح في العطف عليه لا المزيدة التاكيد النفى قوله
وقرئ لا ذلول بفتح اللام على ان يكون لا النفى للجنس والخبر محذوف اى ذلول ثمه او هنا كا وحيث هى والجملة في محل الرفع
على انها صفة بقرة ونفى الذلول عن مكان هى فيه كناية عن نفى الذل عنها بالكلية لان نفى الذل عن مكان الشئ ملزوم لنفيه
عن ذلك الشئ ولازم له ايضا لتحقق الاستلزام من الجانبين فذكر اللازم وهو انتفاء الذل عن مكانها لينتقل منه الى الملزوم
وهو انتفاؤه عن نفسها وكذا الكلام في قولك حررت بر جل لا بخيل حيث هو قوله وتسقى اى وقرئ ولا تسقى الحرث بضم التاء
من اسقى وفي الصحاح يقال سقيته لشفته واسقيته لماشيته وارضه قوله او اخلص لونها اى جعلت صفرتها خالصة عن اختلاط
سائر الالوان بها قال الامام وهذا الوجه ضعيف والا لكان قوله لا شية فيها تكرارا غير مفيد ولم يتعرض المص لضعفه بناء
على انه لا يسلم كونه من قبيل التكرار الغير المفيد من حيث انه كرر لبيان ان المراد بالمسلمة المخلصة من الشية فان قوله مسلمة خبر
مبتدا محذوف اى هى مسلمة ولا شية فيها خبر ثان اما لبيان وصف اخرلها او لبيان ما هو المراد بالوصف الاول وهو ان
صفرتها خالصة غير ممتزجة بسائر الالوان يعنى انها صفراء كلها ليس فيها لون يفارق بسائر لونها فان الوشى والشية خلط
لون بلون يقال وشيت الثوب اشيه وشيا وشية تحذف فاؤها لوقوعها بين ياء وكسرة في المضارع وحمل ما لم يقع بينهما
عليه ومثلها صلة وعدة وزنة وهى اللغة المخالفة للون وثوب موشى اى منسوج بلونين او اكثر وثور موشى القوائم اى ابلقها
ومنه الواشى للنمام لانه يشى حديثه اى يزينه ويخلطه بالكذب قوله تحقيقه وصف البقرة وحققتها لنا يعنى ان المراد بالحق حقيقة
ما تتميز به البقرة التى امروا بذبحها لا ما هو خلاف الباطل حتى يقال انهم كفروا بقولهم الآن جئت بالحق لانه يدل على انهم اعتقدوا
بطلان ما جاء به قبل ذلك قوله وقرئ الان بالمد اى بمد كل واحد من الالفين على الاستفهام الذى قصد به التقرير والتحقيق
والآن هو الوقت الذى فيه وهو منصوب بجئت وقوله بالحق يحتمل ان يكون الباء فيه للتعدية كانه قيل الان جئت ذكرت الحق ويحتمل
ان يكون في محل النصب على انه حال من فاعل جئت اى جئت ملتبسا بالحق او ومعك الحق قوله والتقدير فحصلوها فذبحوها يعنى
ان الفاء الفصيحة العاطفة كما في قوله تعالى اضرب بعصاك الحجر فانفجرت اى فضرب فانفجرت قوله لتطويلهم وكثرة مراجعاتهم
بيان السبب الذى لاجله كادوا لا يذبحون وذكر له اسباب ثلثة الاول تطويلهم في الاستكشاف والاستيصاف واستقصاؤهم
في وصف تلك البقرة وكثرة سؤالهم عن احوالها وذلك قد يكون للمدافعة والامتناع عن الفعل فجعل ذلك منهم قريبا من الامتناع
عن الفعل والثانى خوف افتضاحهم لظهور القاتل كما قيل لعل القوم ارادوا اى بقرة كانت الا ان القاتل خاف من الفضيحة فالقى
شبهة في نفوسهم بان قال ان تلك البقرة التى لها تلك الخاصية العجيبة لا يكون الا بقرة عجيبة لا نظير لها في ابناء جنسها فحملهم
على الاستقصاء في السؤال وقيل اول من راجع موسى عليه السلام في البحث عن البقرة القاتل خوف ان يفتضح والثالث غلاء ثمنها
وملء مسكها ذهبا والمسك بفتح الميم الجلد قوله وضع لدنو الخبر حصولا اى وضع للاخبار بان اتصاف اسمه بمضمون خبره قريب
من ان يحصل ويقع في الحال لوجود سببه فان وجود مجرد السبب يفيد قرب وجود المسبب بخلاف العلة التامة فان وجودها
يستلزم وجود المعلول كما مر في تفسير قوله تعالى يكاد البرق يخطف ابصارهم قوله فاذا دخل عليه النفى قيل معناه الاثبات مطلقا
اى سواء كان ماضيا كما في قوله وما كادوا يفعلون فان معناه قرب ان لا يفعلوا لكنهم قد فعلوا لقوله فذبحوها او كان
مستقبلا كما في بيت ذى الرمة وقال قوم ان النفى اذا غير النأى المحبين لم يكد رسيس الهوى من حب مية يبرح فان الشعراء
فهموا منه ان حب مية قرب ان لا يبرح لكنه قد برح وهو خلاف مقصود الشاعر خطاؤه لذلك فتوقف ذو الرمة ساعة
وقال لم اجد رسيس الهوى ولو كان ان المعنى ما فهموه لما كان للتخطئة وجه ولما غيره ذو الرمة وقال قوم ان النفى
على الماضى يفيد الاثبات كما في الاية المذكورة وان دخل على المستقبل فهو كالافعال اى يكون المعنى انتفاء مضمون الخبر وانتفاء
القرب منه كما في قوله تعالى اذا اخرج يده لم يكد يريها فانه لو حمل على انه يراها لفسد المعنى والصحيح ما ذهب اليه الجمهور
وهو انه كالافعال في ان المعنى في صورة الاثبات فهو بطريق الالتزام لان صورة الاثبات تدل على النفى بالمطابقة لان الشئ
اذا كان قريب الحصول يلزم ان لا يكون حاصلا بالفعل ومعنى الاية الاولى وما قاربوا الذبح قبل ان يفعلوا فضلا عن
الفعل ومعنى الاية الثانية اذا اخرج يده لم يقارب رؤيتها فضلا عن ان يراها وهذا ابلغ من نفى نفس الرؤية لانه اذا انتفت

مقاربة الرؤية عند اخراج اليد كانت الرؤية ابعد وتغيير ذى الرمة لم يثبت ومعنى البيت نفى مقاربة البراح وهو ابلغ من نفى
نفس البراح اى اذا غير المهجر المحبين لم يقارب حبى التغيير وهذا ابلغ من نفس التغيير لانه اذا انتفى مقاربة التغيير كان التغيير
ابعد ورس الحبى ورسيسها هوا ولها وفيه لطيفة وهى ان يشير بذلك الى ان مية لا يتغير بمرور الزمان فهو بعد تطاول
الايام كانه اول مسه وكما كان فى اول احاله قوله ولا ينافى قوله وما كادوا يفعلون قوله فذبحوها الى اخره جواب عما يقال اذا
اذا كان المعنى نفى مقاربتهم الذبح كما فى سائر الافعال يلزم ان لا يفعلوا الذبح لان انتفاء المقاربة من الفعل يستلزم انتفاء
الفعل بالضرورة وقوله تعالى فذبحوها ينافى هذا اللازم وينا قضه فلذلك قيل ان نفى كاد اثبات واثباته نفى واجاب المص
بان انتفاء المقاربة من الفعل فى زمان لا ينافى مباشرة الفعل فى زمان اخر فانهم ما قاربوا الذبح الى غاية انتهت فيها
سؤالاتهم وانقطعت تعللاتهم وبعد تعنيت البقرة التى امروا بذبحها يتبين جميع اوصافها المميزة لها عما سواها لم يبق لهم
مجال للتعلل والسؤال ففعلوا الذبح كانهم مضطرون ملجأون اليه قال الراغب والنفى فى قوله تعالى وما كادوا يفعلون وان
دخل على لفظ كاد فهو متناول لقوله يفعلون نحو ما كاد زيد يخرج وتقدير ذلك كادوا لا يفعلون قوله خطاب للجمع لوجود
القتل فيهم اشارة الى دفع ما يقال كيف خوطبوا بقوله قتلتم مع ان القتل انما وقع من بعضهم بل من واحد منهم وتقرير الجواب
ان الفاعل الحقيقى للقتل لما لم يكن معلوما اسند الى الجميع لملابستهم بالفاعل الحقيقى من حيث وجود القتيل فيهم فصار وابذلك
كانهم جميعا قتلوه ومثله كثير فى كلام العرب فان من عادتهم انهم يضيفون فعل البعض الى الجماعة فيقولون مثلا بنوا فلان
قتلوا زيدا مع ان القاتل واحد منهم لما القتيل وطولبوا بدمه واجتهدوا فى معرفة القاتل ليقتلوه قصاصا ويتخلصوا من غرامة
الدية فلم يظهر ولم يكن لهم سبيل الى تعيينه فقالوا لموسى سل ربك يبينه لنا فسأل فاوحى الله تعالى اليه ان يامرهم بذبح بقرة
فذبحوها بعد الاستقصاء فى استيصافها فضربوا القتيل ببعض من اجزائها فحيى القتيل باذن الله تعالى فعين لهم قاتله باسمه
وشخصه فقتلوه قودا انعم الله تعالى عليهم بان رفع عنهم تهمة قتل النفس المحرمة بغير حق وبين برائتهم ثم ذكرهم بهذه النعمة
فقال واذا قتلتم نفسا فادارأتم فيها الاية وهو معطوف على قوله واذ فرقنا والذكر مضمر ههنا ايضا كانه قيل واذكروا ما
حدث اذ قتلتم نفسا من اظهار برائكم وتعيين الجانى منكم وجعل هذه النعمة ذريعة الى بيان كونه تعالى قادرا على ان يحيى الموتى
او هو تقريع اخر بقتل المعصوم من الانسان والتدارء المستلزم للبهتان كما مر فى وجه تقديم اخر القصة على اولها فيكون معطوفا
على قوله تعالى واذ قال موسى لقومه الاية قوله اذ المتخاصمان يدفع تعليل لتفسير التدارء فى شان النفس المقتولة بالاختصام
والاختلاف كانه قيل التدارء الذى هو الدافع كناية عن الاختصام لان الاختصام ملزوم للتدافع فذكر اللازم لينتقل منه الى
الملزوم قوله او تدافعتم ويجوز ان يكون المراد بالتدارء اصل معناه وهو التدافع لان كل واحد يطرح قتلها عن نفسه الى صاحبه
وقدم الوجه الاول لان الكناية ابلغ قوله مظهره لامحالة فسر الاخراج بالاظهار لكونه مذكورا فى مقابلة الكتمان وذكر قوله
لامحالة لان بناء الفاعل على المبتدا نحو زيد قائم قريب من نحو هو قام فى افادة التقوى وان لم يكن مثله لكون اسم الفاعل مشابها
بالخالى عن الضمير وذلك الاظهار بطريق التفضل عندنا وبطريق الوجوب عند المعتزلة لوجوب رعاية الاصلح فان فى ذلك دفع
الاختلاف فى القتل المفضى الى الفساد ولا شك ان رفعه اصلح قوله واعمل مخرج فان ما فى قوله ما كنتم موصولة منصوبة المحل
باسم الفاعل وقد تقرر انه لا يعمل عمل فعله الا اذا كان بمعنى الحال او الاستقبال وهو ههنا بمعنى الماضى لان الاخراج ماض بالنسبة
الى وقت نزول القران فينبغى ان لا يعمل ولو قال فى الجواب انه وان كان ماضيا بالنسبة الى وقت النزول الا انه قدر واقعا فى حال
النزول وهو معنى حكاية الحال الماضية فى الافعال المستغربة كانك تحضره للمخاطب وتصوره له ليتعجب منه لكان ذلك كافيا
فى المقصود الا انه اشار الى ما بين اسمى الفاعل فى الايتين من الفرق وهو ان مخرج حكاية لما كان مستقبلا فى وقت التدارء وباسط
حكاية لما كان حاضرا عند تحقق مضمون الكلام مع ان كل واحد منهما كان ماضيا بالنسبة الى وقت نزول القران الا انه قدر
وقوعه فيه استحضارا للصورة عند السامع تعجيبا له فقد اشتركا فى كون كل واحد منهما حكاية عند النزول القران هذا هو المفهوم
من قول صاحب الكشاف فان قلت عمل مخرج وهو فى معنى المضى قلت قد حكى ما كان مستقبلا فى وقت التدارء كما حكى الحاضر
فى قوله باسط ذراعيه وفى الحواشى السعدية يعنى كما جاء حكاية الحال الماضية كذلك حكاية المستقبل الماضى يريد ان المحكى فى كل

واحد

واحد منهما ماض بالنسبة الى وقت النزول الا ان احدهما حال وحاضر بالنسبة الى وقت تحقق مضمون الكلام والاخر مستقبل
بالنسبة اليه وينبغى ان يحمل كلام المص على هذا المعنى بان يكون معنى كلامه لانه حكاية مستقبل ماض ولانه حكاية حاضر ماض قوله
وما بينهما اعتراض للدلالة على انه تعالى عالم بجميع المعلومات والا لما قدر على اظهار ما كتموه اى شئ كان فان قوله ما كنتم تكتمون يتناول
كل المكتومات ويدخل فيه ما كتموه من امر القتيل دخولا اوليا وعلى انه تعالى سيظهر ما كتمه العبد من خير او شر البتة وازدام العبد على
كتمه وستره قال عليه الصلوة والسلام ان عبدا لو طاع الله من وراء سبعين حجابا لاظهره الله اياه على الناس وكذلك المعصية وروى
انه تعالى اوحى الى موسى قل لبنى اسرائيل يخفون على اعمالهم وعلى ان اظهرها لهم قوله باصغريه وهما القلب واللسان والعجب بالفتح اصل
الذنب وهو اساس البدن واول ما يخلق واخر ما يبلى والقران لا يعين شيئا مما ذكر فى تعيين البعض الذى ضرب به القتيل فان ورد فيه
خبر صحيح قبل والا وجب السكوت عنه قوله يدل على ما حذف يعنى ان نحو الكلام انما يتم باعتبار اشتماله على الحذف والاختصار والتقدير
فقلنا اضربوه ببعضها فحيى وفى الحواشى السعدية يعنى ان حذف فضربوه المعطوف على قلنا شايع مقرر فى الفاء الفصيحة فى فحيى
وههنا قد حذف الفاء مع ما عطفه بها ايضا للدلالة قوله كذلك يحيى الله الموتى عليه مع الاشارة الى ان حيوة القتيل كانت بمحض خلق الله
تعالى من غير تاثير للضرب للبعض فيها هذا كلامه لما احيى الله تعالى القتيل لبنى اسرائيل عيانا قال لهم كذلك يحيى الله الموتى احتجاجا
على صحة الاعادة ولو كان المراد بالموتى ذلك القتيل بخصوصه لما ذكر بلفظ الجمع ولما كان للتنبيه وجه كانه قيل يحيى الله الموتى جميعا
فى الاخرة احياء كائنا مثل احياء هذا القتيل الذى شاهدتم احياءه لان قوله تعالى كذلك فى محل النصب على انه صفة مصدر محذوف
فعلى هذا التقدير يكون الاحتجاج والخطاب فى قوله يريكم ولعلكم مع من حضر حيوة القتيل من بنى اسرائيل وقيل انه احتجاج على المشركين
الموجودين وقت نزول الاية لانه ان ظهر لهم بالتواتر ان هذا الاحياء قد كان على هذا الوجه علموا صحة الاعادة وان لم يظهر لهم
ذلك بالتواتر فانها يكون داعية لهم الى التذكير وعلى الاول لا بد من اضمار القول قبل قوله كذلك والمعنى وقلنا لهم كذلك يحيى الله
الموتى الى اخره بخلاف الثانى فانه لا حاجة ح الى اضمار القول قوله تعالى ويريكم اياته اى لا يقتصر على اداة هذه الاية بل سيريكم دلائل
اخر دالة على كمال قدرته على احياء الموتى وحسابهم وجزائهم قوله لكى يكمل عقلكم بان يترتب عليه ثمراته ونتايجه المتعلقة بالعقايد
الدينية التى من جملتها بعث من فى القبور فان احياء نفس واحدة دلالة على ان من احياها قادر على ان يحيى الموتى الانفس كلها اول
المصنف قوله تعالى لعلكم تعقلون بقوله لكى يكمل عقلكم او يعملون على مقتضى العقل بناء على ان كونهم يعقلون امر محقق ليس فى صورة
ما يرجى حصوله لكنهم نزلوا منزلة من لا يعقل لعدم ترتب معظم ثمرات العقل على عقولهم وهو التفكر فى امر الدين والعمل بمقتضى
العقل ولو قدر بقوله تعقلون مفعول ولم ينزل منزلة اللازم لم يحتج الى هذا التاويل قوله ولعله تعالى انما لم يحييه ابتداء اى من
غير ان يامرهم بذبح البقرة الموصوفة ويشرط فى احياء القتيل واظهار القاتل ما شرط من ذبح بقرة موصوفة بكونها عوانا بين
الفارض والبكر وكونها صفراء فاقعا لونها بحيث تسر الناظرين وكونها غير ذلول للكراب وسقى الحروث ومن ضرب القتيل ببعضها
لما فيه اى الاحياء المقرون بالشرايط المذكورة من الفوايد الجليلة وهى التقرب الى الله تعالى بالقرابين التى كانت العادة بها جارية
ولان هذه القربات كان عندهم اعظم القرابين ولان التقرب به بعد الامر والايجاب من قبيل الله تعالى وتبليغ الرسول عليه السلام
ذلك الايجاب اداء الواجب واطاعة الله تعالى ورسوله وامتثال الامر وقبول التبليغ ومن فوائده نفع اليتيم البار بوالديه بوصول
المال العظيمة اليه ومنها التنبيه على بركة التوكل وحسن عاقبته كما مر من ان الشيخ الصالح توكل على الله تعالى فى حفظ عجلته وايصالها
الى ابنه ومنها التنبيه على الشفقة على الاولاد وعلى بركتها كما فعله الشيخ الصالح حيث اجتهد فى تحصيل مصالح ابنه وكفايته مهماته
بحسن التدبير المرضى عند الله تعالى ومنها التنبيه على ان من حق الطالب لمقصوده من جناب تعالى ان يطلبه بتقديم قربة يتقرب بها
اليه من صدقة واحسان الى الفقراء اعتقادا بالله تعالى انه لا يضيع اجر المحسنين وعلى ان من حق المتقرب ان يتحرى الاحسن ويغالى
بثمنه والنجيبة الناقة الكريمة ومنها ان المؤثر فى الكائنات هو الله تعالى وان الاسباب الظاهرة امارات لا اثر لها حيث احيى القتيل
بان يضرب بموات لا يتوهم منه التاثير بوجه من الوجوه فان تولد الحيوة من مس الميت بالميت وضربه به غير معقول ولا متوهم
ومنها التنبيه على ان من اراد معرفة اعدى عدوه الساعى فى اماتة الموت الحقيقى وهو موت القلب بان يتخلى عما به حياته وهو معرفة
خالقه وربه فى التفكر فى مصنوعاته وبدايع الطافه وفنون الاية المؤدى الى معرفته بصفات الكمال ونعوت الجلال والجمال والى

الاستغراق فى بحار انوار العظمة والكبرياء الذى هو اللذة الاهنى والمقصد الاقصى وما سواهما فى اللذات ادنى وافنى فطويق عرفانه
انه يذبح بقرة نفسه اى ذاته وحقيقته وتلك البقرة هى القوة الشهوية التى اودعها الله تعالى فى بنية الانسان ليميل بها الى ما يصلح
بدنه وبقاؤه الى اجل مسمى والى ما به بقاء نوعه بتعاقب الافراد بطريق التوالد والتناسل الا انها اذا خليت وشانها تبلغ حد الافراط
وتستحكم شرها فتقود صاحبها الى الانهماك فى الشهوات والتباعد عن اقامة وظائف العبادات ولذايذ المناجاة والاشتغال بانواع السيئات
والمنكرات والانهماك فى استيفاء اللذات المباحات يكفى فى كونه مورثا للحجب الظلمانية وقساوة القلب المانعين عن التجليات الالهية
والتحلى بالمعارف اليقينية القدسية فكيف اذا تعدى الى تناول اللذات المحرمة واستولى عليه الشيطان وانساه ذكر الله فانه
يموت موتا حقيقيا بانخلاع نور المعرفة عن قلبه او يقرب من ذلك واما اذا ذبحها اى ذللها وكسرت سورتها وجعلت منقادة لما
دعاها العقل والشرع اليه وضربت بها نفسه التى هى عدوها فى اماتها الموت الحقيقى يصل اثره الى نفسه اى يصل اثر ذبحها الى
نفس صاحبها حتى قويت على المسارعة الى طاعة ربها والاشتغال بذكره وشكره وحسن عبادته فانها حيت والفضل والافضال
فيعرب اى يفصح عما به ينكشف حقيقة الحال ويتميز به العدو من احباب الخلال ويرتفع ما وقع من التدارى والجدال ووقت ذبحها
حين ما زال عن صاحبها شره الصبى اى غلبة الحرص والنشاط الحاصل بسبب الصبى فى تحصيل ما يشغله عن الطاعة والانقياد ولم
يلحقه ضعف الكبر وفتوره الحاصل على الكسل فى القيام نحو طاعة المولى والاجتهاد فى جهاد النفس والهوى كما نبه عليه بقوله تعالى لا
فارض ولا بكر عوان بين ذلك وحين ما كانت تلك القوة الشهوية اى المشتهيات التى تميل اليها النفس بسبب تلك القوة معجبة رائقة
المنظر بالنسبة اليها كما نبه عليه بقوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع لونها تسر الناظرين وحين ما كانت غير مذللة فى طلب الدنيا
والسعى فى تحصيلها ورقية حبها فان حبها المودى الى الاشتغال بتحصيلها انما ينشا عن الغفلة المودية الى الموت الحقيقى فلا يليق
للانسان ان يذلل نفسه للعبادة قبل ان تشرف على الهلاك لان ازالة الافة بعد استحكامها فى غاية الاشكال ونبه عليه بقوله
تعالى انها بقرة لا ذلول تثير الارض الى اخره جعل القوة الشهوية متوسطة بين البكر والفارض وهى صفة صاحبها على طريق توصيف
الحال بصفة المحل وكذا توصيفها بكونها غير مذللة فى طلب الدنيا فانه ايضا من هذا القبيل لان المقصود توصيف النفس بكونها
حرة خالصة عن رق حب الدنيا والتقييد بها فان ذلك مبدا كل خسة ودناءة كما ورد من ان الدنيا جيفة وطالبها كلاب ووصفها
بكونها معجبة رائقة المنظر والمقصود توصيف المشتهيات التى هى متعلق تلك القوة قال الراغب وذكر بعض الصوفية ان الله تعالى
قصد بما ذكره لبنى اسرائيل اشارة الى معنى لطيف فان فى الامر بذبح البقرة امرا بتذليل القوة الشهوية ولما لم يشعروا بمراده اتتخذنا
هزوا وبين بقوله لا فارض ولا بكر ان حق الانسان ان يتحرى فى اماتة شهوته وقت ما يزول عنه شره الصبى فلا يكون كبكر ولم
يلحقه ضعف الكبر فيكون كفارض ثم نبه بما ذكره من اللون انه يجب ان لا يمنع النفس من اماتة شهوته كونها رائقة المنظر بل يجب
ان يميتها اعجب ما تكون اليه ثم نبه بقوله لا ذلول تثير الارض ان النفس التى تجتهد على تذليلها فى العبادة هى النفس التى لم تستعبدها
ولم تتاثر بدنسها ولم تتوسم بمقابحها وظاهر الاية لا يقتضى ذلك لكن مثله اذا حكى وتصحيحه مفوض الى فكرة قاريه ومتامله
والله اعلم قوله القساوة عبارة عن الغلظ مع الصلابة قال الامام الشئ الذى من شانه بالاصل والذات ان يقبل الاثر عن الشئ الاخر
اذا عرض له ما يمنعه من التاثر يقال له انه صار صلبا غليظا قاسيا فالجسم الذى من شانه قبول الاثر اذا عرض له صفة الحجرية صار
صلبا خارجا عن قابلية الاثر فيتصف بصفة القساوة والقلب الذى من شانه ان يتاثر عند مطالعة الدلايل والايات والعبر
وتاثره عبارة عن ترك التمرد والعتو والاستكبار واظهار الطاعة والخضوع والخوف من الله تعالى عز وجل اذا عرض له ما يخرجه
عن التاثر صار شبيها بالحجر فيقال قسى القلب وغلظ ومنه قوله تعالى ثم قست قلوبكم شبهت قلوبهم بالاحجار فى نبوها عن
الاعتبار وعدم تاثير المواعظ فيها وقوله مثل فى نبوه عن الاعتبار اشارة الى ان لفظ قست استعارة تبعية تمثيلية شبهت
حال قلوبهم وهو نبوها عن الاعتبار والاتعاظ وعدم التاثر من الايات والدلايل الموجبة لقبول الحق بحال الحجارة وهى القسوة
والصلابة والامتناع من التاثير من مؤثر خارجى ثم لما كانت القسوة وهى العمدة فى الهيئة المشبهة بها اقتصر على لفظ القساوة
فاطلق على الحالة المشبهة واشتق منه لفظ قست قوله وثم لاستبعاد القسوة اى لاستبعادها ممن شاهد الايات والدلائل
الدالة على كمال قدرته فان مشاهدتها تقتضى ان يلين القلب ويخضع فقسوته مع ما يوجب لينه وتاثيره مستبعد عن العاقل

كل البعد

كل البعد فكلمة ثم ههنا مستعملة فى استبعاد الوقوع مجازا مرسلا لتعذر حملها على معناها الحقيقى فانها موضوعة للبعد و
التراخى الزمانى وقسوة قلوبهم لم تتجدد بعد مشاهدتهم احياء الميت تضرب بعضو من اعضاء البقرة المذبوحة ولا بعد
ما راوا من الايات من حين خرجوا من مصر ليلا مع موسى فصبحهم فرعون وجنوده فصار فهم على شاطئ البحر فتعذر كونها مستعملة
فيما وضعت له ولما كان مطلق الاستبعاد لازما للبعد الزمانى استعملت ههنا فى استبعاد الوقوع والمعنى يستبعد من العاقل
النبو عن الفكر والاعتبار بعد حصول ما يوجبه من الايات فهو مثل قولك لصاحبك وجدت مثل تلك الفرصة فلم تنتهزها
قوله او اشد قسوة منها اشارة الى ان المفضل عليه محذوف لدلالة ما عليه اى اشد قسوة من الحجارة وقسوة منصوب على التمييز قوله
مثل الحجارة على ان يكون الكاف اسما بمعنى المثل ويكون الحجارة مجرورا بالاضافة اليها ويكون اشد مرفوعا معطوفا على محل
الكاف ولو كانت حرفا لما جاز عطف الاسم عليها وجاز عطفه على محل الجار والمجرور فانه مرفوع المحل على انه خبر المبتدا والكاف
ان كان حرفا يتعلق بمحذوف وان كان اسما لا يتعلق بشئ قوله او مثل ما هو اشد منها قسوة على ان يكون اشد ايضا مرفوعا بالعطف
على محل الكاف لاسميته باعتبار حذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه واعرابه باعراب المضاف المحذوف ويحتمل ان يكون
رفع اشد مبنيا على انه خبر مبتدا محذوف اى وهو اشد قوله ويعضده قراءة الجر بالفتح اى قراءة اشد بفتح الدال وهو فى موضع
الجر لكونه معطوفا على المجرور الا انه فتح لانه غير منصرف للوزن والصفة وجر غير المنصرف يكون بالفتحة قوله وانما لم يقل
اقسى الى اخره جواب عما يقال انما يحتاج فى بناء افعل التفضيل الى نحو اشد واقبح اذا لم يكن الفعل ثلاثيا او يكون ثلاثيا من الالوان
والعيوب والفعل ههنا ليس كذلك فامكن بناء اقسى منه فلم عدل من الاخصر الممكن ههنا الى الاطول وهو اشد قسوة من غير
حاجة اليه وتقرير الجواب ان يراد لفظ اشد ههنا ليس للتوصل الى بناء افعل التفضيل حتى يكون المقصود بالتفضيل هو نفس
القسوة بان يكون القلوب والحجارة متشاركين فى القسوة ويراد تفضيل القلوب على الحجارة فى القسوة بل المقصود من ايراده
الدلالة على المبالغة فى قسوة القلوب بان يكون المطلوب بالتفضيل شدة القسوة لا نفس القسوة فيكون المشترك بينهما هو
شدة القسوة ولا شك ان هذا المعنى ابلغ فى توصيف القلوب بالقسوة من ان يقال انها ازيد فى نفس القسوة من الحجارة كما هو
المعنى على تقدير ان يكون اشد للتوصل غير مطلوب بالتفضيل فانك اذا قلت زيد اشد كراما من عمرو كانهما مشتركان
فى الكرام وان احدهما ازيد من الاخر فيه قوله او للتخيير او للترديد لما توهم ان يقال كلمة او للشك غالبا والشك لا يتصور
ممن هو علام الغيوب الذى احاط بكل شئ علما فما وجه استعمال كلمة او ههنا اشار الى جوابه بان الشك ليس معنى اصليا
لكلمة او فانها لاحد الشيئين ولا يلزم ان يكون استعمالها لاحدهما مبنيا على شك المتكلم فى تعيين احدهما بل قد يكون المقصود
من استعمالها لاحد الامرين ابهام الامر على السامعين وتشكيكهم فيه كما فى قوله تعالى افان مات او قتل فان المقصود من استعمال
كلمة او فيه اخفاء الحال على السامع مع انتفاء الشك من المتكلم وقد يكون المقصود تخيير المخاطب فيهما ببيان انه مصيب فى
اتيان كل واحد من الامرين وليس له ان ياتى بهما جميعا فى التخيير وقد يكون المقصود اباحة كل واحد منهما فله ان ياتى بكل
واحد منهما منفردا عن الاخر وان ياتى بهما جميعا كقولك جالس الحسن او ابن سيرين تريد بيان انه مصيب سواء جالس واحدا
منهما اى واحد كان او جالسهما معا وقد يكون المقصود الترديد والتفصيل وبيان ان الامر لا يخلو عن احدهما كما اذا قلت
طعامى حلو او حامض تريد انه لا يخلو عن احدهما الا انك اكلت واحدا منهما الا انك شك فى التعيين واستعمالها بناء على الشك
شايع كثير وقوله تعالى قالوا لبثنا يوما او بعض يوم وليس شئ من هذه المعانى داخلا فى مفهوم كلمة او بل كل ذلك يستفاد
من مواقعها وزاد الكوفيون لها معنيين اخرين احدهما كونها بمعنى الواو كما فى قوله تعالى ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او
ابائهن وقوله يتذكر او يخشى وثانيهما كونها بمعنى بل واختاره الامام الواحدى فى الوسيط حيث قال او اشد قسوة معناه
بل اشد واختار المص كونها للتخيير او للترديد الا ان النحاة صرحوا بانها انما تكون للتخيير اذا وقعت فى الكلام الانشائى
كما فى نحو خذ هذا او هذا واذا وقعت فى الخبر لا تكون للتخيير وقد وقعت فى الاية الكريمة فى الخبر فينبغى ان تحمل فى معنى الانشاء
واليه اشار بقوله بمعنى ان من عرف حالها شبهها بالحجارة او بما اقسى منها يعنى انه مخير فى ان يشبه القلوب القاسية بايهما شاء
او انه لا يشبهها الا باحدهما وهذا المعنى على تقدير ان يكون قوله تعالى او اشد فى معنى او مثل ما هو اشد بتقدير المضاف واذا

واذالم تحمل على تقدير المضاف يكون المعنى من عرف حالها بالحجارة او قال هى اقسى من الحجارة قوله تعليل للتفضيل اى لكون قلوبهم اقسى
وفى الحواشى السعدية يعنى انه من جهة المعنى بيان وتعليل له واما من جهة اللفظ فعطف على جملة هى كالحجارة او اشد هذا كلامه وفى
الحواشى القطبية عطف البيان على المبين خلاف القاعدة فالاولى ان يجعل تذييلا للتشبيه او حالا من الحجارة المقدرة فى قوله او اشد
قسوة والتذييل ان يعقب الكلام بما يشتمل على معناه توكيدا واللام فى قوله تعالى لما يتفجر لام الابتداء دخلت على اسم ان لتقدم
الخبر وهو من الحجارة ولو لم يقدم الخبر لم يجز دخول اللام على الاسم لئلا يتوالى حرفا تاكيد وما فى قوله تعالى لما بمعنى الذى فى محل
النصب على انه اسم ان وضمير منه يرجع اليه حملا على اللفظ كانه قيل وان من الحجارة الذى يتفجر الذى اى يتفجر اى يسيل منه انهار من
ماء والنهر المجرى الواسع من مجارى الماء اريد به الماء الكثير وكل واحد من التفجر والانهار مجاز وقوله فيخرج منه الماء اى العيون
دون الانهار والتفجير الفتح بالشقة والكثرة والتفجر التفتح يقال انفجرت قرحة فلان اى انشقت بالمدة وهى بكسر الميم وتشديد الدال
ما يجتمع فى الجرح من القيح قال الحكماء ان الانهار انما تتولد عن ابخرة تجتمع فى باطن الارض فاذا كان ظاهر الارض رخوا انشقت
بتلك الابخرة وانفصلت وان كان ظاهر الارض صلبا حجريا اجتمعت تلك الابخرة ولا تزال تتصل توالبها كالبسوا فيها حتى تكثر
كثرة عظيمة فيعرض حينئذ من كثرتها وتواتر مددها ان تنشق الارض وتسيل تلك المياه اودية وانهارا قوله والمعنى اى معنى الاية ووجه
كونها بيانا لكون قلوب اليهود اقسى من الحجارة مع صلابتها وغلظها وشدة امرها فيها وانعدام اسباب الادراك من العقل والفهم
فيها تتاثر وتنفعل عن تسخير الله تعالى اياها وعن ما يحدثه فيها بارادته ولا تابى عن قبول شئ من ذلك فان منها ما يخرج منه الانهار
ومنها ما ينبع منه الماء فيكون عينا لا نهرا يعنى انها تنشق فيخرج منها الماء الكثير كماء الانهار العظام والماء القليل كماء العيون
ومنها ما ينزع من اعلا الجبل الى اسفل انقيادا لما اراد الله به وقلوب هؤلاء اليهود اشد قسوة وصلابة منها حيث لا تلين ولا
تتاثر عن امر الله تعالى مع تحقق اسباب الادراك فى قلوبهم من العقل والفهم والتمييز وهذا معنى ما قيل ان قلوبهم تابى عن الانقياد
اللايق باستعدادهم لخاص قوله والخشية مجاز عن الانقياد جواب عما يقال الهبوط من خشية الله صفة للاحياء العقلاء ولا يتحقق
فى الحجر لانه جماد لا حياة له فضلا عن العقل وتقرير الجواب ان الخشية مجاز عن الانقياد من قبيل اطلاق اسم الملزوم على اللازم لان
الخشية ملزومة للانقياد فاطلقت واريد بها الانقياد مجازا مرسلا وفى الحواشى السعدية وح فالظاهر تعلق من خشية الله بالافعال
السابقة وقال الطيبى فى قوله من خشية الله يتعلق بالكل اى كل ذلك من خشية الله وفى الوسيط قال مجاهد كل حجر يتفجر منه الماء او
تشقق عن ماء او تردى من راس الجبل فهو من خشية الله نزل به القران ويتم به قول المصنف ايضا انقيادا لما اراد الله به فان الظاهر
انه تعليل لكل فعل من الفعلين السابقين وهما قوله ما ينشق وما يتردى فان الضمير الى كل واحد من لفظى ما الموصولة على البدل
فايراده فى صورة المفعول له اشارة الى ان كلمة من للتعليل بمعنى لام الاجل ومنهم من اجاب عنه بحمل الخشية على حقيقتها ومنع انتفاء
الحيوة والعقل فى الحجر لجواز خلق الله تعالى اياهما فيه كما فى قوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذى انطق
كل شئ فكما جاز انطاق الجلد جاز جعل الحجر حيا عاقلا خاشيا وروى انه حن الجذع لصعود رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر
وانه لما اتيه الوحى فى اول المبعث فانصرف الى منزله سلمت عليه الاحجار وكلها كانت تقول السلام عليك يا رسول الله فغير ممتنع ان يخلق
فى بعض الاحجار عقل وفهم حتى تحصل الخشية فيه والمعتزلة انكروا هذا التاويل لما عندهم ان البنية والاعتدال المزاج شرط لقبول
الحيوة والعقل ولا دلالة لهم على ذلك كذا فى الحواشى القطبية ولم يلتفت المصنف ايضا اليه مع انه من اكابر اهل السنة وهم لا يشترطون
البنية المخصوصة واعتدال المزاج فى خلق الحيوة والتمييز فى الجسم لعدم قيام الدليل عليه مع قيامه على عدم الاشتراط من الاحاديث
والاثار ولعل الوجه فى ذلك انه لو حملت الخشية على الحقيقة بالتزام خلق الحيوة والعقل فى الحجارة لما صلحت الاية لكون قلوب اليهود
اقسى من الحجارة على الوجه المذكور لان الحجارة على تقدير العقل والتمييز فيها لا يكون الانقياد لما اريد منها دليلا على كونها اقل قسوة
من قلوب هؤلاء قوله وقرئ ان اى فى المواضع الثلاثة وهى قوله من الحجارة وان منها لما يشقق وان منها لما يهبط فعلى هذا يكون
اللام فارقة بين ان المخففة من الثقيلة وبين ان النافية ويحتمل ان تكون كلمة ما فى محل الرفع وهو المشهور وان تكون فى محل النصب
لان ان المخففة سمع فيها الاعمال والاهمال قال تعالى وان كلا لما ليوفينهم فى قراءة من قرا بالنصب فى موضع اخر وان كل لما جميع الا
ان المشهور الاهمال قوله وعيد على ذلك اى على قسوة قلوبهم من بعد ما راوا الايات فان المعنى ان الله تعالى بالمرصاد لهؤلاء القاسية

قلوبهم وحافظ لاعمالهم ومجازيهم على حسبها فى الدنيا والاخرة ونظيره قوله تعالى وما كان ربك نسيا وما فى يعملون اما موصولة
والعايد محذوف اى يعملونه او مصدرية فلا تحتاج الى العايد اى عن عملكم قيل لا يجوز ان يوصف الله تعالى بانه ليس بغافل لانه يوهم
جواز الغفلة وهو ليس بشئ لان نفى الصفة وسلبها عن الشئ لا يستدعى صحة اتصافه بها كما فى قوله تعالى لا تاخذه سنة ولا نوم
وقوله وهو يطعم ولا يطعم قوله وقرا ابن كثير ونافع ويعقوب وخلف وابو بكر بالياء ضما الى ما بعده اسناد القراءة بياء الغيبة الى
غير ابن كثير مخالف لرواية الشاطبى وبتيسير القراآت والامامين الامام محى السنة والامام ابى الليث قال الشيخ الشاطبى وبالغيب
عما يعملون هنا دنا وغيبك فى الثانى الى صفوة ولا فان الدال رمز لابن كثير والهمزة لنافع والصاد لابى بكر قوله عما يعملون مبتدا
وهنا صفة اى الذى وقع قبل قوله تعالى افيطمعون ودنا خبره بالغيب حال من فاعل دنا اخبر ان ابن كثير قرا وما الله بغافل عما
يعملون بياء الغيبة وانه حال كونه بالغيب دنا وقرب من الافهام لصحة معناه ثم اخبر ان نافعا وابا بكر وابن كثير قرؤا عما يعملون
الثانى وهو الواقع قبل اولئك الذين اشتروا بياء الغيبة ايضا فتعين ان قراءة الباقين بتاء الخطاب فى الموضعين وان القراءة بياء
الغيبة فى الاول ليست الا لابن كثير وضمير صفوة للغيب وفاعل دنا ضمير القارى الذين غير عنه بكاف الخطاب فى غيبك التفت من الخطاب
الى الغيبة لاجل النظم شبه الغيب بالماء الصافى وشبه القراءة به بادلاء الدلو وارساله يقال ادلى الدلو اى ارسلها وفى التيسير
قرا ابن كثير عما يعملون الذى بعده افتطمعون بالياء والباقون بالتاء قرا الحرميان وابو بكر عما يعملون الذى بعده اولئك بالياء
والباقون بالتاء ووجه من قرا الاول بياء الغيبة حمله على ما قبله وما بعده فان ما قبله قوله تعالى واذ قال موسى لقومه وما يعقبه
من ضمير الغيب الى قوله فذبحوها وما كادوا يفعلون وما بعده قوله ان يؤمنوا لكم وما يعقبه من الضماير الراجعة الى ما يرجع اليه
ضمير يؤمنوا ووجه من قراه بتاء الخطاب حمله على ما قبله من الخطاب فى قوله واذ قتلتم نفسا الى قوله ثم قست قلوبكم وهى اقرب
اليه من القوم وضماير المتقدمة وليس لان يحمل على قوله افتطمعون بعده لانه خطاب للنبى صلى الله عليه وسلم والمؤمنين وعما يعملون
اخبار عن اليهود ولعل المصنف انما يلتفت فى توجيه القراءة بياء الغيبة الى ضم الكلمة الى ما قبلها كما نقلته ونسبته الى ائمة القراءة
نظرا الى ان الحمل على ما قبله يقتضى القراءة بالخطاب الواقع قبله اقرب الى الكلمة من طريق الغيبة قوله الخطاب لرسول
الله صلى الله عليه وسلم وللمؤمنين وعن ابن عباس رضى الله عنه انه خطاب معه عليه السلام خاصة لانه هو الداعى وهو المقصود بالاجابة
واللفظ وان كان للعموم لكن حملناه على الخصوص بهذه القرينة الا انه عليه خوطب بلفظ الجمع تعظيما له قال الامام لما ذكر الله تعالى
قبايح اسلاف اليهود الى هنا شرع فى قبايح افعال اليهود الذين كانوا من زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم نقل عن القفال انه
قال ان فيما ذكره الله تعالى فى هذه السورة من اقاصيص بنى اسرائيل وجوها من المقصد احدها الدلالة بها على صحة نبوة محمد صلى الله
عليه وسلم لانه اخبر عنها من غير تعلم وذلك لا يمكن ان يكون الا بالوحى فان اهل الكتاب كانوا يعلمون بهذه القصص فلما سمعوها
منه عليه السلام من غير تفاوت اصلا علموا لا محالة انه ما اخذها الا من الوحى وكذا مشركوا العرب فانهم لما شاهدوا ان اهل الكتاب
يصدقونه فى هذه الاخبار ويعترفون بمطابقتها لما فى كتابهم مع انه لم يخالط احدا منهم علموا ان ما جاء به وحى الهى وثانيها تعديد
النعم على بنى اسرائيل وما من الله به على اسلافهم من انواع الكرامة والفضل كالانجاء من ال فرعون بعد ما كانوا مقهورين مستعبدين و
تصيير ابائهم انبياء وملوكا وتمكينهم فى الارض وفرق البحر لهم واهلاك عدوهم وانزال التورية عليهم والصفح عن الذنوب التى ارتكبوها
من عبادة العجل ونقض المواثيق ومسئلة النظر الى الله الى الله تعالى جهرة ثم ما اخرجه لهم فى التيه من الماء العذب من الحجر الصلد الصغير
وانزاله عليهم المن والسلوى ووقايتهم من حر الشمس بتظليل الغمام فذكرهم بهذه النعم كلها قديمها وحديثها وثالثها اخبار النبى
صلى الله عليه وسلم بقديم كفرهم وخلافهم وتعنتهم على الانبياء وبلوغهم فى العناد ما لم يبلغه احد من الامم قبلهم وذلك لانهم بعد
مشاهدتهم الايات الباهرة عبدوا العجل بعد مفارقة موسى عليه السلام اياهم بمدة يسيرة فدل ذلك على كمال بلادتهم ثم لما امروا
بدخول الباب سجدا وان يقولوا حطة ووعدهم ان يغفر لهم خطاياهم ويزيد فى ثواب محسنهم فبدلوا القول وفسقوا ثم سالوا
الفوم والبصل بدل المن والسلوى ثم امتنعوا من قبول التورية بعد ايمانهم بموسى عليه السلام واخذه منهم المواثيق ان يؤمنوا
به وينقادوا لما ياتى به حتى رفع فوقهم الجبل ثم استحلوا الصيد فى السبت واعتدوا ثم امروا بذبح البقرة فقالوا لموسى عليه
السلام بقولهم اتتخذنا هزوا ثم لما شاهدوا احياء الموتى ازدادوا قسوة فكان الله تعالى يقول اذا كانت هذه افعالهم ومعاملتهم

مع نبيهم الذى اعزهم الله وانقذهم من الشرك والافة بسببه ففيه بديع ما يعامل به اخلافهم محمدا صلى الله عليه وسلم اى فليهن عليكم
ايها النبى والمومنون ما ترون من عنادهم واعراضهم عن الحق ورابعها تحذير اهل الكتاب الموجودين فى زمان النبى صلى الله عليه
وسلم من نزول العذاب عليهم كما نزل باسلافهم وخامسها تحذير مشركى العرب ان ينزل العذاب عليهم كما نزل على اولئك اليهود وسادسها
انه احتجاج على مشركى العرب المنكرين للاعادة مع اقرارهم بالابتداء وهو المراد من قوله كذلك يحيى الله الموتى والطمع نزوع النفس
الى الشئ ماشهوة له وهو استفهام فيه معنى الانكار والنهى كانه آيسهم من ايمان هذه الفرقة من اليهود كانه قيل لا تطمعوا منهم بالايمان
كقوله افانت تنقذ من فى النار اى لا تنقذ وقيل الفاء فى افتطمعون فصيحة تفصح عن محذوف تقديره اتاملون ان قلوبهم قاسية
كالحجارة او اشد قسوة فتطمعون ان يومنوا لكم قوله ان يصدقوكم او يومنوا لاجل دعوتكم فسر الايمان اولا بمعناه اللغوى وهو
التصديق فيكون اللام فى لكم صلة اى زائدة لتقوية العمل كما فى قوله تعالى وما انت بمومن لنا اى بمصدقنا ومومنا فزيدت اللام
تقوية للعمل قيل عليه اللام المزيدة لتقوية العمل لا توجد فى الفعل لان الفعل لاصالته فى العمل لا يحتاج الى ما يقويه لكونه قويا فى نفسه
بخلاف اسم الفاعل فى نحو بمومن لنا فانه انما يعمل بمشابهته الفعل فيحسن تقويته ولذلك حمل قوله تعالى فامن له لوط على معنى احدث
الايمان لاجل دعوة ابرهيم عليه السلام واستجابة له وجعل الايمان مستعملا فى معناه الشرعى وهو التصديق المتعلق بامر مخصوص وهو
جميع ما علم بالضرورة انه من دين نبينا محمد صلى الله عليه وسلم بالنسبة الينا وما علم بالضرورة انه من دين نبى ذلك المصدق
بالنسبة الى الامم السابقة فلفظ الايمان اذا استعمل بهذا المعنى الذى هو التصديق المخصوص لا يحتاج الى ذكر متعلقا المخصوص لان
ذلك واحد من معنى التصديق وخصوص متعلقه ماخوذ فى مفهومه فلا يكون حرف الجر المذكور بعده صلة والة للتعدية فلذلك
جعلت اللام فى قوله تعالى فامن له لوط للتعليل لا للتعدية وتقويتها وكذا الكلام فى قوله تعالى ان يومنوا لكم كما اشار اليه المص بقوله
او يومنوا لاجل دعوتكم فجعل اللام للتعليل وقد رمضا فابينها وبين ضمير الجمع يعنى اليهود بيان لضمير يومنوا وتنبيه على انه لجنس
اليهود ليصح جعل السالفين فريقا منهم وان كان احداثا الايمان لا يتصور الا من المعاصرين كذا فى حواشى السعدية وكلام المص
يشعر ان مراده من اليهود بعض منهم وهم الذين كانوا فى عصر نبينا عليه السلام الا انه لم يصرح بذلك اعتمادا على ظهور المراد لانهم الذين
يصح فيهم الطمع فى ان يومنوا لان من انقرض منهم لا يتصور فيهم الايمان فكيف يطمع ذلك منهم وانه حمل قوله فريق منهم على حذف المضاف
اى من اسلافهم واراد بالاسلاف ما يعم المتقدم بحسب العلم والفضل كاحبار اليهود وروسائهم الكائنين فى زمن رسول الله صلى الله عليه
وسلم كما فى الوجه الاول فى تعيين المراد من الفريق والمتقدم بحسب الزمان كالذين كانوا فى ايام موسى عليه السلام من السبعين المختارين
لحضور الميقات كما فى الوجه الثانى قال الامام وصاحب اللباب اختلفوا فى الفريق الذين كانوا يسمعون كلام الله ثم يحرفونه منهم فقال
بعضهم هم الذين كانوا فى ايام موسى عليه السلام لانه تعالى وصفهم بانهم يسمعون كلام الله هم اهل الميقات وروى عن ابن عباس رض
ان هذه الاية نزلت فى السبعين المختارين فانهم ذهبوا مع موسى عليه السلام الى الميقات وسمعوا كلام الله وامره ونهيه فلما رجعوا
الى قومهم ادى الصادقون منهم كما سمعوا وقالت طائفة منهم سمعنا الله تعالى فى اخر كلامه يقول ان استطعتم ان تفعلوا هذه الاشيا
فافعلوا وان شئتم فلا تفعلوا ولا باس قال القرطبى ومن قال ان السبعين سمعوا ما سمع موسى فقد اخطا واذهب بفضيلة موسى
عليه السلام واختصاصه بالتكليم وقال السدى وغيره لم يطيقوا سماعه واختلطت اذهانهم ورغبوا فى ان يكون موسى عليه
السلام يسمع ويعبر لهم فلما فرغوا وخرجوا بدلت طائفة منهم ما سمعت من كلام الله تعالى على لسان موسى عليه السلام فان من
سمع التورية ممن قراها يصح ان يقال انه سمع كلام الله كما قال تعالى وان احد من المشركين استجارك فاجره حتى يسمع كلام الله
ومنهم من قال بل المراد بالفريق من كان فى زمن محمد صلى الله عليه وسلم فانهم كانوا يسمعون ما يتلى عليهم من كلام الله وهو التورية
ثم يحرفونه كما حرفوا صفة رسول الله صلى الله عليه وسلم من كونه ابيض ربعة اى مربوع الخلق لا طويلا ولا قصيرا الى قولهم اسمر طويل
وحرفوا اية الرجم ايضا فان حكم زنا المحصن فى التورية كان الرجم فحرفوه الى تسخيم الوجه وتسويده وهم يعلمون انهم كاذبون
فى هذا التحريف والتغيير وهو قول مجاهد وقتادة وعكرمة ووهب والسدى وهذا القول اقرب لان الضمير فى قوله وقد كان
فريق منهم راجع الى ما تقدم وهم الذين عناهم الله تعالى بقوله افتطمعون ان يومنوا لكم والذين تعلق الطمع بايمانهم هم الذين
كانوا فى زمن محمد صلى الله عليه وسلم وقولهم الذين سمعوا هم الذين حضروا الميقات ممنوع لان من سمع التورية والقرآن ممن قراهما

يجوز ان يقال انه سمع كلام الله فلذلك قدم المص هذا القول حيث حمل كلام الله على التورية التى يتلونها فيما بينهم ويسمعونها
ممن يتلوها لا على كلامه تعالى مع موسى عليه السلام بالطور وجعل ما تعلق بتحريفهم نفوت رسول الله صلى الله عليه وسلم
وبعضا من شريعتهم كاية الرجم والذين كانوا فى ايام موسى عليه لم يغيروا التورية على هذا الوجه وانما حرفوا ما من الله تعالى بلا
واسطة بان زادوا عليه ما لم يسمعوه على وجه الافتراء عليه تعالى فظهر انه حمل الفريق اولا على المعاصرين وجعلهم اسلافا
بالنسبة الى الذين استبعد طمع ان يومنوا كما تقتضيه كلمة كان لتقدمهم على الاولين رياسة وخبرة وكانوا معاصرين معهم فعلى
هذا لا يحتاج الى ان يجعل ضمير تومنوا لجنس اليهود فالظاهر انه للمعاصرين قوله وقيل هؤلاء من السبعين عطف من حيث المعنى
على قوله طائفة من اسلافهم فعلى هذا يكون الفريق اسلافا متقدمين بالزمان على الذين نهى ان يطمع ايمانهم فجعل هؤلاء الاسلاف
فريقا ممن لا يطمع ايمانهم مبنى على اتحادهما بالجنس قوله ان استطعتم فافعلوا وان شئتم فلا تفعلوا وفى الحواشى السعدية ولا يخفى
ان فيما افتروا مشاهدا على فساده حيث علقوا الامر بالفعل بالاستطاعة والنهى عنه بالمشية وهما لا يتقابلان وكانهم
ارادوا بالامر غير الوجوب على معنى افعلوا ان شئتم وان شئتم فلا تفعلوا قوله قبلهم سابقة فى ذلك السابقة اما بمعنى المصدر
اى سبقة وتقدم واما صفة المحذوف اى اسلاف سابقة يعنى ان احبار هؤلاء ومقدميهم كانوا على هذه الحالة فما ظنكم بسفلتهم
وجهلتهم وهذا المعنى مبنى على ان يحمل الفريق على المعاصرين حيث عبر عن الاسلاف بالاحبار والمقصود من بيان المعنى الاشارة
الى جواب ما يقال كيف يلزم من اقدام البعض على التحريف حصول الياس من ايمان الباقين فان عناد البعض لا ينافى اقرار الباقين
فاجاب عنه بان المعنى كيف تؤمن هؤلاء وهم انما ياخذون دينهم ويتعلمونه من قوم وهم يتعمدون التحريف عنادا فاولئك انما يعلمونهم
ما حرفوه وعبروه عن وجهه والمقلدون لا يقبلون الا ذلك ولا يلتفتون الى قول اهل الحق وهو كقولك للرجل كيف تفلح واستاذك
فلان اى وانت عنه تاخذ ولا تاخذ عن غيره قوله تعالى واذا لقوا الذين امنوا قالوا امنا يحتمل ان تكون هذه الجملة الشرطية مستانفة
كاشفة عن احوال اليهود والمنافقين وقبايح اقوالهم وافعالهم وان يكون فى محل النصب على الحال معطوفة على الجملة الحالية قبلها
وهى قد كان فريق منهم والتقدير كيف تطمعون فى ايمانهم وحالهم انهم انما يقلدون من تعمد تحريف كلام الله وانهم يقولون للمومنين
ما ليس فى قلوبهم قوله يعنى منافقيهم يعنى ان ضمير لقوا وقالوا لمنافقى اليهود روى عن ابن عباس رض ان منافقى اهل الكتاب
كانوا اذا لقوا اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم قالوا لهم امنا بالذى امنتم به ونشهد ان صاحبكم صادق وان قوله حق ونجده
بنعته وصفته فى كتابنا ثم اذا خلا بعضهم الى بعض قالوا اى قال الروساء لهم اتحدثونهم بما فتح الله عليكم فى كتابه من نعته
وصفته ليحاجوكم به اى ليحتجوا عليكم به اى بما فتح الله وانزل عليكم فسر المفاعلة بالافتعال تنبيها على ان الروساء المتمردين
لم يقصدوا بقولهم هذا المشاركة فى الاحتجاج كل فريق من فريقى منافقى اليهود والمومنين الخلص على صاحبه بل المقصود
احتجاج المومنين عليهم بان يقولوا لهم انكم قد اعترفتم بحقية التورية وبشهادتها على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فى دعوى
الرسالة فلم لا يطيعونه قوله بما بين لكم يقال فتح عليه كذا اذا وفقه وعلمه وقال الواقدى بما انزل الله عليكم نظيره لفتحنا عليهم
بركات من السماء والارض اى انزلنا قوله او الذين نافقوا لاعقابهم اى ويجوز ان يكون ضمير قالوا للبعض الذين قالوا نافقوا
وهم روساء اليهود ويقولون ذلك لاتباعهم وبقاياهم الذين لم ينافقوا قصد الاظهار التصلب فى اليهودية نفاقا مع اليهود
ايضا والحاصل ان قوله اتحدثونهم بما فتح الله عليكم اما قول غير المنافقين لغير المنافقين وفى الوجه الاول اتحدثونهم بمعنى الحال
والاستفهام للتقريع والعتاب على ما كان يصدر من المنافقين من التحديث بمعنى ما كان ينبغى ان يقع ذلك كى لا يحتجوا بقولكم
عليكم وفى الوجه الثانى للاستقبال والاستفهام للانكار ان يصدر عن الاعقاب تحدث فيما يستقبل من الزمان ونهيهم عنه وبيان
انه لا ينبغى ان يقع قوله بما انزل ربكم تفسير للضمير الذى فى به وقوله فى كتابه تفسير لقوله عند الله بناء على انه لا فرق بين انه يقال
فى كتاب الله وان يقال عند الله فاذا احتج المسلمون عليهم بما فتح الله عليهم بان قالوا الامر فى كتابكم هذا فكانهم قالوا هو عند الله
كذا وهما بمعنى واحد من حيث المودى واوضح المص هذا المعنى بقوله جعلوا محاجتهم بكتاب الله وحكمه محاجة عند الله اى جعل اليهود
محاجة المسلمين بكتاب الله الذى فتحه عليهم محاجة عند الله فقالوا ليحاجوكم به عند ربكم فارادوا غلبة المسلمين عليهم فى الحجة
بحيث يعجزون عن الجواب لكون احتجاجهم بكتاب الله وحكمه ويرد عليه ان المناسب على هذا المعنى ان يقال جعلوا محاجتهم

بالمنزل محاجة بما عند الله لا محاجة عنده لانه قولك احتج بالمنزل فى كتاب الله واحتج بما عند الله واحد ثم المحاجة بما فى كتاب الله
ليست محاجة عنده كما ان المحاجة بما فى كتاب الشافعى ليست محاجة عنده فقولهم الامر عند الله كذا واراده انه فى كتابه وحكمه كذا
لا يدل على ان المراد بالمحاجة عند الله بكتابه الا ان يقال كل واحد من الاحتجاج بما عند الله وبما فى كتاب الله تعالى احتجاج عند الله
تمثيلا لا تحقيقا لان الاحتجاج عنده متعذر الحمل على الحقيقة للاستحالة ولا يراد به الاحتجاج الكاين فى علمه لان كل احتجاج حقا
كان او باطلا كذلك فهو تمثيل مثل غلبتهم بالحجة وانقطاع خصومهم عن الجواب بغلبة من حج خصمه بين يدى حاكم مطاع لا يمشى
بحضرته الا الحق المحض بامر يرضى به الحاكم ويقبله لكونه مطابقا للواقع وما فى نفس الامر فقيل ليحاجوكم به عند ربكم واريد ليحاجوكم
بكتاب الله احتجاجا يغلبون عليكم ويقطعون جوابكم لكونه احتجاجا مطابقا للامر جاريا على سنن الصواب مؤيدا بكتاب الله اليهم
فصار بذلك كانه احتجاج عند الله حقيقة فعلى هذا التقدير يكون قوله عند ربكم ظرفا لغوا وفى الحواشى السعدية وبتقدير على ما
ذكرنا انه لا وجه للجمع بين قوله تعالى به اى بما فتح الله عليكم وقوله عند الله الا ان يجعل الثانى بدلا من الاول او ظرفا مستقرا بمعنى
ليحاجوكم قلتم حال كونه فى كتابكم وهل هو تمام تقرير المصنف فيه كلام قوله وقيل عند ذكر ربكم بتقدير المصدر المضاف الى مفعوله
اى عند ان يذكر ربكم بان قال كذا وكذا قوله او بما عند ربكم بحذف الموصول مع صدر صلته فيكون الموصول مع صلته بدلا من به باعادة
الجار قوله او بين يدى رسول ربكم بتقدير لفظ الرسول يعنى انكم تحدثون عند اصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ان فى كتابكم ان محمدا
حق بنعته وصفته ثم لا تتبعونه ولا تدخلون فى دينه فيحتجون عليكم بذلك الاقرار والاعتراف عند من تزعمون انه رسول ربكم
قوله وقيل عند ربكم فى القيمة نقل الامام عن الاصم انه قال المراد يحاجوكم يوم القيمة حال مرافعة القضية الى الله تعالى فيكون
ذلك زايدا فى توبيخكم وظهور ذلك فى الاخرة مما يزيد فى انكشاف فضيحتهم فكنوا عن يوم القيمة بقولهم عند ربكم قوله وفيه
نظر وتقريره ان تقريعهم على ابدائه وجدوه فى التورية وحملهم على اخفائه انما هو حذرا عن احتجاج المؤمنين عليهم وكونهم
مغلوبين فى الحجة مبهوتين عن الجواب اما فى الدنيا او يوم القيمة لكن اليهود يعلمون انهم محجوجون يوم القيمة سواء حدثوا بذلك
او لم يحدثوا فلا يريدون بقوله يحاجوكم به عند ربكم ليحاجوكم يوم القيمة بل المقصود التحذير عن الاحتجاج عليهم فى الدنيا وفى
شرح التاويلات فان قيل ما معنى قوله عند ربكم بان يقال ان يوم القيمة والمجادلة فى كل حال تكون عند الرب قيل بلى ولكن
انما كان رؤساؤهم ينهونهم عن الاقرار بما فتح عليهم لئلا يحتجوا عليهم بذلك ويظهر كذبهم فى دعاويهم وافتضاحهم بالمحجوجية
ظهور الكذب يوم القيمة اشد واكمل من الاحتجاج عليهم فى الدنيا لانهم فى الاحتجاج الواقع فى الدنيا ربما ينكرون ما اقروا به فلم
يظهر كذبهم الا من حيث الحجة والدليل دون العيان وفى القيمة يظهر كذبهم بطريق العيان قوله يعنى هؤلاء المنافقين او اللائمين
الى اخره لما ذكر الله تعالى من قبايح اليهود تحريف الكلم عن مواضعه ومواثيقه قوله ونفاق من نافق منهم ولوم غيرهم اياهم ثم ذكر
ما يدل على تقريعهم وتعنيفهم وزجرهم عما يتعاطونه بقوله او لا يعلمون الى اخره ذكر المصنف ربط هذا التقريع اربع احتمالات وهو
فى الثلاث الاول منها مرتبط بالاية الثانية وفى الاحتمال الرابع بمجموع الايتين ذهب اكثر المفسرين الى ان اليهود كانوا يعرفون
الله تعالى ويعرفون انه يعلم السر والعلانية فخوفهم الله تعالى به فانه لا يقال على طريق الزجر او لا تعلم كذا وكذا الا لمن هو عالم
بذلك الشئ حتى يكون ذلك الشئ زاجرا له عن ذلك الفعل وقيل انهم ما علموا بذلك فرغبهم الله تعالى بهذا القول فى ان يتفكروا ويعرفوا
ان لهم ربا يعلم سرهم وعلانيتهم وانهم لا يؤمنون ان يعذبهم بسبب ما ارتكبوه من القبايح والاية تدل على ان الاتى بالمعصية مع
العلم بكونها معصية يكون اعظم جرما قوله ومنهم اميون قيل انه معطوف على الجملة الحالية قبله وهو قوله وقد كان فريق منهم اى كيف
تطمعون فى ايمان اليهود وهم فرقتان فى كل واحدة منهما ما يمنع عن قبول الايمان الفرقة الاولى علماؤهم ورؤساؤهم الذين يعرفون
الحق ولا يقبلونه عنادا واستكبارا والفرقة الثانية جهلتهم الاميون الذين شانهم التقليد بالفرقة الاولى ثم ان الفرقة الاولى
ثلاث طوايف بعضهم فى الضلال والعناد المحرفون الضلالة الكتابة والتورية اشارة الى ان قوله تعالى لا يعلمون الكتاب فى محل
الرفع على انه صفة الاميون كانه قيل اميون غير عالمين وان الكتاب اما مصدر كالحطاب يريد به المعنى المصدرى وهو الكتابة
او عبر به عن المنظوم عبارة قبل ان يكتب لانه مما يكتب وبعد ان يكتب على طريقة تسمية الفعل بالمصدر ومن لا يعرف الكتابة ولا
يقرأ المكتوب سمى اميا واختلف فى نسبته فقيل الى الام وفيه معنيان احدهما انه بحال امه التى ولدته من عدم معرفة الكتابة

والقران وليس مثل ابيه الذى من شانه الاشتغال بهما بخلاف النساء والثانى انه بالحالة التى ولدته امه عليها لم يتغير عنها ولم يكتب
معرفة الكتاب والقران وقيل نسبة الى الامة وهى العامة والخليقة والمعنى انه منسوب الى ما عليه جبلة الامة من العارى عن فضيلتى الكتابة
والقراءة وعن ابن عباس رض قيل لهم اميون لانهم لم يصدقوا بام الكتاب وقال ابو عبيدة قيل لهم اميون لانزال الكتاب عليهم
كانهم نسبوا الى ام الكتاب قوله استثناء منقطع لان الامانى ليست من جنس الكتاب ولا مدرجة تحت مدلوله فكانت منقطعة عنه
قوله ولذلك يطلق على الكذب وعلى ما يتمنى وما يقرا اى ولاجل ان الامنية فى الاصل ما يقدره الانسان فى نفسه يطلق تارة على
الكذب اذ الكاذب يقدر ما يفتريه ثم يتكلم به الجوهرى يقال منى له اى قدر قال الشاعر ولا تقولن لشئ سوف افعله حتى تلاقى
ما منى لك المانى اى ما يقدر لك القادر والامنية واحدة الامانى تقول منه تمنيت الشئ ومنيت غيرى تمنية وتمنيت الكتاب قراته
قال تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا امانى وقال اعرابى لابن داب فى شئ حدث به اهذا شئ رويته اى تمنية اى
اختلقته وفلان يتمنى الاحاديث اى يفتعلها وهو مقلوب من المين وهو الكذب وتارة على ما يتمنى لان المتمنى يقدر فى نفسه ويجرى
ما يتمناه وكذلك القارى يقدر ترتيب اجزاء الكلام ويقول فى نفسه ان كلمة كذا بعد كذا فاطلق لفظ الامنية على يقرا لذلك ايضا
فمعنى التقدير والتصوير ملحوظ فى جميع اطلاقاته قيل وعلى تقدير ان يكون المراد به القراءة يجوز ان يكون المراد بقوله الا امانى الا
ما يقرا عليهم واليه اشار بقوله او مواعيد سمعوها وان يكون المراد الا ما يقرؤن قراءة عارية عن معرفة المعنى والظاهر ان الكلام
من قبيل اللف والنشر المرتب ذكر اولا ان لفظ الامنية يطلق على ثلاثة معان ثم ذكر ان المعنى المراد به ههنا اما المعنى الاول والثانى
فقوله او مواعيد فارغة ناظر الى قوله او على ما يتمنى فان المواعيد التى سمعوها من رؤسائهم امور رغبوا فيها وتمنوها ثم نقل
بقوله وقيل ما يكون مبنيا على الاطلاق الثالث وضعفه لعدم كونه مناسبا لوصفهم بانهم اميون فان الامى هو من لا يعرف
الكتابة ولا يقدر على ان يقرا من الكتاب كيف يناسب ان يسند اليه القراءة العارية عن معرفة المعنى وانما قال وهو لا يناسب
وصفهم بانهم اميون ولم يقل وهو ينافيه او ما يؤدى معناه لانه لا تنافى بين كونهم اميين وبين ان يسند اليهم مطلق القراءة
لجواز ان يقرا الامى على سبيل الاخذ من الغير من غير ان يعرف اشكال الحروف واختصاص كل شكل باسمى على حدة وما يدل عليه هيأتها
التركيبية قوله تمنى كتاب الله اول ليلة ذكر الزمخشرى فى سورة الحج ان تمام البيت تمنى داود الزبور على رسل اى على تؤدة وسكون
والبيت لحسان ابن ثابت فى وصف عثمان ابن عفان رض حين جرى عليه ما جرى وذكر بعضهم تمامه واخرها لاقى حمام المقادر
اى لاقى موت التقدير وفى الحواشى السعدية قول ليلة ينبغى ان يكون بالاضافة وهاء الضمير لا بتاء الواحدة على ما فى النسخ
يعرف ذلك بالتامل ويؤيده ان ابن الانبارى انشد تمامه واخره لاقى حمام المقادر حيث لم يرووا اخرها بتانيث الضمير والمقادر
كان اصله المقادير وفى الاساس الامور تجرى بقدر الله ومقداره وتقديره واقداره ومقاديره قال الامام الامنية لها معان مشتركة
فى اصل واحد احدها ما يتخيله الانسان ويقدر فى نفسه وقوعه ويحدثها بكونه ومن هذا قولهم فلان يعد فلانا ويمنيه قال تعالى
يعدهم ويمنيهم وما يعدهم الشيطان الا غرورا فان كان الامانى جمع امنية بهذا المعنى كان قوله الا امانى بمعنى الا ما هم عليه من امانيهم
فى ان الله لا يؤاخذهم بخطاياهم وان اباهم الانبياء يشفعون لهم وما يمنيهم احبارهم من ان النار لا تمسهم الا اياما معدودة وثانيها
الامانى اى الاكاذيب مختلفة سمعوها من علمائهم فقلبوها على التقليد فان تمنى يستعمل بمعنى اختلف وثالثها الامانى اى الا ما
يقرؤن كما قيل تمنى كتاب الله اول ليلة قال ابو مسلم حمله على تمنى القلب اولى بدليل قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا
او نصارى تلك امانيهم اى متمناهم وقال تعالى ليس بامانيكم ولا امانى اهل الكتاب من يعمل سوءا يجز به وقال تلك امانيهم قل هاتوا
برهانكم ان كنتم صادقين وقال وقالوا ما هى الا حيوتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم ان هم الا
يظنون يعنى يقدرون ويخرصون وقال الاكثرون حمله على القراءة اليق بطريق الاستثناء لانا اذا حملناه على ذلك كان له به تعلق
فكانه قال لا يعلمون الكتاب الا بقدر ما يتلى عليهم فيسمعونه وبقدر ما يذكر لهم فيقبلونه ثم انهم لا يتمكنون من التدبر والتامل واذا
حمل على ان المراد الاحاديث والاكاذيب او الظن والتقدير وحديث النفس كان الاستثناء فيه نادرا انتهى كلامه قوله ما هم الا قوم
يظنون لا علم لهم اشارة الى ان كلمة ان نافية بمعنى ما كما فى قوله تعالى ان الكافرون الا غرور اى ما الكافرون والى ان المقصود
من حصر حالهم فى الظن تاكيد نفى العلم عنهم ويقرب منه قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن وصف الله تعالى المحرفين بانهم

يعلمون ما هو المنزل حقيقة وانهم مفترون مبطلون فى تحريفهم تحقيقا لعنادهم المانع عن قبول الحق واتباعه ووصف الاميين
بالجهلة السفلة بانهم لا يعلمون نفس ما انزل عليهم من الكتاب وما فيه من الهدى والبيان وان شانهم ليس الا ان يروا ويعتقدوا
بما سمعوا من روسائهم المعاندين بناء على حسن الظن بهم تحقيقا لتماديهم فى التقاعد عن طلب الحق وتحصيل اليقين فظهر
بهذا ان قوله تعالى وقد كان فريق منهم مع ما عطف عليه وهو قوله ومنهم اميون الى اخره حال مقررة لجهة الاشكال اعنى وجه
الانكار على طمع ايمانهم حيث انه تعالى قسمهم الى فرقتين العلماء المعاندون والاميون المقلدون وان كل واحد منهما لا تدعوى
عن ضلالها القديم فطمع الايمان منهم مستبعد كل البعد ولما كان الظن فى الشهور عبارة عن الحكم بالطرف الراجح من طرفى النسبة
فلا يكون لصاحبه جزم بشئ من طرفيها البتة ورد ان يقال ان الاميين الذين ذمهم الله تعالى بنفى العلم عنهم وبان قال فى حقهم
ليس لهم الا الظن المحض لا شك ان بعضهم مقلدون بمن حسن ظنهم فيه وبعضهم زايغون عن الحق معتقدون اعتقادا غير مطابق
للواقع ابتاعا للشبهة وكل واحد منهما معتقد جازم فكيف يصح ان يقال فى حقه ليس له الا الظن فاجاب عنه بقوله وقد يطلق
الظن الى اخره قوله بازاء العلم فى موضع النصب على انه حال من الظن والعلم هو الحكم الجازم الثابت المطابق للواقع لابتنائه على
الدليل القاطع وما ليس كذلك من الحكم قد يطلق على الحكم الغير الجازم قوله اى تحسر وتهلك يعنى ان الويل كلمة تحسر وتوجع يقولها
المكروب ومن اصابته مصيبة نحو ويلى وويل لى قال تعالى يا ويلنا واذا قاله المتكلم فى حق غيره نحو ويله وويلك وويل له او
ويل لك يريد به الدعاء عليه بان يصيبه ما يتوجع عليه ويتحسر على فواته ولذلك جاز الابتداء به نكرة فان الدعاء مما يسوغ
ذلك سواء كان دعاء له نحو سلام عليك او عليه كهذه الاية والجار بعده خبر متعلق بمحذوف وفى الصحاح وتقول ويل لزيد وويلا
لزيد فالنصب على اضمار الفعل والرفع على الابتداء هذا اذا لم تضفه واذا اضفت فليس الا النصب لانك لو رفعته لم يكن له خبر
انتهى كلامه والتقدير على النصب الزم الله ويلا لزيد واللام الواقعة بعد المنصوب للتبيين لان اسم المدعو عليه لم يذكر قبل
المصدر فاحتيج الى بيانه ولو ذكر اسمه قبل ويل وقيل الزم الله زيدا ويلا لم يحتج الى التبيين قوله ومن قال انه واد وجبل فى جهنم
وفى شرح التاويلات الويل الشدة من العذاب فى الاخرة وقيل الويل اسم واد فى جبل وقيل جبل فى جهنم وقيل هو قول مكروب
وملهوف قال تعالى يا ويلتى ليتنى لم اتخذ فلانا خليلا وروى ابو سعيد الخدرى ان النبى صلى الله عليه وسلم قال ويل
واد فى جهنم لو ارسلت فيه الجبال لماعت من حره وقيل انه واد من حديد فى اصل جهنم قوله ولعله سماه بذلك مجازا من باب
اطلاق وصف الحال على المحل قال المكى ويل مصدر لم يستعمل منه الفعل لان فاه وعينه من حروف العلة وهو مما يدل على ان
الافعال مشتقة من المصادر ولو كانت المصادر مشتقا من الفعل على ما قال الكوفيون لوجد لهذا المصدر فعل يشتق منه ومثله ويح
وويس قوله يعنى المحرف يعنى ان المعنى فويل للذين يكتبون التورية محرفا مغيرا فان علماء اليهود كان يمحون صفة رسول الله
صلى الله عليه وسلم من التورية ويحدثون على خلاف نعته وصفته ليظن جهلة اليهود ان التورية هكذا انزل من عند الله تعالى
وانه عليه السلام كاذب فى دعوى الرسالة حتى لا تذهب رياستهم ولا تنقطع ماكلهم التى ياخذونها من اتباعهم فانه عليه
السلام لما قدم المدينة خاف اليهود من زوال رياستهم وماكلتهم فاحتالوا فى تعويق اليهود عن الايمان به فعمدوا الى صفته التى
وصفه الله تعالى فى التورية منها انه عليه السلام حسن الوجه اكحل العين ربعة القامة فغيروها وكتبوا مكانها طويل القامة
ازرق العين بسط الشعر فاذا سالهم سفلتهم عن صفته عليه السلام قرأوا عليهم ما كتبوه فاذا سمعته السفلة ووجدوه مخالفا
حليته وصفته عليه السلام كذبوه وابوا عن اتباعه وكذلك كانوا يحرفونها عن معانيها وتاويلاتها ويؤولونها بالتاويلات
الزايغة قوله بايديهم تاكيد حيث يقرر ما يتضمنه قوله يكتبون من اسناد الكتابة اليهم ونظيره قوله تعالى يقولون بافواههم
وفيه ايماء الى انهم اختلفوا ذلك المكتوب من انفسهم على وفق ما يميل اليه طباعهم واهويتهم وقيل فائدة ذكره دفع توهم ان يكون
يكتبون من قبيل اسناد الفعل الى السبب الامر كما فى نحو بنى الامير المدينة فانه لما قيل بايديهم علم انهم باشروا ذلك بانفسهم
ولم يامروا به غيرهم قوله لكى يحصلوا به عرضا اشارة الى ان اللام فى قوله ليشتروا لام كى بمعنى انها للتعليل مثل كى وضمير به راجع
الى ما دل عليه يكتبون ويقولون واللام متعلقة بيقولون اى يقولون ذلك لاجل ان يحصلوا بذلك القول عرضا يسيرا من
الماكل والهدايا التى كانوا يصيبونها من روسائهم واتباعهم الجهال قوله يعنى المحرف مع قوله يريد الرشى اشارة الى ان ما فى قوله

مماكتبت

مما كتبت ايديهم ومما يكسبون موصولة اسمية والعايد محذوف حيث فسر بالمكتوب المحرف وبالمكسوب على طريق الارتشاء وفى
الحواشى السعدية قوله من الرشى اشعار بان ما فى يكتبون موصولة وكذا فى مما كتبت لكن المصدرية ارجح لفظا ومعنى وهذا كلامه
اما لفظا فلانه لا يحتاج ح الى حذف العايد واضماره واما معنى فلان العبد انما يستحق الويل والعقاب لاجل فعله وكسبه
وهو الكتب والكسب ههنا لا لاجل ذات المكتوب والمكسوب ومن فى الموضعين للتعليل بمعنى لاجل كما فى قوله مما خطيئاتهم اغرقوا
وانما قدم قوله مما كتبت على قوله مما يكسبون لان الكتابة مقدمة نتيجتها كسب المال وكسب مسبب فجاء النظم على هذا الترتيب كانه
قيل فويل لهم لاجل كتابتهم الباطلة وويل لهم لاجل ما يترتب عليها من اكتساب الرشى وهذا بعد ما دعا عليهم اولا بالويل لاجل
قولهم فى حق ما كتبت ايديهم هذا من عند الله ذكر الله تعالى من ذنوبهم وقبايحهم ثلاثة امور كتبتهم لما كتبوه وقولهم له هذا من
عند الله واخذهم المال بمقابلة ذلك الفعل فان كلا من هذه الامور ذنب عظيم يستحق من ارتكبه عقوبة عظيمة فلذلك ذكر الله
تعالى لهم ثلاث ويلات كل ويل بمقابلة ذنب ولو ذكر مرة واحدة لربما يتوهم ان الوعيد المذكور انما هو بمقابلة مجموع هذه
الامور الثلاثة دون كل واحد منها فازيل هذا التوهم بذكر الويل ثلاث مرات فعلم من هذه الاية ان اخذ المال على الباطل حرام
وان كان بالتراضى لان الذين كانوا يعطونه للمحرفين انما يعطون عن محبة ورضى ومع ذلك فقد نبه الله تعالى على حرمة اخذه
فان العاقل لا يرضى بالضرر القليل فى الاخرة لاجل النفع العظيم فى الدنيا فكيف يليق به ان يرضى بالعقاب العظيم فى الاخرة
لاجل النفع الحقير فى الدنيا قوله تعالى وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة من جملة قبايح اقوالهم وافعالهم فان الجزم بانه
تعالى لا يعذبهم الا اياما قليلة لا سبيل اليه بالعقل ولا بالسمع فلا يجوز الجزم بذلك ذكرا ولا من قبايحهم ان فريقا
منهم علماء معاندون يحرفون كلام الله لا عن خطاء ونسيان بل عن قصد وتعمد ومنهم اميون مقلدون وان منهم من اذا
لقوا الذين قالوا امنا الاية ثم حكى عنهم هذه القبيحة وهى الجزم بانه لا تمسهم النار الا اياما قليلة قوله ولذلك يقال المس
فلا اجده اى ولاجل تحقق الفرق بين المس واللمس بحيث يكون الثانى كالطلب للاول وقد ينفك الثانى عن الاول كما ينفك
الطلب عن المطلوب قوله اربعين يوما وهى مدة غيبة موسى عليه السلام عنهم وحكى الاصم عن بعض اليهود انهم عبدوا
العجل سبعة ايام وقيل ان اليهود قالت نجد فى التورية ان ما بين طرفى جهنم مسيرة اربعين سنة وانهم يقطعون فى
كل يوم مسيرة سنة فيقطعون كلها فى اربعين يوما ويتخلصون عنها والهمزة فى قوله تعالى قل اتخذتم للاستفهام الذى
معناه الانكار والتقريع واستغنى بها عن همزة الوصل كما فى قوله تعالى افترى على الله كذبا واصطفى البنات ونحوهما وفعل
الاتخاذ والاخذ سواء اسند الى ضمير الجمع نحو اتخذتم واخذتم الى ضمير المفرد نحو لئن اتخذت الها غيرى ولو شئت لاتخذت
عليه اجرا يقرأ باظهار الذال عند ابن كثير وحفص وعند الباقين بادغامها فى التاء ويجوز نقل حركة همزة الاستفهام الى
لام قل قبلها وحذف الهمزة وهى لغة مطردة قرأ بها نافع فى رواية ورش عنه قوله خبرا ووعدا بما تزعمون اشارة الى ان
المراد بالعهد ليس معناه الحقيقى وهو ما جرى بين اثنين من القول المقرر المحكم بالايمان والنذور ويقال له الموثق لان ذلك
مما يتوهم وقوعه من الله تعالى ولان العهد الحقيقى لا يستعمل فيه الاخلاف بل المراد منه المعنى المجازى والمناسب بهذا المقام
اما الخبر او الوعد قال الامام العهد فى الموضع يجرى مجرى الوعد والخبر وانما سمى خبره سبحانه وتعالى عهدا لان خبره تعالى
اوكد من العهود الموكدة منا بالقسم والنذر فالعهد من الله تعالى لا يكون الا بهذا الوجه هذا كلامه والفرق بين
الخبر والوعد ان الخبر هو الاعلام بان الامر كذا والمراد هنا اعلامه بانه لا يعذبهم الا اياما معدودة والوعد قريب منه الا
انه مختص بان يلتزم ان يفعل فيما يستقبل من الزمان ما يفرح به المخاطب من دفع المكروه عنه ويحسن اليه كالتزام ان لا يعذب
الا قليلا وان يفعل اليه كذا قال الراغب ولما كان كل وعدا ما كان وعد عهدا فصح ان يعبر عن الوعد بالعهد ولكونه وعدا
استعمل فيه الاخلاف ولو اخبر الله تعالى بانا لا نعذبهم الا اياما معدودة كان ذلك الاخبار وعدا منه تعالى بذلك وعهدا
عهد لا خلف فيه قوله عند الله اى فى كتابه وحكمه كما هو من انه يقال الامر عند الله كذا ويراد انه فى كتابه وحكمه كذا قوله اى اتخذتم
اى ان كنتم اتخذتم اذ ليس المعنى على الاستقبال الان ما خذ هذا الشرط المقدر ماض وهو اتخذتم فى قوله اتخذتم ولما كان قوله
فلن يخلف الله عهده جواب شرط مقدر كانت الفاء التى فيه فاء فصيحة وهى الفاء التى تدل على ان ما بعدها متعلق بمحذوف

هو سبب لما بعدها كما مرّ والجملة الشرطية معترضة بين المعطوف والمعطوف عليه والاصل اتخذتم والنحاة اختلفوا في انّ
مثله هل هو بطريق الاستفهام معنى الشرط او بطريق اضمار الشرط بعد الاستفهام واختار المص والزمخشري القول الثاني
قوله بمعنى اى الامرين كاين فانّ الكلام مع ام المتّصلة وعديلها التى هى الهمزة استفهام واحد لانّ المجموع بمعنى اى فيجاب
بالتعيين بخلاف المنقطعة فانّ ما قبلها وما بعدها على كلامين لانها اضراب عن الكلام الاول وشروع فى استفهام مستانف
على سبيل التقدير للعلم بوقوع احدهما جواب ما يقال انّ كلمة ام لا يجوز ان تكون متصلة لاحد الامرين اللذين يعلم المتكلم ثبوت
احدهما لا على التعيين ويطلب تعيينه والمتكلم ههنا وهو النبى صلى الله عليه وسلم يعلم انّ احدهما بعينه وهو اتخاذ العهد
من الله تعالى منتف وانّ الاخر وهو القول على الله تعالى بغير علم ثابت فكيف يكون ام ههنا متّصلة يسال بها عن احدهما
على التعيين وتقرير الجواب انّ الاستفهام ليس على حقيقته لعلم المستفهم بوقوع اخر الامرين بعينه وهو الاقرار بل هو للتقرير
اى لحمل المخاطب على الاقرار باحدهما على التعيين فانّ المتكلم يعلم ان المخاطب يقر باحدهما لا على التعيين وان كانت منقطعة
فالامر ظاهر لانّ المنقطعة بمعنى بل والهمزة كقولك انها لابل ام شاء فانه تعالى استفهم اوّلا على سبيل الانكار حيث قال
اتخذتم عند الله عهدا ثمّ اضرب عن هذا الانكار واستانف استفهاما اخر بمعنى التقرير والتقريع قوله بلى اثبات لما نفوه لانها
موضوعة لايجاب النفى اى لنقض النفى المتقدم سواء كان ذلك النفى مجردا نحو بلى فى جواب من قال ما قام زيد اى بلى قام
او كان مقرونا باستفهام فانها ح تنقض النفى الذى بعد ذلك الاستفهام كقوله تعالى الست بربكم قالوا بلى انت ربنا
ولو قيل اليس زيد قائما فقلت بلى كان المعنى بلى انه قائم فهى مختصة بجواب النفى بخلاف نعم فانها مقررة اى مثبتة لما
سبقها مطلقا اى سواء كان ما سبق عليها كلاما خبريا موجبا او منفيا فاذا قيل نعم فى جواب من قال قام زيد كان المعنى
نعم انه قام ولو قيل ذلك فى جواب من قال ما قام زيد كان المعنى نعم انه ما قام او كلاما استفهاميا فانها تقرر ما بعد
حرف الاستفهام مثبتا كان نحو نعم فى جواب من قال اقام زيد اى نعم قام او منفيا نحو نعم فى جواب من قال الم يقم زيد
اى نعم لم يقم ومن ثمّ قال ابن عباس رض لو قالوا فى جواب الست بربكم نعم لكان كفرا لافادتها تقرير نفى الربوبية عنه تعالى
جعل المصنف مساس النار لهم زمانا مديدا منفيا بقولهم لن تمسّنا النار الا اياما معدودة مع انّ مدلوله تخصيص المس
بالزمان القليل بناء على انّ الاستثناء هو المتكلم بما بقى بعد المستثنى وما بقى بعد الايام القليلة هو الزمان المديد
فانهم قالوا لن تمسّنا النار زمانا مديدا ولو قيل لفلان على عشرة الا واحدا فكانه قيل له على تسعة فقوله تعالى بلى اثبات
لهذا المنفى على وجه اعم من ان يكون المس الواقع فى الزمان المديد مؤبدا او لا كانه قيل بلى تمسّكم زمانا مؤبدا او كون المس
مؤبدا لا يفهم من بلى لانّ مدلولها ليس الا نقض النفى المتقدم والمنفى هو المس المديد لا المس المؤبد فقوله على وجه اعم متعلق
بقوله اثبات لا بقوله لما نفوه وهذا رد لقول صاحب الكشاف بل تمسّكم ابدا واثبات نقيض مدعى الخصم كالبرهان القائم على
بطلان مدعاه قيل اراد بالايام المعدودة الايام التى عصوا الله فيها بارتكاب الكفر والكباير وذلك لما لم يروا التعذيب الا على
قدر وقت العصيان والذنب اذ الجزاء على قدر الذنب هو العدل واما الزيادة فظلم تعالى الله عن ذلك وتلك زعمهم هذا
ولهوان عقوبة الكفر مقدرة بعدد ايام الكفر فاسد بل عقوبة الكفر مؤبدة لا موقتة بوقت وكذلك ثواب الايمان مؤبد للعو
لان الايمان والكفر من باب الاعتقاد ومن اعتقد دينا فانما يعتقده للابد لا لوقت دون وقت فعلى ذلك جزاؤه يجب ان يكون
مؤبدا لا موقتا حتى يكون جزاء وفاقا وعدلا محضا بخلاف ارتكاب سائر المعاصى لانّ المسلم انما يرتكب الذنب لشهوة تغلب
فى وقت ثمّ يتركه لا على قصد الخلاف لله تعالى واعتقاده لذلك دينا فالعاصى ان عوقب عدلا يجب ان يكون عقابه موقتا
والا فيعفى عنه فضلا والعفو عن الكفر قبيح عقلا ومخالف لما جاء الشرع به سمعا ومن فى قوله تعالى من كسب سيئة يجوز ان
تكون موصولة بمعنى الذى فلا يكون لقوله كسب سيئة وما عطف عليه محل من الاعراب لوقوعه صلة ويكون محل من الرفع بالابتدا
وقوله فاولئك يكون مبتدا ثانيا واصحاب النار خبره والجملة خبر من وجاز دخول الفاء فى خبر المبتدا اذا كان اسما موصولا
صلته فعل وهم فيها خالدون جملة اسمية فى موضع الحال من اصحاب او من النار لاشتمال الجملة على ضميرهما ويجوز ان يكون
شرطية والجواب قوله فاولئك ومحل من الرفع على الابتدا ايضا واختلف فى خبرها انه هو الشرط او الجزاء او كلاهما ويكون قوله

كسب

كسب وما عطف عليه فى محل الجزم بالشرط ويؤيد كونها موصولة ذكر قسيمها موصولا وهو قوله والذين امنوا وحمل لفظة من
مرة فافرد الضمير فى قوله كسب وبه وخطيئته وروعى المعنى مرة اخرى فجمع فى قوله فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون قال
الراغب والسيئة الفعل القبيح غير المقصود اليه فى نفسه ولكونها قبيحة قوبلت بالحسنة فى عامة ما جاء فى القران نحو من جاء
بالحسنة فله عشر امثالها ومن جاء بالسيئة الاية وقوله وبلوناهم بالحسنات والسيئات وقوله ولا تستوى الحسنة ولا السيئة
والفرق بينها وبين الخطيئة انّ السيئة قد تقال فيما يقصد اليه فى نفسه والخطيئة اكثر ما تقال فيما لا يكون مقصودا اليه فى نفسه
بل يكون مقصودا الى سيئة نحو من رمى صيدا فاصاب بسهمه انسانا او شرب مسكرا فجنى على رجل جناية فى سكره ثمّ السبب فى ذلك
شيان بسبب محظور فعله كشرب المسكر وسبب غير محظور كرمى الصيد فالخطاب المتجافى عنه هو الاول دون الثانى وهذا
الفرق هو الماخذ لما ذكره المص وقوله فى جانب السيئة انها قد تقال وفى جانب الخطيئة انها تغلب بلفظة قد وتغلب يشعر ان كل
واحد منهما يستعمل فى معنى الاخر فالفرق المذكور لا ينافى اطلاق الخطيئة على السيئة فى قوله تعالى واحاطت به خطيئته فانّ المراد بها
السيئة المتقدمة فانّ المعنى من كسب سيئة مثلها وقوله تعالى من يعمل سوءا يجز به فلما كان من الجائز ان يظن ان كل سيئة صغرت
او كبرت فحالها سواء فى انّ فاعلها مخلد فى النار لاجرم بين الله تعالى انّ التى يستحق فاعلها الخلود هى السيئة المحيطة والمعتزلة
والخوارج قطعوا بوعيد اصحاب الكباير وخلود من لم يتب منهم فى النار استدلالا بظاهر العمومات الواردة فى القران والحديث
منها قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها وقوله تعالى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون فانّ السيئة اسم للعمل السيّئ
والسيئة اسم للذنب وكلمة من فى معرض الشرط تفيد العموم كما بينا فى اصول الفقه فكل من اتى بها مؤمنا كان او كافرا يجب ان يكون
من اهل العقاب المخلد على زعمهم ومما ورد فى الحديث قوله عليه السلام عبد لا يدخل الجنة عبد لا يامن جاره بوايقه قال قتادة اى
ظلمه وغشمه وقال الكسائى فى غوايله وشره وقوله عليه السلام كل مسكر خمر وكل مسكر حرام ومن شرب الخمر فى الدنيا ولم يتب منها لم
يشربها فى الاخرة وهو صريح فى وعيد الفاسق وفى انه من اهل الخلود لانه اذا لم يشربها فى الاخرة لزم لا يدخل الجنة لانّ فيها ما
تشتهيه الانفس وتلذ الاعين وقوله عليه السلام فى حق الصلوة من حافظ عليها كانت له نورا وبرهانا ومن جاء يوم القيمة ولم يحافظ
عليها لم يكن له برهانا ولا نجاة ولا ثوابا ويحشر مع قارون وهامان وفرعون وابى بن خلف وهذا نص فى انّ ترك الصلوة
يحبط العمل ويوجب وعيد الابد وقوله عليه الصلوة والسلام من لقى الله تعالى مدمن خمر لقيه كعابد وثن ولما ثبت انه لا يكفر به
علمنا انّ المراد به احباط العمل وقوله عليه السلام من تعلم علما مما يبتغى به وجه الله لا يتعلمه الا ليصيب به غرضا من الدنيا لم يجد
عرف الجنة يوم القيمة ومن لم يجد عرف الجنة فهو مخلد فى النار وقال عليه السلام من لبس الحرير فى الدنيا لم يلبسه فى الاخرة وجب
ان لا يكون من اهل الجنة لقوله وفيها ما تشتهيه الانفس وقوله عليه السلام لا يدخل الجنة مسكين متكبر ولا شيخ زان ولا منان على الله
بعلمه ومن لم يدخل الجنة من المكلفين فهو من اهل النار بالاجماع واجاب اصحابنا عنها اولا بانا لا نسلم انّ هذه الالفاظ للعموم
فانّ صيغة من فى معرض الشرط يصح ان يدخل عليها لفظ الكل والبعض نحو كل من دخل دارى اكرمته وبعض من دخلها اكرمته ولو كانت
ولو كانت لفظة من الشرطية تفيد العموم لكان ادخال لفظة كل عليها تكريرا وادخال لفظة بعض نقضا سلمنا انها تفيد العموم
افادة قطعية ولكن لا بد من اشتراط ان لا يوجد شئ من المخصصات فانه لا نزاع فى جواز تطرق التخصيص الى العام فلم قلتم انه
لم يوجد شئ من المخصصات غاية ما فى الباب ان يقال بحثنا فلم نجد شيئا من المخصصات لكن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود
فاذا كانت افادة هذه الالفاظ للاستغراق متوقفة على انتفاء المخصصات والحال ان انتفاءها غير معلوم لم يثبت كونها مستعملة
فى هذه المواضع لقصد العموم بل جاز ان يكون المراد بها الكافر خاصة ويؤيد هذا قوله تعالى انّ الذين كفروا سواء عليهم ءانذرتهم
ام لم تنذرهم لا يؤمنون فانه حكم على كل الذين كفروا بانهم لا يؤمنون ثمّ انا شاهدنا انّ قوما منهم قد امنوا فعلمنا انه لا بد من
احد الامرين اما انّ هذه الصيغة ليست موضوعة للعموم او انها وان كانت موضوعة له الا انه قد وجدت قرينة فى زمان الرسول
صلى الله عليه وسلم كانوا يعلمون لاجلها انّ مراد الله تعالى من هذا العموم هو الخصوص وايا ما كان هناك فلم لا يجوز مثله ههنا
سلمنا انه لا بدّ من بيان المخصص لكن ايات العفو مخصصة لها والرجحان معنا لانّ ايات العفو بالنسبة الى ايات الوعيد

خاصة بالنسبة الى العام والخاص مقدم الى العام لامحالة سلمنا انه لم يوجد المخصص ولكن عمومات الوعيد معارضة
بعمومات الوعد ولا بد من الترجيح وهو معنا من وجوه الاول ان الوفا بالوعد ادخل في الكرم من الوفا بالوعيد والثاني انه
قد اشتهر في الاخبار ان رحمة الله تعالى سابقة على غضبه وغالبة عليه فكان ترجيح عمومات الوعد اولى والثالث ان الوعيد
حق الله تعالى والوعد حق العبد وحق العبد اولى بالتحصيل من حق الله تعالى حتى ذهب مقاتل ابن سليمان الى ان اصحاب الكبائر
لا يعاقبون قطعا استدلالا بنحو قوله تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين وقوله انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب
وتولى فان الاية دلت على ان ماهية الخزي والسوء والعذاب مختصة بالكافرين فوجب ان لا يحصل فرد من افراد هذه
الماهيات لاحد سوى الكافرين وقوله يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ان الله يغفر الذنوب جميعا
حكم بانه تعالى يغفر كل الذنوب ولم يعتبر التوبة ولا غيرها وهذا يفيد القطع بغفران كل الذنوب وعمومات كثيرة غير هذه
الايات قيل فحينئذ احتجاج المعتزلة والخوارج بهذه الاية على القطع بوعيد اصحاب الكبائر في خلودهم في النار ان السيئة والخطيئة
وان كانت متناولة لجميع المعاصي الا ان المراد بهما الكبيرة وان ضمير به لثواب الاعمال والطاعات ولمن بتقدير المضاف
وقوله احاطت استعارة تبعية لمعنى احبطت والمعنى واحبطت كبيرته طاعته وذلك لان لفظ الاحاطة موضوع لاحاطة الجسم
بالجسم كاحاطة السور بالبلد والكوز بالماء والمعصية لا تحيط بالعاصي ولا بطاعته حقيقة فلا بد من المصير الى المجاز شبه
احباط الكبيرة لثواب الطاعات باحاطة المحيط للمحاط به من حيث ان المحيط يستر المحاط به وكذا الكبيرة لكونها محبطة للطاعات
كالساترة لها فكانت المشابهة بينهما حاصلة من هذه الجهة فاطلق اسم المشبه به وهو الاحباط فاشتق منها لفظ احاطة وحمل
الخطيئة على الكبيرة لان ما دون الكبيرة لا تحبط الطاعة اتفاقا والمراد بالاحاطة عند اهل السنة شمول الخطيئة جميع جوانبه
من لسانه وقلبه وجوارحه بحيث لا يصدر عن شيء منها سوى الخطيئة وهذا لا يكون الا في الكافر فعلى هذا التوجيه لا تكون الاية
حجة للمعتزلة والخوارج فيما زعموا من تخليد اصحاب الكبائر في النار كما ان قوله بلى لا يكون حجة لهما لما مر من ان ليس معناه بلى
تمسكم ابدا قوله دائمون اي على تقدير ان يكون المراد بالخطيئة الكفر كما اختاره المص وقوله او لابثون لبثا طويلا اي على تقدير
ان يكون المراد بها الكبيرة ويكون معنى احاطة الكبيرة به ان يموت مصرا عليها من غير توبة فانها تحيط به من اول عمره الى اخره
وتقرير ان الخلد والخلود في الاصل الثبات المديد دام او لم يدم والتعيين يستفاد من القرينة قوله اخبار في معنى النهي ذكر لقراءة
لا تعبدون بالنون التي هي علامة الرفع وجوها ثلاثة الاول ما ذهب اليه الفراء من ان موضع لا تعبدون النصب بقوله محذوف
وذلك القول عطف على ما قبله اي وقلنا لهم لا تعبدون ومعناه النهي الا انه جاء على لفظ الخبر لكونه ابلغ من صريح النهي من
حيث ان صورة الخبر توهم ان المنهي كانه وقع منه المسارعة الى الانتهاء عن المنهي عنه فهو اي المناهي يخبر عن انتهائه ونظيره في
القران لا تضار والدة بولدها على قراءة من رفع الفعل وفي الخبر لا تنكح المراة على عمتها ولا على خالتها ويعضد كونه بمعنى النهي
قراءة لا تعبدوا على النهي فان الاصل توافق القراءات في المعنى وعطف قولوا على لا تعبدون فلو لم يكن بمعنى النهي لزم اختلاف
الجملتين خبرا وانشاء لفظا ومعنى وهو غير جائز بل لا بد من اتفاقهما لفظا او معنى فقط وان اختلفتا لفظا كما في هذه الاية
على تقدير ان يكون الخبر بمعنى النهي وان قدر قوله تعالى وبالوالدين احسانا بان يقال وتحسنون الوالدين احسانا ليطابق
لفظ لا تعبدون في كونه على صورة الخبر يكون الجملتان انشائيتين معنى فقط بان يكون كلتاهما خبريتين لفظا وان قدر من اول
الامر صريح الطلب ليوافق معنى لا تعبدون في الانشائية وقيل تقديره واحسنوا بالوالدين يكون عطف على ما قبله من قبيل
عطف قوله وقولوا حيث اتفقتا معنى فقط قوله فيكون على ارادة القول اي على تقدير ان يكون لا تعبدون اخبارا بمعنى النهي لا بد
من تقدير القول ليحصل الارتباط بما قبلها وتقديره واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل قائلين لا تعبدون الا الله او قلنا ذلك
على انه بدل من اخذنا فيكون ما بعد القول المقدر في محل النصب به والوجه الثاني ان يكون على تقدير حرف الجر وحذف ان الناصبة
والتقدير اخذنا ميثاقهم على ان لا تعبدوا او بان لا تعبدوا فحذف حرف الجر لان حذفه مع ان وان شايع مطرد ثم حذفت
ان الناصبة فارتفع الفعل بعدها لما تقرر من ان المضارع يرتفع عند تجرده عن الناصب والجازم كما في قوله الا اي هذا الزاجري
احضر الوغى وان اشهد اللذات هل انت مخلدي فان تقديره ان احضر يدل عليه عطف وان اشهد عليه والوغى الحرب والمعنى

الايها

الا ايها الانسان الذي يلومني على حضور الحرب وشهود اللذات ويمنعني عنهما هل تخلدني اذا كففت نفسي عنهما قوله فيكون بدلا
عن الميثاق او معمولا له بحذف الجار اي اذا قرئ ان لا تعبدوا احتمل ان يكون ان مع الفعل بدلا من الميثاق كانه قيل اخذنا ميثاق
بني اسرائيل توحيدهم بناء على ان الجملة كما هي عبارة عن معنى التوحيد لان معنى ان لا تعبدوا الا الله ان لا توحدوه فيكون ناصبة
ولا النفي الاستقبال لا النهي حتى ينجزم الفعل بعدها ولا ينتصب لان صلة ان المصدرية لا يكون امرا ولا نهيا ولا غيرهما مما فيه
معنى الطلب على الاصح واجازه ابو علي وان يكون معمولا للميثاق بحذف الجار والتقدير اخذنا ميثاقهم على ان لا تعبدوا او بان لا تعبدوا
وفي الحواشي السعدية على تقدير كون ان مع الفعل بدلا من الميثاق يحتمل ان يكون ان ناصبة والفعل منصوبا بها وان يكون
مصدرية والفعل نهيا مجزوما فان الزمخشري كثيرا ما يجعل ان مع الامر والنهي في تاويل المصدر ولم يتعرض المصنف لاحتمال
ان يكون ان في قراءة ان لا تعبدوا مفسرة مع ان صاحب الكشاف جوز ذلك بناء على ان اخذ العهد والميثاق فيه معنى القول وان
الميثاق الماخوذ منهم لا يدرى ما هو فاتى بهذه الجملة مفسرة له فلا محل لها من الاعراب ح ولعل الوجه في عدم تعرضه لذلك الاحتمال
ان قراءة ان لا تعبدوا على تقدير كون ان فيها مفسرة لا تدل على كون لا تعبدون في قراءة العامة بمعنى ان لا تعبدوا بحذف الحرف
الناصب ورفع الفعل لان المفسرة لا تنصب حتى يرتفع الفعل بحذفها والوجه الثالث ما ذكره بقوله وقيل انه جواب قسم دل عليه
المعنى فان قوله تعالى اخذنا ميثاق بني اسرائيل يفيد معنى القسم فكانه قيل وقلنا لهم بالله لا تعبدون وجواب القسم يكون مرفوعا
نحو حلفت لا يخرج زيد واقسمت لا يخرج عمرو قوله حكاية لما خوطبوا به فان بني اسرائيل ذكروا ههنا بهذا الاسم والمذكور بالاسم
الظاهر مذكور بطريق الغيبة ووجه القراءة بالخطاب تقدير القول وحكاية ما خوطبوا به في وقت الخطاب كما تقول قلت لزيد
لا تضرب عمرا او لا تضرب عمرا بالياء والتاء وقال ابو البقاء قراءة الخطاب مبنية على اضمار القول اي قلنا لهم لا تعبدون الا الله وكونه
التفاتا احسن ولعل وجه كونه احسن انه يتضمن نكتة لا توجد في اضمار القول ثم انه تعالى اردف التكليف بتخصيص العبادة
به تعالى بتكليف الاحسان الى الوالدين لان نعمة الله تعالى على العبد اعظم النعم فلا بد من تقديم شكره على شكر غيره ثم بعد نعم الله
تعالى فنعمة الوالدين عليه اعظم النعم لان الوالدين هما الاصل في وجود الولد ومنعمان عليه بالتربية والشفقة من غير امتنان
ولا طلب عوض على احسانهما الى الولد ولا يقطعان احسانهما باساءة الولد والنعم كلها وان كانت فايضة من خزانة لطف الله
ورحمته الا ان الوالدين اعظم الوسايط والاسباب الظاهرة وقد قال عليه السلام لا يشكر الله من لم يشكر الناس واتفق اكثر
العلماء على ان تعظيم الوالدين واجب وان كانا كافرين لقوله تعالى في هذه الاية وبالوالدين احسانا من غير تقييد بكونهما مؤمنين
اولا وقد ثبت في اصول الفقه ان الحكم المرتب على الوصف مشعر بعلية الوصف والامر بالاحسان والتعظيم قد رتب على مجرد كونهما
والدين فهو كاف في وجوب التعظيم ولقوله تعالى فلا تقل لهما اف ولا تنهرهما بالقول الى ان قال وقل رب ارحمهما كما ربياني
صغيرا صرح بان السبب في وجوب هذا التعظيم مجرد كونهما مربيا له في وقت ضعفه وعجزه عن تحصيل مهماته وايضا قوله تعالى
وان جاهداك على ان تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في الدنيا معروفا صريح في الدلالة على ان وجوب الاحسان
اليهما غير مشروط بايمانهما قوله تعالى وذي القربى وما بعده عطف على المجرور بالباء وعلامة الجر فيها الياء لانها من الاسماء
الستة التي رفعها بالواو ونصبها بالالف وجرها بالياء وفي شرح التاويلات ان ذوي القربى يتناول جميع ذوي الارحام
فيكون حجة على الشافعي في وجوب النفقة لذوي الارحام الا الاخص لا يقال ان الاية محمولة على الوالدين لانه تعالى عطف
الاقرباء على الوالدين بقوله وذوي والمعطوف غير المعطوف عليه وهو الاصل وكذلك اسم القريب لا يطلق على الوالدين والمولودين
ولهذا قال ابو حنيفة رح اذا اوصى بان يصرف الثلث الى اقربائه فانه لا يتناول الوالدين والمولودين وان لم يكونوا من اهل
الميراث فدل على ان غير الوالدين ولا يقال ان ذوي القربى مشتق من معنى وهو القرب موجود فيهم بطريق الكمال وفي غيرهم بطريق
النقصان فكان حمل الاسم عليهم اولى وكذلك يجوز عطف الشيء على نفسه على ما عرف لانا نقول ان الاسم وان كان مشتقا
من معنى القرب لكن صار علما في عرف الاستعمال لغير الابوين والاولاد وانما يجوز عطف الشيء على نفسه اذا كان فيه زيادة
غرض لم يحصل بالاول بان كان الاسم الثاني اشهر له فيقع به التعريف كما في قولهم وان رشيد وابن مروان لم يكن وههنا
اسم الابوين اعرف من ذوي القرابة فدل على ان المراد بذوي القربى غير الوالدين قال الامام حق ذي القربى كالتابع لحق الوالدين

لان الانسان انما يتصل باقربائه بواسطة اتصالهم بوالديه فالاتصال بالوالدين مقدم على الاتصال بذي القربى فلهذا
اخر الله تعالى ذكرهم عن ذكر الوالدين واليتيم من الادمي من مات ابوه حتى يبلغ الحلم وفي غيرهم الذي مات امه وجمعه ايتام
كندمي وندامى واليتيم الانفراد ومنه اليتيم لانفراده عن ابويه او عن احدهما ودرة يتيمة اذا لم يكن لها نظير ورعاية حق
اليتيم كالتالية لرعاية حقوق الاقارب لانه لصغره لا ينتفع به وليتيمه وخلوه عمن يقوم بمصالحه يحتاج الى من ينفعه
والانسان قلما يرغب في صحبة مثل هذا ولما كان التكليف بالاحسان اليه وكفاية مهماته شاقا على الانفس لا جرم كانت درجته
عظيمة في الدين قال عليه الصلوة والسلام انا وكافل اليتيم كهاتين في الجنة واشار بالسبابة والوسطى والمفصل من وزن
مبالغة اسم الفاعل كمعطير اي كثير التعطير ومسكين اي بالغ في السكون كان الفقر اسكنه وهو اشد فقرا من الفقير عند اكثر
اهل اللغة وهو قول ابو حنيفة اخرت درجتهم عن درجة اليتامى لان المسكين قد تكون بحيث ينتفع به في الاستخدام فكان
الميل الى مخالطته اكثر من اليتامى ولان المسكين يمكنه الاشتغال بتعهد نفسه ومصالح معيشته واليتيم ليس كذلك فلا جرم
قدم الله تعالى ذكر اليتيم على المسكين والاحسان الى ذي القربى واليتامى لابد وان يكون مغايرا للزكوة لان العطف يقتضي
التغاير قوله اي قولا حسنا يعني ان حسنا بضم الحاء وسكون السين مصدر وقع صفة لمحذوف والتقدير وقولوا للناس
قولا حسنا وصف القول بالمصدر مبالغة كانه جعل القول الحسن نفس الحسن او سماه حسنا بمعنى ذا حسن ولم يلتفت اليه
لانه تقدير في تقدير وان قرئ حسنا بفتحتين على معنى قولا حسنا كان توصيف القول به ظاهرا لانه صفة مشبهة قوله
على المصدر بقوله وحسنى اي وقرئ حسنى بغير تنوين على انه مصدر كالبشرى والرجعى والعقبى لا على انه اسم تفضيل تانيث
الاحسن لان فعلى الذي هو تانيث الافعل لا يستعمل الا بالالف واللام كما في قوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى وفي
الحواشي السعدية قوله وحسنى على المصدر رد على الزجاج حيث منع هذه القراءة وهما منه ان حسنى تانيث الاحسن فلا يستعمل
بدون اللام اي اذا لم يكن مضافا ولم يستعمل عين لا بد ان يكون معرفا باللام قوله والمراد به اي بالقول الحسن ما فيه تخلق اي اتصاف
بمكارم الاخلاق ومحاسن العادات وما فيه ارشاد للمخاطب الى احسن الحالات واجل السعادات فان المروة وسلامة الجبلة
يقتضيان ان يكون المعاملة مع كافة الناس باللينة واللطف والتغليظ والتعنيف بالمخاطب اللئيم المعاند ليرتدع عن فعله
القبيح مندرج في القول الحسن اذا لم يكن لارشاده طريق سواه نقل الامام عن اهل التحقيق ان كلام الناس اما ان يكون
في الامور الدينية او في الامور الدنيوية فان كان في الامور الدينية فاما ان يكون في الدعوة الى الايمان فهو مع الكفار او في
المدعوة الى الطاعة وهو مع الفساق اما الدعوة الى الايمان فلا بد وان يكون بالقول الحسن كما قال تعالى لموسى عليه السلام
فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى امره تعالى بالرفق مع فرعون مع جلالة قدر موسى ونهاية كفر فرعون وتمرده وعتوه
على الله تعالى وقال لمحمد عليه السلام ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك واما دعوة الفساق فالقول الحسن فيه
معتبر قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وقال تعالى ادفع بالتي هي احسن السيئة فاذا الذي بينك وبينه
عداوة كانه ولي حميم واما في الامور الدنيوية فمن المعلوم بالضرورة انه اذا امكن التوصل الى الغرض بالتلطيف من القول
لم يحسن سواه فثبت ان جميع اداب الدين والدنيا داخل تحت قوله تعالى وقولوا للناس حسنا قوله يريد بهما ما فرض عليهم
في ملتهم فانه قد تقرر ان هذه العبادات التي بعضها من اصول الاسلام وبعض من الفروع والثمرات لا يجوز خلو شرع منها
وان اختلف هيأتها واعدادها ومواقيتها فان كلياتها ماخوذة على الناس بقضية عقولهم والسنة انبيائهم وجزئياتها
وكيفياتها ماخوذة عليهم بالسنة انبيائهم اذ لا طريق للعقل الى معرفة جزئيات العبادات وما اعتبر فيها من الهيأت و
الخصوصيات وليس المعنى اقيموا صلوة المسلمين واتوا زكوتهم اذ ليس المقصود من هذه الاية تكليفهم بشرائع ملة الاسلام
بل المقصود التعنيف والتقريع عليهم ببيان انا كلفناهم بهذه التكاليف الثمانية في التورية وامرناهم بها واكدنا الامر
فقبلوها واقروا بلزومها ووجوبها بعدما ابوا قبولها حذرا عن مشقتها الى ان رفع فوقهم الطور فراوا انه انقلع من مكانه
فصار كالظلة المعلقة عليهم فعلموا ان قبولها كان حتما مقضيا عليهم واقبلوا عليها ثم اعرضوا عن العهد ورفضوه
وهذا المعنى انما يحصل بان يراد بالصلوة والزكوة ما فرض عليهم في ملتهم قوله على طريق الالتفات اي من الغيبة الى الخطاب

لان ذكر بني اسرائيل انما وقع بطريق الغيبة وما وقع من الخطابات في قوله لا تعبدون واقيموا الصلوة واتوا الزكوة مبني على تقديره
القول وحكاية ما خوطبوا به في وقت الخطاب ولا معنى في تقدير القول ههنا وهو ظاهر فلا وجه للخطاب سوى الالتفات و
فائدة المبالغة في التعنيف والتقريع لان تقريع الحاضر اتم واقوى من تقريع الغائب قوله ولعل الخطاب مع الموجودين الى اخره اشارة
الى وجه اخر لسلوك طريق الخطاب بغير الالتفات وهو تغليب المخاطبين على الغائبين قال الامام اختلفوا في المراد بقوله ثم
توليتم على ثلاثة اوجه احدها ان المراد به من تقدم بني اسرائيل لان الكلام الاول في المتقدمين منهم من حيث انه تعالى بين بقوله
واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل لا تعبدون الا الله الى قوله واتوا الزكوة انه انعم عليهم بان كلفهم بما يوصلهم الى اعظم النعم وهو
الجنة ورضوان الله تعالى عنهم ابدا فالمناسب ان يكون اخر الكلام ايضا فيهم الا بدليل يوجب انصراف الكلام عنهم والوجه
الثاني انه خطاب لمن كان في عصر النبي صلى الله عليه وسلم من اليهود يعني اعرضتم عن الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ورعاية العهد
والميثاق بعد ظهور المعجزات والبراهين الباهرة كاعراض اسلافكم ودليل هذا القول ان قوله توليتم خطاب مشافهة وهو
بالحاضرين اليق والكلام المتقدم بيان لمعاملتهم مع الغائبين وهو بالاسلاف الماضين اولى فكانه تعالى بين تلك
العهود والمواثيق كما لزمهم التمسك بها فكذلك يلزمكم رعايتها لانكم تعلمون ما في التورية من حال محمد النبي صلى الله عليه و
سلم وصحة نبوته فيلزمكم من الحجة مثل ما لزمهم وانتم مع ذلك قد توليتم واعرضتم عن ذلك والوجه الثالث ان يكون المراد بقوله
ثم توليتم من تقدم منهم وبقوله وانتم معرضون من تاخر لانه تعالى بين قبح افعال المتقدمين بانه انعم عليهم بتلك النعمة
ثم انتم تولوا بعد اخذ الميثاق عنها ثم قبح حال المعاصرين بقوله وانتم معرضون اي انكم بمنزلة اسلافكم الذين تولوا بعد
اخذ الميثاق فانكم بعد اطلاعكم على دلائل صدق محمد صلى الله عليه وسلم فيما ادعاه اعرضتم عنه وكفرتم به فكنتم في هذه
الاعراض بمثابة اولئك المتقدمين في ذلك التولي ونقض الميثاق وليس اخذ الميثاق كله معتبرا بان يلتزمه الماخوذ عليه ويقبله
ويرضى به بل قد يكون بتوجيه الحجة الزامه وقبوله وان لم يقبله عنادا وطغيانا فعلى هذا الاختلاف لا يتصور الالتفات
الا في الوجه الاول والثالث دون الثاني قوله وانتم قوم عادتكم الاعراض عن الوفاء والطاعة من معنى الاعتياد مستفاد من اسمية
الجملة فانها صدرت بانتم لانه اكد وجعل خبر المبتدا اسما لانه ادل على الثبوت والاستمرار فكانه قيل فان توليتم واعرضتم عن
الوفاء بما اخذته عليكم من العهد والميثاق فلا عجب لانكم قوم عادتكم التولي والاعراض فيكون قوله تعالى وانتم معرضون تذييلا
لقوله ثم توليتم والتذييل ان يقطع الكلام بما يشتمل على معناه توكيدا له ولا محل له من الاعراب كالجملة المعترضة فانها لا محل لها
من الاعراب والمقصود منها توكيد الكلام والفرق بينهما ان التذييل انما يكون بعد تمام الكلام والاعتراض يوتى في اثناء الكلام
او بين كلامين متصلين معنى بجملة او اكثر تاكيدا للكلام قيل لا يجوز ان يكون قوله وانتم معرضون حالا لان التولي والاعراض
شيء واحد فيلزم تقييد الشيء بنفسه بمنزلة ان يقال ثم اعرضتم معرضين ورد بانه يجوز ان يكون حالا مؤكدة كما في قوله
ثم توليتم مدبرين لان التولي والادبار مترادفان كالتولي والاعراض وقد اشار المص ههنا الى ان التولي بمعنى الاعراض
حيث قال في تفسير قوله تعالى ثم توليتم اي اعرضتم عن الميثاق ورفضتموه قال الراغب قوله تعالى وانتم معرضون قيل فيه ثلاثة
اقوال الاول انه حال مؤكدة لان تقديره ثم توليتم معرضين وعلى ذلك قول من قال ان توليتم خطاب لفريق واحد والثاني
ان التولي قد يكون لحاجة تدعو الى الانصراف مع ثبوت عزم القلب على الاقبال والاعراض وهو الانصراف عن الشيء بالقلب والثالث
ان التولي والاعراض عن الوفاء بالميثاق وعن الطاعة مثلها ماخوذ من سلوك الطريق واذا اعتبرنا حال سالك المنهج في ترك
سلوكه فله حالتان احديهما ان يرجع عوده الى بدئه وذلك هو التولي والثاني ان يترك المنهج وياخذ في عرض الطريق
متخبطا وهو الاعراض والمتولي اقرب امرا من المعرض والمعرض اسوا حالا منه لان المتولي متى ما ندم على رجوعه سهل عليه
العود الى سلوك المنهج والمعرض من حيث انه ترك المنهج واخذ في عرض المفازة يحتاج الى طلب منهجه فيصير عليه العود اليه
فمتى جعل الخطاب لفريق واحد فذلك غاية الذم لهم من حيث انهم جمعوا بين العود عن السلوك والاعراض عن المسلك بالكلية
ومتى جعل توليتم للسلف وانتم معرضون للخلف فمدلول الكلام انكم ايها الخلف اشد شرا من اسلافكم فقد كان منهم التولي
ومنكم الاعراض هذا كلامه وعلى القول الثاني والثالث يكون قوله وانتم معرضون اما حالا مبنية وتذييلا قوله على نحو ما سبق

يعنى لا تسفكون ولا تخرجون اخبار في معنى النهى وانه ابلغ من صريح النهى لما مر ويكون التقدير ان لا تسفكوا ولا تخرجوا فلما
حذف ان الناصبة رفع الفعل او انه مرفوع على انه جواب القسم كما قيل في لا تعبدون قوله والمراد به ان لا يتعرض بعضهم بعضا
بالقتل والاجلاء عن الوطن فان سفك الدم اى صبه عبارة عن القتل والجلاء الخروج من البلد يقال جلوا عن اوطانهم واجليتهم
انا وهو جواب عما يقال انما ينهى عن الشئ اذا صح ان يفعل الانسان ذلك الشئ باختياره على تقدير ان لا ينهى عنه والانسان
مجبول الى ان لا يقتل نفسه فلا فايدة في النهى عنه واخذ الميثاق عليه واجاب عنه بوجوه الاول ان المراد بقوله تعالى لا تسفكون
دماءكم ولا تخرجون انفسكم من دياركم لا يسفك بعضكم دم بعض بغير حق ولا يخرج بعضكم بعضا من داره وبقلبه عليها
الا انه عبر عن البعض الذى هو غير الرجل بنفس الرجل مجازا مرسلا من باب اطلاق احد المتلابسين على الاخر فان البعض الذى
هو غير الرجل ملابس ومتصل بالرجل اما نسبا او دينا او نحوهما فكان غيره بمنزلة نفسه بهذه الملابسة فجعل نفسه ثم نسب
الى نفسه بهذا المعنى ما كان ينسب الى ذلك الغير فهو من باب المجاز بادنى ملابسة والثانى ان قتل الرجل غيره سبب لان يقتل
نفسه قصاصا فاذا قتل غيره صار كانه قتل نفسه فعبر باسم المسبب عن السبب الذى هو قتل غيره والثالث ان المراد النهى
عن ارتكاب ما يكون سببا لقتلهم واخراجهم سواء كان ذلك السبب قتل الغير بغير حق او غير ذلك كالزنا وقطع الطريق و
نحوهما فذكر المسبب واريد السبب والرابع ان المراد من سفك الدماء الموت الحقيقى الذى هو موت القلوب بزوال حياتها الابدية
بالمعارف الالهية ومشاهدة انوار جلال الله تعالى وجماله وانوار جبروته وكبريائه وعجايب صنعه ودقايق لطفه وفضله فان
زوال هذه الفضايل عن القلب يرده الى اسفل السافلين ويجعل الشخص انزل واضل من البهايم والمراد من اخراج انفسهم
من ديارهم جعلها محرومة ممنوعة عن دخول الجنة التى هى الدار الحقيقية للانسان والمراد من النهى عن اماتة انفسهم بهذا
النوع من الموت ومن منع انفسهم عن دخول الجنة النهى عن مباشرة اسباب ذلك الموت والحرمان فكانه قيل لا تعملوا عملا يكون
سببا لفسك دماءكم اى لموت قلوبكم وزوال الحيوة الابدية عنها ولحرمانكم عن دخول دياركم الحقيقية التى هى الجنة حتى تكونوا
بذلك بمنزلة من سفك دمه واخرج نفسه من دياره قوله ثم اقررتم بالميثاق اى باعطائهم اياه وقوله واعترفتم بلزومه
عطف تفسير له لان الاقرار بالشئ فى معنى الاعتراف بلزومه على المقر وثبوته فى ذمته وقوله وانتم تشهدون تاكيد يريد انه
تذييل للجملة الاولى لان الاقرار عن النفس بمنزلة الشهادة عليها من حيث انه يشبه شهادة من يشهد على غيره فى ان كل
واحد منهما حجة ملزومة قال ابو البقاء قوله تعالى ثم اقررتم فيه وجهان احدهما ان ثم على بابها فى افادة العطف والتراخى
والمعطوف عليه محذوف تقديره فقبلتم ثم اقررتم والثانى ان يكون ثم جاءت لترتيب الاخبار لا لترتيب المخبر عنه كقوله
تعالى ثم الله شهيد قال الامام فان قيل لم قال اقررتم وانتم تشهدون والمعنى واحد قلنا فيه ثلاثة اقوال الاول اقررتم
يعنى اقر اسلافكم وانتم تشهدون الان على اقرارهم والثانى اقررتم فى وقت الميثاق الذى مضى وانتم بعد ذلك تشهدون
بقلوبكم والثالث انه للتاكيد قال الراغب قوله ثم اقررتم وانتم تشهدون يصح ان يكونا جميعا خطابين للسلف وان يكونا
للخلف وان يكون الاول والاخر للخلف فان قيل ما الفرق بين الاقرار والشهادة قيل الشهادة اقرار مع العلم وثبات مع اليقين
والاقرار قد ينفك عن ذلك ولهذا كذب الله الكفار فى قولهم نشهد انك لرسول الله واذا قالوا نقر انك لرسول الله لم يكذبوا قوله
وقيل وانتم ايها الموجودون الى اخره ذكر صاحب الكشاف هذين القولين على الترتيب الذى ذكره المص وقال التفتازانى القول
القول الثانى يشعر بان الافعال المذكورة كلها فى الوجه المختار وانما كانت من اسلافهم لكن اسندت اليهم لكونهم على طريقة اسلافهم
متصلين بهم اصلا ودينا هذا كلامه وهو مبنى على ان يكون كل واحد من الخطابين للاخلاف الحاضرين بناء على انه المتبادر
والظاهر ان يتوجه خطاب المشافهة الى الحاضر ولو جعل كل واحد من الخطابين للاسلاف على سبيل الالتفات لكن اسناد
تلك الافعال اليهم حقيقة وعلى القول الثانى يكون الاقرار فعل الاسلاف والشهادة فعل الاخلاف لكن اسند كل واحد من
الفعلين الى الاخلاف الحاضرين بشهادة الخطاب فيكون اسناد الفعل الاول اليهم مجازا نظرا الى الاتحاد والاتصال والخطاب
فى قوله تعالى ثم انتم هؤلاء تقتلون انفسكم الى اخره للاخلاف الحاضرين واسناد ما اسند اليهم من الافعال حقيقة وصح
استبعاد القتل والاجلاء منهم وان كان الميثاق والاقرار والشهادة انما وقع من اسلافهم لما ذكرنا من الاتصال والاتحاد

والافلا وجه

والافلا وجه لاستبعاد القتل والاجلاء ممن لم يصدر عنه شئ من الميثاق والاقرار والشهادة قوله وانتم مبتدا وهؤلاء خبره
فوجب ان يكون مدلول الكلام حمل ذات على ذات فان انتم لا شك انه عبارة عن ذات المخاطبين وكذا هؤلاء لكونه موضوعا
لجماعة المذكرين والمؤنثات الذين يشار اليهم اشارة حسية اى بالجوارح والاعضاء عقلاء كانوا او غير عقلاء قال الشاعر
ذم المنازل بعد منزلة اللوى ۞ والعيش بعد اولئك الايام ولا شك ان الجماعة المشار اليهم اشارة حسية ذوات مستقلة بالمفهومية
لا امور نسبية ثم ان ذاتى الموضوع والمحمول لا يجوز اتحادهما والا لزم حمل الشئ على نفسه بمنزلة ان يقال انتم بل يجب ان يكونا
متغايرين اما بحسب الذات او بحسب الوصف والاعتبار والاول محال لضرورة امتناع ان يحمل احد المتغايرين ذاتا على الاخر تحقيق
التغاير بحسب الوصف وان يكون المعنى ايها الحاضرون انتم بعد اخذ الميثاق عليكم واقراركم به وشهادتكم عليه قوم اخرون
بمعنى ان صفتكم الان غير الصفة التى كنتم عليها فانكم قد كنتم اعطيتم الميثاق بان لا تسفكوا دماءكم والان تنقضون ذلك العهد
حيث تخرجون فريقا منكم تقتلون انفسكم وايضا كنتم اعطيتم الميثاق بان لا تخرجوا انفسكم من دياركم والان تنقضون حيث
تخرجون فريقا منكم من دياركم فكانه قيل ثم انتم ايها الذين اخذ عليهم الميثاق واقروا به وشهدوا عليه هؤلاء الناقضون
عهدهم والمغيرون اوصافهم واحوالهم فنزل تغاير الصفة منزلة تغاير الذات فان من خرج ملابسا بوصف فارجع بوصف
اخر يقال له رجعت بغير الوجه الذى خرجت به يكنون بتغيير الوجه عن تغير الذات كانه قيل ذهب بك وجيء بغيرك وكذا
قول المصرانت ذاك الرجل الذى فعل كذا كانه قيل انه ليست بالرجل الموصوف بحسن الفعال بل انت ذاك الرجل الذى فعل كذا
وهذا معنى قول النحرير التفتازانى ودلالة قوله ثم انتم هؤلاء على اعتبار التغاير انما جاءت من قبل البيان بقوله تقتلون انفسكم
اشارة الى نقض لا تسفكون دماءكم وبقوله وتخرجون فريقا منكم اشارة الى نقض لا تخرجون انفسكم من دياركم قوله وعدهم
باعتبار ما اسند اليهم حضورا وباعتبار ما سيحكى عنهم غيبا جواب عما يقال من ان قوله انتم للحاضر وهؤلاء للغايب فكيف
يصلح ان يحكم على الجماعة الحاضرين بانكم هؤلاء الغيب يعنى ان المراد بانتم وهؤلاء جماعة واحدة توهم لزوم حمل الشئ على نفسه
فيه قد اضمحل باعتبار تغاير الصفة فما المخلص من لزوم كون جماعة واحدة حضورا وغيبا ومبنى الجواب اعتبار التغاير الاعتبارى
فيها ايضا فانهم كالحضر باعتبار ما اسند اليهم واخبر عنهم وهو اسم الاشارة فان وضعه للمشار اليه حسا ولا يشار بالاشارة
الحسية فى الاغلب الا الى الحاضر وكالغيب باعتبار ما سيحكى عنهم مما يدل على نقض العهد والتعاون بالاثم والعدوان
فان قبايح الرجل ورذايله يبعده عن ساحة الحضور وتسقطه عن منزلة ان يتوجه اليه ويخاطب فالاعتبار الاول خوطبوا
وعبر عنهم بانتم وبالاعتبار الثانى جعلوا غيبا وعبر عنهم بهؤلاء ويحتمل ان يكون المراد بما اسند اليهم اعطاؤهم العهد
على رعاية ما كلفوا به واقرارهم بذلك وشهادتهم به فان قبول التكليف والتزام تحمله طاعة وفضيلة يستحق المرء ان يقرب
ويخاطب ولذلك خاطبهم الله بقوله واذ اخذنا ميثاقكم الى قوله ثم انتم هؤلاء قوله اما حال فى التيا بقوله تقتلون انفسكم
حال والعامل فيها اسم الاشارة لما فيه من معنى الفعل وهو حال عنه ليتحد ذو الحال وعاملها وقد قالت العرب ها انت
ذا قايما وها انا ذا قايما وها هو ذا قايما فاخبروا باسم الاشارة عن الضمير فى اللفظ والمعنى على الاخبار بالحال فكانه قال
انت الحاضر وانا الحاضر وهو الحاضر فى هذه الحال ويدل على ان الجملة من قوله تقتلون حال وقوع الحال الصريحة موقعها كما
تقدم فى انا ذا قايما ونحوه وقال ابو محمد المكى وتقتلون حال من هؤلاء لا يستغنى عنها كما ان نعت المبهم لا يستغنى عنه فكذلك
حاله قوله او بيان لهذه الجملة اى ويحتمل ان يكون جملة مستانفة مبينة للجملة قبلها يعنى انتم هؤلاء الاشخاص الحمقى وبيان حماقتكم
وقلة عقلكم انتم تقتلون انفسكم اى اهل ملتكم قوله وقيل بمعنى الذين هذا على مذهب الكوفيين فانهم يجوزون استعمال
اسم الاشارة موصولا بمعنى الذين وقالوا معنى قوله تعالى وما تلك بيمينك يا موسى ما التى بيمينك قوله وقرا عاصم الى اخره
اى وقرا الكوفيون تظاهرون بتخفيف الظاء اصله تتظاهرون فحذفت تاء التفاعل وقرا الاربعة الباقية تظاهرون
بتثقيل الظاء اى بابدال تاء التفاعل ظاء وادغامها فى الظاء وعلة القراءتين الهرب عن الثقل الحاصل من اجتماع التائين
وقرئ تتظاهرون على الاصل من غير حذف ولا ادغام وتظهرون بتشديد الظاء والهاء اصله تتظهرون ابدلت تاء التفعل
ظاء وادغمت فى الظاء فهذه اربع قراءات وجاز كون الجملة حالا من الفاعل ومن المفعول ومنهما معا اشتمالها على ضميرين

احدهما عبارة عن فاعل تخرجون والاخر عن مفعوله فحسن كونها حالا من كل واحد منهما ومنهما جميعا لاجل الضميرين قال الامام دلت الاية على نفس الظلم كما هو محرم فكذا اعانة الظالم على ظلمه محرم فان قيل اليس الله تعالى لما قدر الظالم على الظلم وازال العوايق والموانع وسلط عليه الشهوة الداعية الى الظلم كان قد اعانه على الظلم فلو كانت اعانة الظالم على ظلمه قبيحة لوجب ان لا يوجد ذلك من الله تعالى الجواب انه تعالى وان امكن الظالم من ذلك فقد زجره عن الظلم بالتهديد والزجر بخلاف المعين فى للظالم على ظلمه فانه يرغبه فيه ويدعوه اليه فظهر الفرق والاثم المعصية والعدوان التجاوز عن الحد فى الظلم قال الراغب الاثم اسم لكل فعل يبطئ عن الخير والثواب قال تعالى قل فيهما اثم كبير اى فى تعاطيهما ابطاء عن الخيرات فانهما شاغلان عنها فصار الاثم فى المتعارف نقيض البر وقوله عليه الصلوة والسلام البر ما اطمان اليه النفس والاثم ما حاك فى صدرك فهذا حكمهما لا تفسيرهما والذنب ما يقتضى عاقبة مذمومة اعتبارا بالاذناب بالامور وان فى قوله تعالى وان ياتوكم اسارى شرطية وياتوكم مجزوم بها بحذف النون وضمير المخاطبين مفعوله واسارى حال من الفاعل فى ياتوكم وتفادوهم جواب الشرط فلذلك حذفت نون الرفع اى وان اتوكم ماسورين يطلبون الفداء فديتموهم والاسر شد بعضه ببعض المشدود لى بعض وما يشد به اسارى والفداء العوض الذى يعطى لاجل تخليص المحبوس يقال فدى الاسير اذا اطلقه واخذ منه شيئا ومعنى فديته بالشئ اذا خلصته وجعلته عوضا عنه وصيانة له وقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم معناه خلصناه به من الذبح واعلم ان اهل المدينة النازلين بها كانوا فريقين اليهود والمشركون وكل واحدة منهما كانوا قبيلتين اما اليهود فبنوا قريظة والنضير واما المشركون فالاوس فالخزرج وكان بين الاوس والخزرج عداوة قديمة يحاربون بسببها ثارات ولا يخلون عن المقاتلة وتخريب الديار واهلاك المواشى واسر بعضهم واجلاء الغالب المغلوب عن اوطانهم فاستحلف الاوس بنى قريظة والخزرج بنى النضير على ان ينصر ويعاون كل واحد منهما حليفه من المشركين فلزم من ذلك ان يقع القتال بين اليهود ولم يكن بين اليهود مخاصمة وقتال وانما كانوا يقاتلون مجتمعين مع حلفائهم اذا حاولوا مقاتلة اعدائهم فيقاتل كل فريق مع خلفائه لينصر كل فريق حليفه واذا اسر احد من الفريقين اى من قريظة والنضير جمعوا له اى جمع مجموع الفريقين حتى يفدوه من المشركين اى حتى يشتروه ويخلصوه منهم كذا فى حواشى الكشاف وقال محمد بن اسحق حرم الله عليهم فى التورية سفك دمائهم وافرض عليهم فيها فداء اسراهم وكانوا فريقين احدهما بنوا قينقاع وهم خلفاء الخزرج والاخر النضير وقريظة وهم خلفاء الاوس فكانوا اذا كانت بين الاوس والخزرج حرب خرجت بنوا قينقاع مع الخزرج وخرجت بنوا النضير وقريظة مع الاوس يظاهر كل فريق حلفاءه على اخوانه حتى يتسافكوا الدماء وبايديهم التورية يعرفون فيها ما عليهم وما لهم والاوس والخزرج اهل شرك يعبدون الاوثان لا يعرفون القيمة والجنة والنار والحلال والحرام فاذا وضعت الحرب اوزارها افتدوا اسراهم تصديقا لما فى التورية افتدى بنو قينقاع ما كان من اسراهم فى ايدى الاوس منهم وافتدى بنو النضير وقريظة ما كان فى ايدى الخزرج منهم ويبطلون الدماء فكانت العرب تعيرهم بذلك ويقولون كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم فقالوا انا امرنا ان تفديهم وحرم علينا قتالهم قالوا فلم تقاتلونهم فقالوا انا نستحى ان يستذل حلفاؤنا كذا فى التيسير قوله وقيل معناه الى اخره قال الراغب وقال بعضهم ان الله نبه بهذه الاية مع المعنى الظاهر على لطيفة وهى ان قوله تقتلون انفسكم تنبيها على انكم تسعون فى اكتساب ما تستحقون به عقاب الله تعالى الذى يجرى مجرى قتل النفس ونبه بقوله وتخرجون فريقا منكم من ديارهم الى انكم تضيعون بعض قواكم ولا تراعونها حق المراعاة فان من هذب قوته العاملة ثم سعى بضيع قوته العاملة بالتقصير فقد ضيع نفسه فكانه اخرجها من محلها الذى جعله الله لها وكذا الحال اذا ضبط قوته الشهوية ولم يضبط قوته الغضبية ونبه بقوله وان ياتوكم اسارى تفادوهم على انكم تصدون على غيركم الذى استولى عليه الشيطان بتسويله وتزيين ما فعله من سوء عمله بانواع النصح والارشاد الى طريق الخلاص مع تضييعكم انفسكم كقوله تعالى اتامرون الناس بالبر وتنسون انفسكم وعلى ذلك قول من قال كفى بالمرء تهذيبا ان يعظ غيره وينسى نفسه قوله واسارى جمع اى جمع اسرى الذى هو جمع اسير وهو فعيل فى معنى مفعول اى ماسور ومشدود بالاسار وهو القد الذى يربط به فسمى الاسير اسيرا للشد وثاقه به ثم اتسع فيه حتى سمى كل ماخوذ بالقهر اسيرا وان لم يربط بالاسار والفعيل بمعنى المفعول يجمع على فعلى نحو لذيغ ولذغى وقتيل وقتلى وجريح وجرحى ومريض ومرضى فالاسرى هو القياس فى جمع اسير ومن قال ان

اسارى جمع اسير ايضا شبه الاسير بالكسلان من حيث ان كل واحد منهما عديم النشاط وعديم التصرف وان كان ذلك فى الكسلان طبيعيا وفى الاسير بسبب العارض فلما شبه به جمع جمعه فقيل اسير واسارى كما قيل كسلان وكسالى وسكران وسكارى وقرئ تفدوهم اى تعطوا فداهم وهو بالمد اسم لما يفدى به ويشترونهم به للتخليص والمفاداة مفاعلة منه فان الاسير يعطى المال والاسر يعطى الاطلاق وتفدوهم ليس فيه دلالة على مشاركة الاثنين فى اصل الفعل وانما يدل على ان احد الفريقين يفدى ويخلص صاحبه من الاخر بمال او غيره فالفعل على الحقيقة من واحد وفى الوسيط والقراتان معناهما واحد لانك تقول فديته بالشئ وفاديته وافديته به اى خلصته به قوله متعلق بقوله وتخرجون فريقا منكم من ديارهم اى من قبيل تعلق المعمول على العامل فان فى هذه الجملة فى موضع النصب على انها حال من فاعل تخرجون او مفعوله واراد بكون ما بينهما معترضة مجرد توسطها بينهما لا الاعتراض الاصطلاحى لان المعترضة بحسب الاصطلاح لا بد ان تكون مؤكدة للكلام الذى وقعت هى فى اثنائه ولا خفاء فى ان قوله وان ياتوكم اسارى تفادوهم لا يناسب الكلام الذى وقع فى اثنائه فضلا عن ان يؤكده والاظهر ما قال الامام الواحدى والامام محيى السنة رحمهما الله ونظم الاية على التقديم والتاخير لان التقدير وتخرجون فريقا منكم من ديارهم وهو محرم عليكم اخراجهم وان ياتوكم اسارى تفادوهم قوله والضمير للشان فيكون فى محل الرفع بالابتداء واخراجهم مبتدا ثان ومحرم عليكم خبر المبتدا الثانى قدم عليه وفى محرم ضمير المفعول الذى لم يسم فاعله يعود على الاخراج والجملة من هذا المبتدا والخبر فى محل الرفع خبر الضمير الشان ولا يحتاج فى مثلها الى العايد على المبتدا لان الخبر نفس المبتدا وهذه الجملة مفسرة لهذا الضمير وهو احد المواضع التى يفسر فيها المضمر بما بعده ولا يفسر الا بجملة مصرح بجزئيها ويجوز تذكيره وتانيثه مطلقا خلافا لمن فصل وقال انه يذكر باعتبار الامر والشان ويؤنث باعتبار القصة فيقال هى زيد قائم وقيل هو ضمير الشان ومحرم خبره واخراجهم مرفوع على انه مفعول ما لم يسم فاعله وهذا القول لا يجوز عند البصريين لما عرفت ان ضمير الشان لا يفسر الا بجملة والاسم المشتق الواقع لما بعده من قبيل المفردات لا الجمل فلا يفسر به ضمير الشان ومن قال به انما عدل عن القول الاول لعدم تجويزه تقدم الخبر بضمير المبتدا عليه فلا يقال قائم زيد على ان يكون قائم خبرا مقدما وضمير الشان كانه راجع فى الحقيقة الى المسئول عنه بسؤال مقدر فاذا قيل هو الامير مقبل مثلا فكانه سمع اصوات الناس واصوات الخيول فاشتبهم الامر فسئل ما الشان والقصة فقلت هو الامير مقبل اى الشان هذا والقصد بهذا الابهام ثم التفسير تعظيم الامر وتفخيم الشان فى هذا الابدان يكون مضمون الجملة المفسرة شيئا عظيما يعنى بشانه فلا يقال هو الذباب يطير والضمير المبهم لا يعلم ما يعنى به الا بما يتلوه من المفسر كما تقول هى العرب تقول ما تشاء وفى التنزيل ان هى الا حيوتنا الدنيا وفى شرح الرضى والحق انه نكرة فان كان الضمير فى الاية مبهما مفسرا بقوله اخراجهم بدلا من الضمير قبله ليفسره وان كان هو ضمير الاخراج المدلول عليه بقوله وتخرجون فريقا منكم يكون ايضا مبتدا ومحرم عليكم خبره ويكون اخراجهم بدلا من الضمير المستتر فى محرم وقيل يكون بدلا من الضمير المستتر فى محرم وقيل يكون بدلا من هو واورد عليه بان يقال انك اذا جعلت هو ضمير الاخراج المدلول عليه بقوله وتخرجون كان الضمير مفسرا به كما فى قوله اعدلوا هو اقرب للتقوى فاذا ابدلت منه اخراجهم الملفوظ به كان مفسرا به ايضا فيلزم تفسيره بشيئين الا ان يقال هذان الشيئان فى الحقيقة شئ واحد فيجوز لذلك قوله او بيان اى على تقدير رجوعه الى المصدر المدلول عليه بالفعل السابق وهو تخرجون يحتاج الى ما يبين ان المراد ذلك لانه قد سبق افعال اربعة وهو تقتلون وتخرجون وتظاهرون وتفادوهم فاحتمل ان يكون ضمير هو راجعا الى مصدر كل واحد منها على البدل علم يتبين المراد فلما قيل اخراجهم تبين رجوعه الى مصدر تخرجون وفى الوسيط قوله هو ضمير الاخراج المدلول عليه بقوله وتخرجون فريقا ثم بين لتراخى الكلام ان ذلك الذى حرم عليهم الاخراج فقال وهو محرم عليكم ولو اقتصر على هذا القول اشتبه ان يرجع ذلك الى فداء الاسرى فاظهر المكنى عنه واعاده فقال اخراجهم هذا كلامه وخص الاخراج بذكر تحريمه مع القتل والظاهر بالاثم ايضا حرامان لان الاخراج من الديار اصعب طرق العدوان لا ينقطع المها الا بالموت والقتل وان كان اعظم منه الا ان الاذى والالم ينقطع به بخلاف الاذى بالجلاء قوله يعنى الفداء والايمان مجاز عن العمل به لان الايمان بالشئ يستلزم العمل به فذكر الملزوم واريد اللازم فينبغى ان يكون الكفر ايضا مجازا عن ترك العمل ببعض ما كلفوا به الا ان قول المصنف يعنى حرمة المقاتلة يدل على ان الايمان والكفر على اصل معناهما

فى كان الظاهران يقول يعنى وجوب الفداء وهوايضا يدل على انهم كافرون منكرون بحرمة المقاتلة والاجلاء مع انهم قد
نهوا عنهما بصريح التورية فلذلك كفروا بمقاتلتهم واجلاء فريق منهم والحال ان مجرد الملابسة مبهما ارتكاب المنهى عنه وهو فسق
ومعصية والمؤمن لايكفر بارتكاب المعصية وانما يكفر باستحلالها والانكار بحرمتها وقول صاحب الكشاف واذا اسر رجل من
الفريقين جمع كل الفريقين مالا فيفدونه من المشركين بر فعيرتهم العرب وقالت كيف تقاتلونهم ثم تفدونهم فيقولون امرنا
ان نفديهم وحرم علينا قتالهم ولكنا نستحى ان يذل حلفاؤنا فانه يدل على انهم لاينكرون حرمة القتال وانما يقاتلون استحياء
عن خذلان حلفائهم والقتال على هذا الوجه معصية غير كفر فلما كفروا بذلك ينبغى ان يكون الكفر مجازا عن ترك العمل ببعض احكام
التورية او يكون تسميته كفرا مبنيا على التشديد والتغليظ كتسمية تارك الصلوة والحج كافرا فى شرعنا ويمكن ان يقال نزل الاقدام
على القتال منزلة انكار حرمته لاسيما اذا قارن ارتكاب الكبائر استحسانها فانه قد يفضى بالكفر قيل اخذ الله عليهم اربعة عهود
ترك القتال وترك الاخراج وترك المظاهرة وفداء اسراهم فاعرضوا عن كل ما عاهدوا عليه الا الفداء فقال تعالى افتؤمنون ببعض
الكتاب وتكفرون ببعض وهو استفهام بمعنى الانكار والتوبيخ والتهديد اى تفدون كل من كان اسيرا منكم كما امرتم بر لكن لا
تتركون القتل والاخراج روى عن مجاهد انه قال تلخيصه انك اذ وجدته فى يد غيرك فديته وانت تقتله بيدك وتفعل به ما
يدانى قتله وهو الاخراج والاجلاء فوبخوا بارتكابهم خلاف ما عاهدوا عليه لا بارتكاب هذه الامور الاربعة كلها وقيل انهم
وبخوا بهذه الامور الاربعة كلها فان ما اتوا به من الامور الاربعة كلها محرمة اما الثلاثة الاول فظاهر واما فداء الاسير فلان
كل فريق انما يفدى اسيرا كان من عشيرته ويفدى من لم يكن من عشيرته وقد كانوا امروا بفداء كل اسير كان من اليهود سواء كان
من عشيرته اولا قوله كحشر بنى قريظة فانه قتل مقاتلوهم وسبى ذراريهم واخرج بنى النضير عن منازلهم الى اذرعات واريحاء من
ارض الشام وكاف التشبيه اشارة الى ان خزى من يفعل ذلك غير مختص ببعض الوجوه دون بعض وتنكير خزى للتهويل والتعظيم
اى لهم تحقير بالغ وهوان عظيم فى الدنيا وان ما اصابهم فى الدنيا لايكون كفارة لذنوبهم بل يردون فى الاخرة الى اشد
العذاب كما قال تعالى انما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الابصار وقال بل الساعة موعدهم والساعة ادهى وامر فان عذاب الدهرى
الذى ينكر الصانع الظاهر انه اشد من عذاب اليهود فكيف قيل فى حق اليهود يردون الى اشد العذاب فالجواب المراد منه انه
اشد من الخزى الحاصل فى الدنيا وهو لا ينافى ان يكون فى الاخرة عذاب اشد من عذابهم قوله ولذلك يستعمل فى كل واحد منهما
ايضا فيقال الخزى الهوان والمذل الحقارة يقال اخزاه الله اى اذله ومقته وابعده ويقال ايضا الخزى الفضيحة والاستحياء
فاذا قيل اخزاه الله فكانه قيل اوقفه موقفا يستحى منه فعلى هذا معنى الاية ليس جزاء من يفعل ذلك الا ما يفتضح به فى الدنيا
فيستحى منه والظاهر ان وجه الغيبة فى قوله يردون كونه مسندا الى ضمير قوله من يفعل قوله تعالى اولئك مبتدأ والموصول
بصلته خبره وفلا يخفف معطوف على الصلة ولا ايضا ر تخالف الفعلين فى الزمان فان الصلوة من قبيل الجمل وعطف الجمل
لايشترط فيه اتحاد الزمان فيجوز ان يقال جاء نى الذى صام امس وسيخرج غدا الى الحج وانما الذى يشترط فيه ذلك حيث
كانت الافعال منزلة المفردات قوله اثروا الحيوة الدنيا على الاخرة يعنى ان الاشتراء استعار للايثار استعارة تبعية وفى الاية
دلالة على ان الجمع بين تحصيل لذات الدنيا ولذات الاخرة غير ممكن فمن اشتغل بتحصيل احدهما فوت على نفسه الاخر حمل بعضهم
عدم تخفيف العذاب عنهم على انه لاينقطع بل يدوم لانه لو انقطع لكان خفف وحمله اخرون على شدته لا على دوامه والاولى
ان يقال ان العذاب قد يخفف بالانقطاع وقد يخفف بالقلة فى بعض الاوقات او فى كلها فاذا وصف عذابهم بانه لايخفف
اقتضى ذلك نفى جميع ما ذكرناه وقوله تعالى ولاهم ينصرون يجوز ان يكون هم فى محل الرفع بالابتداء وما بعده خبره فيكون
هذه الجملة الاسمية معطوفة على جملة فعلية وهى فلا يخفف وان يكون مرفوعا بفعل محذوف يفسره هذا الظاهر ويكون المسئلة
من باب الاشتغال فلما حذف الفعل الناصب انفصل الضمير فقوله لاينصرون لا محل له على هذا لانه مفسر وعلى الاول محله الرفع
على الخبرية ونفى النصرة ايضا حمله بعضهم على نفى النصرة فى الاخرة بمعنى ان احدا لايدفع هذا العذاب عنهم ولا ينصرهم على من
يريد عذابهم والاكثرون حملوه على نفى النصرة فى الدنيا قال الامام الاول اولى لانه تعالى جعل ذلك جزاء على صنيعهم ولذلك
قال فلا يخفف عنهم العذاب وهذه الصفة لاتليق بالاخرة لان عذاب الدنيا وان حصل فيسير كالحدود ولان الكفار قد

يصيرون غالبين على المؤمنين فى بعض الاوقات والمص حمله على نفى النصرة فى الدنيا والاخرة جميعا حيث قال يدفعهما عنهم لانه
لاراد لقضائه ولامعقب لحكمه وما احد يعجزه عن نفاذ مشيته قوله تعالى ولقد اتينا موسى الكتاب الاية بيان لنعم اخرى
افاضها الله تعالى عليهم ثم انهم قابلوها بالكفران والافعال القبيحة فانه تعالى لما وصف حال اليهود ومخالفتهم امر الله تعالى من
قتل انفسهم واخراج بعضهم بعضا من ديارهم وبين انهم بهذا الصنيع اشتروا الدنيا بالاخرة زاد فى تبكيتهم بما ذكره فى هذه
الاية الكريمة وكتاب موسى هو التورية اتاه الله تعالى اياها جملة واحدة روى عن ابن عباس رض ان التورية لما نزلت امر الله
تعالى موسى بحملها فلم يطق ذلك فبعث لكل اية منها ملكا فلم يطيقوا حملها فبعث لكل حرف ملكا فلم يطيقوا حملها فخففها الله
تعالى لموسى عليه السلام فحملها قوله تترى اى متواترين وكانت الرسل تتواتر ويظهر بعضهم فى اثر بعض واصله وترا من الوتر وهو
الفرد قال تعالى ثم ارسلنا رسلنا تترى اى واحدا بعد واحد والمتواترة المتابعة ولاتكون المتواترة بين الاشياء الا اذا وقعت
بينها فترة والا فهى مداركة ومواصلة ومواترة الصوم ان تصوم يوما او يومين وتاتى به وترا ولايراد به المواصلة لان اصله
من الوتر قوله يقال قفاه اذا اتبعه وقفاه به اتبعه اياه اى اتبعه ذلك الشئ الذى دخلته الباء اى جعله تابعا لما
هو المفعول بلا واسطة واصل الكلام قفينا موسى بالرسل فترك المفعول بلا واسطة واقيم لفظ من بعده مقامه قال صاحب
اللباب التضعيف فى قفينا ليس للتعدية اذ لو كان كذلك لتعدى الى اثنين لانه قبل التضعيف يتعدى الى واحد نحو قفوت
زيدا اى اتبعته ولكنه ضمن معنا جئنا كانه قيل من بعده بالرسل روى ان بعد موسى عليه السلام الى ايام عيسى عليه السلام كانت
الرسل تتواتر ويظهر بعضهم فى اثر بعض والشريعة واحدة الى ايام عيسى عليه السلام فانه صلى الله عليه وسلم جاء بالشريعة مجددة
فقد روى ان الله تعالى بعث بعد موسى الى عصر عيسى عليه السلام اربعة الاف نبى وقيل سبعين الف نبى الا انهم كانوا
على دين موسى عليه السلام فجاء عيسى عليه السلام ناسخا لشريعته فلذا خص بالذكر نقل الامام فى تفسيره عن القاضى انه
قال ان الرسول الثانى لايجوز ان يكون على شريعة الاول بحيث لايؤدى الا تلك بعينها من غير زيادة ولانقصان مع ان
تلك الشريعة محفوظة يمكن معرفتها بالتواتر عن الاول لان الرسول اذا كان هذا حاله لم يمكن ان يعلم من جهته الا ما قد علم من
قبل ويمكن ان يعلم من قبل فكما لايجوز ان يبعث الله رسولا لا شريعة معه اصلا فكذا ههنا فثبت انه لابد فى الرسل الذين
جاؤا من بعد موسى ان يكونوا قد اتوا بشريعة جديدة ان كانت الاولى محفوظة او محييه لبعض ما اندرس من الشريعة الاولى
والجواب لم لايجوز ان يكون المقصود من بعثة هؤلاء الرسل تنفيذ تلك الشريعة السابقة على الامة او نوع اخر من الالطاف
لايعلمها الا الله والاكمه الذى يولد اعمى وقوله عليه السلام وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون فى بيوتكم اراد به اخباره قومه
بالمغيبات قوله والانجيل بالنصب عطفا على قوله المعجزات قال الامام فى البيان وجوه احدها ان المراد بها المعجزات
من خلق الطير واحياء الموتى ونحوها وثانيها انها الانجيل وثالثها ما بين حاله عليه السلام وهو الاقوى لان الكل يدخل
فيها لان المعجزات بين صحة نبوته كما ان الانجيل بين كيفية شريعته فلا وجه لتخصيصها بالبعض وفى شرح التاويلات
ان الرسل عليهم السلام حجج فى حد انفسهم حتى لم يحتج فى كل قول يصدر عنهم الى دليل وحجة على صدقه بخلاف سائر الناس
فانه لابد لكل قول يصدر عنهم ان يكون مؤكدا بحجة ودليل عليه ليظهر الحق من الباطل والصواب من الخطأ اذ هم ليسوا
بحجج لجواز الكذب عليهم واما الرسل عليهم السلام فمعصومون عن الكذب والقرار على الخطاء ويشوع بالهمزة الممالة السيد
ومريم بمعنى الخادم فقد جعلتها امها محررة لخدمة المسجد فلذلك سميت مريم فاصله فى لغة السريان صفة ثم سمى به وفى
لسان العرب هى المراة التى تكثر مخالطة الرجال كالزير من الرجال وهو الذى يكثر مخالطتهن وياء الزير منقلبة عن واو لانه
من زار يزور فقلبت ياء لكسر ما قبلها كالريح وسمى زيرا لكثرة زيارته لهن فعلى هذا تكون تسمية ام عيسى عليه السلام بالمريم
من قبيل تسمية الهندى كافورا على سبيل التمليح قوله قال رؤبة قامه ضليل اهواء الصبى مندمة اى قلت لمن كثر ضلالة
فى اتباع الاهواء يكون مندم نفسه وموقعها فى الندامة فى المعتبة كانه يعاتبه على جرى اذيال البطالة ومعاذلة النساء
فالضليل مبالغة الضال كالفسيق ومرفوع بالابتداء ومندمة على صيغة اسم الفاعل خبره ويروى تندمه على لفظ المصدر
مرفوعا على انه فاعل ضليل ومعنا الندم واللام فى الزير بمعنى الاجل كما فى قوله تعالى قال الذين كفروا للذين امنوا وضليل

مجرور صفة لزبر مثل لم تصله مريم واسناد التضليل الى النّدم اسناد مجازى كما فى نهاره صايم قوله اذ لم يثبت فقيل قبل كما
انّ صيغة فعيل لم تثبت كذلك لمادة اعنى ءرم قوله وقرئ ايدنا على افعلناه والاصل فايدناه بهمزتين ثانيهما ساكنة فوجب
ابدال الثانية الفا نحو امن وبابه يقال ايد وايد اذا قواه فالايد والآد القوة قال عبد المطلب الحمد لله الاعز الاكرم ايدنا
يوم زحوم الاشرم وبروح القدس متعلق بايدناه واشار بقوله بالروح المقدسة الى انّ الاضافة لملابسة الوصفية لانّ
الروح مضاف الى المعنى الذى اشتق منه ما هو صفة له وهو المقدسة فانّ الاصل بالروح المقدسة فاضيف الروح الى القدس
الذى هو ماخذ المقدسة للمبالغة والتنبيه على زيادة اختصاص الروح بالقدس لانّ من شان الصفة ان تكون منسوبة الى
الموصوف فاذا اضيف الموصوف الى الصفة انعكس الامر اى يكون الموصوف منسوبا الى الصفة فزيد معنى الاختصاص وكذا الحال
فى قولك حاتم الجود ورجل صدق فانّ الاصل فيهما حاتم جواد ورجل صادق ثم اضيف الموصوف الى ما اشتق منه الصفة لما ذكر
قال صاحب الكشاف قوله بالروح المقدسة يريد انه قد اضيف الموصوف الى المعنى الذى اشتق من الوصف مبالغة فى ثبوته له وذلك
انه لا يضاف اليه الّا الاختصاص به واشتهاره بذلك وليس المعنى فيه انّ الجود يستعمل بمعنى الجواد مبالغة ثم اضيف الموصوف
الى الصفة فهو توهم وقريب منه ما فى الحواشى السعدية قوله بالروح المقدسة يعنى انّ القصد بهذه الاضافة الى تلبس الصفة
فلا محالة تكون اضافة معنوية بمعنى اللام ولا حاجة بل لا صحة لما يقال انّ مثله فى الاصل وصف بالمصدر مبالغة كرجل
عدل ثم اضافة للموصوف الى الصفة قوله اراد به جبريل عليه السلام كما فى قوله تعالى نزل به الروح الامين وفى قوله قل نزله
روح القدس والمراد به فى الموضعين هو جبريل عليه السلام وسمى روحا لانّ الملائكة ارواح لطيفة فانّ الغالب على اجسامهم
روحانيتها ولطافتها غير انّ روحانية جبريل عليه السلام اتم واكمل واضيف الى القدس وهو الطهارة لانه لا يقترف ذنبا
ولا يتاتى ماثما فكان مطهرا عن دنس الذنب اولانّ الروح من الحيوان اسم للجزء الذى معه تحصيل الحيوة وهو الريح المتردد
فى منافذ الحيوان واعماقه وهو سبب لحياة البدن فسمى به جبريل عليه السلام لكونه سببا لحيوة القلوب بالعلوم والمعارف
فانه هو المتولى لانزال الوحى على الانبياء والمكلفون يحيون بذلك فى دينهم قوله وقيل روح عيسى عليه السلام فالمعنى على
هذا وايدناه بانّ نفخنا فيه روحا مقدسة كما قال تعالى ومريم ابنت عمران التى احصنت فرجها فنفخنا فيه من روحنا والقدس
والقدوس هو الله تعالى طرحت الواو من لفظ القدوس للتخفيف كانه قال وايدناه بروح الله القدس ووجه اضافته الى الله
تعظيمه وتشريفه فانّ الاشياء المخصوصة اذا اضيف اليه تعالى يقصد بها تعظيمها كما يقال الكعبة بيت الله وللناقة صالح
ناقة الله ونحوه كليم الله وخليل الله مما يقصد بالاضافة تعظيم المضاف وقد يكون الاضافة لتعظيم المضاف اليه كما فى نحو
رب السموات والارض وما بينهما ورب العرش العظيم ومنه قوله عبدى حاضر وناقتى باركة قوله ووصفها بطهارته عن
مس الشيطان انّ الضمير فى وصفها وذكره فى طهارته وفى لكرامته وفى ولانه مع كونه عايدا الى الروح فى المواضع كلها
اذ المراد بالاول الروح الانسانية وبالثانى والثالث نفس عيسى عليه السلام لانّ المطهر من مس الشيطان هو شخصه وذلك
بدعوة جدة عيسى عليه السلام امراة عمران حيث قالت وانى اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم وكذا الطهارة من دنس
الاصلاب والارحام انما هى شان الشخص لانّ الروح لا يتدنس بهما فانث الاول من الضماير وذكر الباقى تنبيها على هذا المراد
فيكون الضميرين الباقيين من قبيل الاستخدام اولان الضمير الاول للمضاف اعنى الروح والباقى للمضاف اليه اعنى عليه السلام
وهذا هو الاظهر ولا يخدشه تفكيك الضماير لظهور المرجع بالقراين واضاف الارحام الى الطوامث وهو جمع طامث بمعنى
الحايض لانّ عيسى عليه السلام قد ضمه رحم امه مريم الا انها لم تحض فلم يضمه رحم طامث قوله اولكرامته على الله فانّ الصفة
قد تكون للمدح والثناء اذا تعين الموصوف قبل اجرائها عليه ولذلك اى لكرامته على الله اضافه الى نفسه حيث قال وروح منه
وكلمة وفى بعض النسخ ولذلك اضافه اى اضاف الروح الذى نفخ فيه وهو نفسه الناطقة حيث قال فنفخنا فيه من روحنا
قوله او الانجيل بالنصب عطفا على جبريل عليه السلام اى اواراد به الانجيل سمى الانجيل بالروح لانه يحيى به مصالح الدين والدنيا
وعن ابن عباس وسعيد ابن جبير انّ المراد بروح القدس هو الاسم الاعظم الذى كان عيسى عليه السلام يحيى به الموتى فوجه
انه لما كان سببا لاحياء الموتى صار كانه روح لها قوله وقرا ابن كثير بالاسكان فمعناه انّ الباقين قرءوا بضمتين وهما

لغتان

لفاء مثل رعب ورعب قوله ووسطت الهمزة الى اخره ذكر فى قوله تعالى افكلما جاءكم رسول وجهين احدهما ان الفاء فيه لعطف
الجملة الشرطية على الفعلية التى قبلها وهى قوله تعالى ولقد اتينا موسى الكتاب وقفينا من بعده بالرسل واتينا عيسى ابن
مريم البينات وايدناه ولما ورد عليه انّ كون الفاء عاطفة يستلزم توسط همزة الاستفهام بين المعطوف والمعطوف
عليه ودخولها فى اثناء الكلام ينافى صدارتها اجاب عنه بتسليم انّ الاصل فيها الصدارة الّا انها قد تكون مقحمة فى اثناء
الكلام لنكتة كما فى قوله تعالى افمن حقت عليه كلمة العذاب افانت تنقذ من فى النار فانّ الهمزة الاستفهام فى افانت اقحمت
بين المبتدا والخبر تاكيدا للاولى فانه لما طال الكلام احتيج الى اعادة الهمزة وتاكيدها والّا لم يجز ان يوتى بهمزة فى المبتدا و
بهمزة اخرى فى الخبر والنكتة ههنا فى توسطها بين المعطوف والمعطوف عليه ودخولها على المعطوف وحده التوبيخ لهم على
تعقيبهم ذاك بهذا اى على تعقيبهم النعم المذكورة وهى بعثة موسى عليه السلام وايتائه الكتاب وارسال رسل كثيرة بعده وايتاء
عيسى عليه السلام البينات وتاييده بروح القدس بهذا اى بالاستكبار والتكذيب والقتل والتوبيخ المذكور لا يحصل الّا
بدخول الهمزة على المعطوف وحده لانه هو المنكر والفاء ههنا مع كونها عاطفة جملة على جملة تفيد سببية الاولى للثانية كما
فى قولك يطير الذباب فيغضب زيد فلو قيل انعمنا عليكم بارسال رسل وايتائهم كتبا وبينات وتاييدهم بها فكلما جاءكم
رسول استكبرتم عن الايمان به واتباعه فان نهيا لكم قتله قتلتموه والّا كذبتموه كان المعنى تسببتم لهذه النعم الى الكفران
والطغيان وهى سبب للاهتداء بها والشكران فادخل همزة الانكار على ما جعلوه مسببا عن مضمون الجملة المعطوفة عليها
انكارا لتسببهم اياه لتلك القبايح والوجه الثانى ان يكون الفاء للعطف على مقدر موبخ عليه كالذى بعد الفاء لانّ همزة التوبيخ
تدل على مقدر قبلها لانّ التوبيخ على الايتاء محال بل التوبيخ على ما عقبوا به الايتاء وهو قوله ففعلتم ما فعلتم وهو كناية
عن الاستكبار والتكذيب والقتل وغير ذلك من قبايحهم وعنادهم ثم استانف الكلام موبخا لهم مصدرا للجملة بهمزة الانكار
قايلا افكلما جاءكم رسول الى اخره على تقدير اكفرتم وخالفتم فكلما جاءكم رسول وهو المراد بقوله والفاء للعطف على مقدر
وهو كفرتم وهذا التقدير منقول عن صاحب المفتاح وقال صاحب الكشاف فى تقدير الوجه الثانى ان الفاء للعطف على محذوف
مقدر بعد الهمزة والتقدير ولقد اتينا انبياكم ما اتيناهم فجحدتم وعصيتم ثم قيل افعلتم ذلك فكلما جاءكم رسول ثم
قال وقوله ودخول الفاء لعطفه على المقدر اى لعطفه على ما وبخوا عليه وهو الداخل عليه همزة التوبيخ وهو بين خفى فافهم
والحاصل ان الفاء العاطفة تدل على امر اخر وبخوا عليه كما بعد الفاء وهمزة التوبيخ تدل على مقدر قبلها لانّ التوبيخ على الايتاء
محال وهذا الوجه لما فيه من تنبيه التوبيخ والمبالغة والاول اقرب تناولا وفى الحواشى السعدية ثم جوز ان يكون عطفا على
محذوف بعد الهمزة والتقدير افعلتم ذلك فكلما جاءكم رسول الاية والمقدر الذى هو فعلتم ذلك يجوز ان يكون عبارة عما
ذكر بعد الفاء فيكون العطف للتفسير وان يكون عبارة من غيره مثل كفرتم النعمة واتبعتم الهوى فيكون لحقيقة التعقيب هذا
كلامه وعلى التقديرين لا يكون الهمزة مقحمة قوله والفاء للسببية اى للدلالة على سببية الاستكبار للتكذيب والقتل وللدلالة
على تفصيل الاستكبار اى تفصيل ما يترتب على الاستكبار وعلى التقديرين يكون معطوفا على قوله استكبرتم الّا انه على التقدير
الثانى يكون من قبيل عطف تفصيل المجمل على المجمل كقوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب انّ ابنى من اهلى وكقولك اجبته
فقلت لبيك فيكون المذكور بعد الفاء كلاما مرتبا على المذكور قبلها فى الذكر لا فى التحقيق قوله وانما ذكر بلفظ المضارع جواب
عما يقال هلا قيل وفريقا قتلتم على طبق ما قبله من قوله ففريقا كذبتم وعلى وفق ما فى نفس الامر ومعنى حكاية الحال ان يقدر
انّ ذلك الفعل الماضى واقع فى الحال اى فى حال التكلم وانما يفعل هذا فى الفعل المستغرب كانك تحضره للمخاطب وتصوره له حتى
يتعجب منه تقول رايت الاسد فاخذ السيف فاقتله فكذا عبر عن قتلهم الانبياء بلفظ المضارع استحضارا له فى النفوس
واظهارا لشناعته وهذه نكتة معنوية قد انضم اليها نكتة لفظية وهى انه لما لم يفسد المعنى روعى فيه المجانسة بين الفواصل
ليكون اللفظ احسن وقوله وللدلالة عطف بحسب المعنى على قوله على حكاية الحال الماضية اى او على انّ المقصود الدلالة على
اقتران الحديث بزمان الحال بناء على انهم لا يزالون القتل فى الحال ايضا قد رموا عليه ام لم يقدروا قوله ولذلك سحرتموه وسممتم
له الشاة فانه عليه السلام سحر حتى انه ليخيل اليه انه فعل الشئ وما فعله سحره لبيد ابن الاعصم فى مشط ومشاطة وجف

طلعة ذكر ووضعه في بير ذي اروان تحت حجر عظيم في قعر البير فانزل الله تعالى المعوذتين فلما قراهما انحل السحر فصار كانما
نشط من عقال والمشاطة الشعر الذي يسقط من المشط وقت الامتشاط والجف وعاء الطلع والطلع بالفارسية شكوفه خرما
واما تسميم الشاة فقد روي انه لما فتحت خيبر اهديت لرسول الله صلى الله عليه وسلم شاة مسمومة فعلم عليه السلام ذلك
بطريق الوحي بعد ما اكل منها لقمة فقال لهم اني اسالكم عن شيء فهل انتم صادقي عنه قالوا نعم يا ابا القاسم فقال لهم من ابوكم
قالوا فلان قال كذبتم قال بل ابوكم فلان قالوا صدقت وبررت قال فهل انتم صادقي عن شيء ان سالتكم عنه قالوا نعم يا ابا القاسم
وان كذبنا لعرفت كما عرفت في ابينا وساق الحديث الى ان قال هل جعلتم في هذه الشاة سما قالوا نعم قال وما حملكم عليه قالوا
اردنا ان كنت كاذبا ان نستريح منك وان كنت صادقا لم يضرك وروينا عن ام المؤمنين عايشة رض قالت كان رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول في مرضه الذي مات فيه يا عايشه ما ازال اجد الم الطعام الذي اكلت بخيبر وهذا اوان وجدت
انقطاع ابهري من ذلك السم والابهر عرق مستبطن في القلب اذا انقطع مات صاحبه قال الامام هذه الاية نهاية ذم لهم
لان اليهود من بني اسرائيل كانوا اذا اتاهم رسول الله بخلاف ما يحبون كذبوه فان تهيأ لهم قتله قتلوه وانما كانوا كذلك لارادتهم
الرفعة في الدنيا وطلب لذاتها والترؤس على عامتهم واخذ اموالهم بغير حق وكانت الرسل تبطل عليهم ذلك فيكذبوهم لاجل
ذلك ويوهمون عوامهم كونهم كاذبين ويحتجون في ذلك بالتحريف وسوء التاويل وفيهم من كان يستكبر على الانبياء استكبار
ابليس على ادم عليه السلام قوله مغشاة باغطية على ان اغلف جمع اغلف وهو كل شيء محاط بغلاف ومقابلة الجمع بالجمع افادت
انقسام الاحاد الى الاحاد اي ليس منا احد يصل الى قلبه شيء مما تقوله يا محمد ونظيره قوله وقالوا قلوبنا في اكنة مما تدعونا
اليه وفي اذاننا وقر وقد ادعوا زوال الخطاب عن انفسهم ولحاقها بالمجانين كراهية منهم لما سمعوا فكانوا تعلقوا بمذهب الجبر
بقولهم قلوبنا غلف ممنوعة عن الفهم جبرا فكذبهم الله تعالى بقوله بل لعنهم الله تعالى بكفرهم وعنوتهم اي طردهم وابعدهم
بافراطهم في تكذيب الرسول وعنادهم اياه لان قلوبهم بمحل لا يفهمون ما يخاطبون كما يزعمون لكن ذلك لترك التدبر و
التفكر فيه فبل حرف اضراب والاضراب راجع الى ما تضمنه قولهم ان قلوبنا غلف ونحن مجبولون مجبورون على عدم فهم الخطاب
ومعذورون في ذلك فرد الله تعالى عليهم ذلك بان كذبهم في ادعاء عدم الاستطاعة والتمكن من فهم الخطاب من حيث انه تعالى
خلقهم على الفطرة السليمة والقدرة والارادة اقامة الحجة عليهم وانما لعنهم وخذلهم بسبب انهم صرفوا القدرة والارادة
الى الكفر فخلقه الله تعالى في قلوبهم ولو صرفوهما الى الايمان والهدى خلقهما فيها على ما جرت به عادته فهم كاذبون فيما ادعوا
من عدم الاستطاعة فانه لا نزاع في قدرة العبد وانما النزاع في تاثيرها فقد اثبت اللعن لنفسه والكفر لهم بناء على صرف
قدرتهم وارادتهم اليه فاستحقوا بذلك اللعن وخلق الكفر فيهم حيث كسبوه وباشروا اسباب خلقه وصرفوا عنايتهم الى حصوله
وهو مذهب اهل السنة والجماعة قوله مستعار من الاغلف الذي لم يختتن حيث شبه قلوبهم في عدم نفوذ الحق فيها بشيء مغلق
بغلاف بحيث يمنع غلافه من ان يصل الى جوفه شيء من خارج فاستعير للمشبه ما هو موضوع للمشبه به وهو لفظ غلف وقيل
اصله غلف بضمتين جمع غلاف لا جمع اغلف وذكر له معنيين الاول ان قلوبنا اوعية العلم تفهم وتعي ما يقال ويخاطب بها
لكنا لا نفهم ما تقول ولا نفقه ما تخبره وتحدث ولو كان ما تقوله حقا وصدقا لفهمناه ووقفنا عليه فهم يدعون بهذا بطلان
ما يقوله الرسول صلى الله عليه وسلم وذلك نحو ما اخبر الله تعالى عن الكفار حيث قالوا يا شعيب ما نفقه كثيرا مما تقول والثاني
ان قلوبنا اوعية للعلم فلا حاجة لنا معها الى علمك فرد الله عليهم بانهم كفرة ملعونون فمن اين لهم مثل هذه الدعوى قوله
فايمانا قليلا يؤمنون وفي الكواشي ما مزيدة وقليلا نصب على انه صفة مصدر محذوف تقديره فايمانا قليلا يؤمنون لان
مؤمني المشركين اكثر من مؤمني اليهود وما نافية اي فما يؤمنون قليلا ولا كثيرا وفيه نظر لان النفي له صدر الكلام فلا يعمل
ما بعده فيما قبله كالاستفهام ولا تكون ما مصدرية لبقاء قليلا بلا ناصب انتهى يريد انها اذا كانت مصدرية كانت مع ما بعدها
في تاويل المصدر ويكون المصدر مرفوعا بقليلا على انه فاعل له فاين الناصب له بل يجب حينئذ ان يكون ما يؤمنون في محل الرفع
بالابتداء ويكون قليلا خبره اي خبره اي ايمانهم قليل وقوله لان مؤمني المشركين اكثر انما يناسب لان يجعل انتصاب قليلا
بكونه حالا من فاعل يؤمنون اي المؤمن منهم قليل وعلى تقدير كونه قليلا صفة مصدر محذوف يكون محصل المعنى لم يؤمنوا

الا ايمانا قليلا وتكون الاية نظير قوله بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا اي الا ايمانا قليلا وذلك ان الايمان
القليل هو ايمانهم ببعض الكتاب وذلك لا يعتد به لان الايمان هو التصديق المخصوص ولما لم يحصل بكماله لم يعتد به ولذلك
عظم الله تعالى عقوبة من لم يات بذلك التصديق المخصوص بقوله افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض فما جزاء من يفعل
ذلك منكم الاخري الاية قوله تعالى ولما جاءهم كتاب من عند الله الى اخره بيان لنوع اخر من قبائحهم وتركهم الاهتداء بهداية الله
تعالى وقوله من عند الله في محل الرفع على انه صفة لكتاب فيتعلق بمحذوف اي كتاب كائن من عند الله تعالى والجمهور على رفع مصدق
على انه صفة ثانية والاولى مؤولة قدمت على الصفة الصريحة وقد زعم بعضهم انه لا يجوز الا ضرورة والاية حجة عليه والذي حسن
تقديم غير الصريح ان الوصف بكينونته من عند الله اصل وان وصفه بكونه مصدقا ناش من كونه من عند الله قوله لتخصيصه
بالوصف يعني ان ذا الحال اذا كان نكرة لا ينتصب عنه الحال الا مقدمة عليه نحو قوله لعزة موحشا طلل قديم ولا يتاخر عنه
الا اذا تخصص ذو الحال النكرة بوصف كما جاء في الحديث سابق رسول الله صلى الله عليه وسلم بين الخيل فاتى فرس له سابقا
ويقول مررت برجل ظريفا قائما او اذا تخصص بالاضافة نحو نظرت الى جارية رجل مختالة وقد صرح صاحب الكشاف
في انتصاب رزقا في قوله تعالى يجبى اليه ثمرات كل شيء رزقا حيث قال ان جعلته بمعنى مرزوقا كان حالا من ثمرات لتخصصها
بالاضافة قوله وجواب لما محذوف تقديره كفروا به او نبذوه وراء ظهورهم وقيل كفروا به المتلو جواب لما الاولى والثانية
لان مقتضاهما واحد وقيل لما الثانية تكرير للاولى لطول الكلام وصدرت الثانية بالفاء اشعارا بان مجيئه كان عقيب
استفتاحهم به فلا يحتاج الى جواب وقيل لما الثانية وجوابها جواب لما الاولى وهو ضعيف لان لما الثانية مصدرة بالفاء
ولما لا يجاب بالفاء عند اكثر العلماء ولم يجيء جواب لما في فصيح الكلام الا فعلا ماضيا بدون الفاء قال صاحب اللباب في قوله
تعالى يجوز فيه ثلاثة اوجه احدها ان يكون معطوفا على جاءهم فيكون جواب لما مرتبا على المجيء والكون معا وثانيها ان يكون
حالا اي وقد كانوا فيكون جواب لما مرتبا على المجيء بقيد في مفعوله وهو كونهم يستفتحون قال ابو حيان وظاهر كلام الزمخشري
ان وكانوا ليست معطوفة على الفعل بعد لما ولا حالا لانه قدر جواب لما محذوفا قبل تفسيره يستفتحون فدل على ان قوله
وكانوا جملة معطوفة على مجموع الجملة من قوله ولما وهذا هو الوجه الثالث انتهى كلامه والظاهر انه حال من الضمير المرفوع في الجواب
المحذوف او من مفعول جاء اي لما جاءهم كتاب مصدق لكتابهم كفروا به وقد كانوا اذا استقبلهم عدو ونابتهم نائبة عظيمة
يستغفرون قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم ويقولون اللهم انصرنا بحق نبيك الذي تبعثه في اخر الزمان لما لم يجيء على
مرادهم وهواهم كفروا به وان عرفوا انه هو الذي امنوا به فلعنة الله على الكافرين فان قيل لا بد من المناسبة بين الحال وصاحبها
والحال ههنا ليس مناسبا لما قبله لان الاستفتاح كان بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو لا يناسب الكتاب وكفرهم به اجيب بان
النظم مستقيم لما بين الكتاب والنبي صلى الله عليه وسلم المستفتح به من الاتصال حتى ان الاستفتاح به استفتاح به قوله او يفتحون
عليهم ويعرفون عطف على قوله اي يستنصرون والفتح على الاول بمعنى النصر والاستفتاح طلب النصر والفتح على الثاني بمعنى الاعلام
يقال فتح عليه كذا اذا اعلمه ووقفه عليه ومنه قوله تعالى اتحدثونهم بما فتح الله عليكم والمتعلم يسمى مستفتحا لاستخباره من المعلم
ومنه استفتح الامام ففتح عليه القوم فقول المص ويعرفونهم عطف تفسير لقوله يفتحون قوله والسين للمبالغة لما كانوا يستفتحون
بمعنى يفتحون فلا بد ان يكون للسين فائدة فذكر انه للمبالغة وذلك لان يستفتحون وان كان بمعنى يعرفون الا انه يدل مع ذلك
على انهم انما فتحوا وعرفوا ذلك بعد طلبه من انفسهم وحيث لا يصح طلب الانسان من نفسه شيئا جعل ذلك من باب التجريد جردوا
من انفسهم اشخاصا وسالوهم الفتح قائلين يا نفس عرفي الكافرين ان نبيا يبعث اليهم فيقاتلهم معه قتل عاد وثمود ونظيره
في الانبياء على التجريد قولك مر مستعجلا اي مر طالبا من نفسك العجلة مكلفا اياها بها ولا يخفى ما في التجريد من المبالغة وان حصول
الشيء بعد طلبه يكون ابلغ فقول المص والاشعار عطف تفسير المبالغة قوله حسدا وخوفا على الرياسة قال الامام اما كفرهم
فيحتمل ان يكون لوجوه احدها انهم كانوا يظنون ان النبي الذي يجيء ونه نعته في التورية يكون من بني اسرائيل لكثرة ما جاء من
الانبياء من بني اسرائيل وكانوا يرغبون الناس في دينه ويدعونهم اليه فلما بعث الله تعالى عز وجل محمدا صلى الله عليه وسلم
من العرب من نسل اسمعيل عليه السلام عظم ذلك عليهم فاظهروا التكذيب وخالفوا طريقتهم الاولى وفيه بحث لان الظاهر

انهم كانوا عالمين بانه يبعث من العرب وان لم يعلموا بلده وقبيلته وشهر ولادته ويومها وثانيها ان كفرهم يحتمل ان يكون لاجل
ان اعترافهم بنبوته يوجب زوال رياستهم واكلهم اموال الناس بالباطل فكذلك ابوا عن اتباعهم واجترأوا على الانكار ويحتمل
ان يكون ذلك لاجل انهم ظنوا انه مبعوث الى العرب خاصة فلاجرم كفروا به قوله دخولا وليا اى اصالة لاتبعا لانهم هم المقصودون
بالذات وان تناول اللفظ غيرهم ونظيره ما اذا ظلمك انسان فقلت لعنة الله على الظالمين فانه يدخل فيه هذا الظالم دخولا وليا
والباقون تبعا له لان الكلام يسبق له بالاصالة قال الامام قوله تعالى فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به يدل على انهم كانوا عارفين
بنبوته عليه الصلوة والسلام وفيه سؤال وهو ان التورية نقلت نقلا متواترا فاما ان يقال انه حصل فيها نعت محمد
صلى الله عليه وسلم على سبيل التفصيل اعنى بيان ان الشخص الموصوف بالصورة الفلانية والسيرة الفلانية سيظهر فى
السنة الفلانية فى المكان الفلانى اولم يوجد التوصيف على الوجه الذى يعينه بشخصه فان كان الاول كان القوم مضطرين
الى معرفة شهادة التورية على صدق محمد صلى الله عليه وسلم فكيف يجوز على اهل التورية اطباقهم على الكذب وان كان
الثانى لم يلزم من الاوصاف المذكورة فى التورية كون صاحب تلك الاوصاف محمد صلى الله عليه وسلم بعينه فكيف قال تعالى
فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به والجواب ان الوصف المذكور فى التورية كان وصفا اجماليا واما محمد صلى الله عليه وسلم
فانهم لم يعرفوا نبوته بمجرد تلك الاوصاف بل بظهور المعجزات وكانت تلك الاوصاف مؤكدة لها فلهذا ذمهم الله تعالى
على الانكار قوله ما نكرة بمعنى شئ اعلم ان افعال المدح والذم لاتعمل الا فى الاسم المعرف بلام الجنس وفى الاسم المضاف
الى المعرف باللام او فى مضمر مفسر بنكرة منصوبة على التمييز ونحو قوله فنعم صاحب قوم لاسلاح لهم نادر لايعتد به واذا
قلت نعم الرجل زيد فزيد اما مبتدأ مؤخر كانه قيل زيد نعم الرجل الا انه اخر على نية التقديم واستغنى عن الراجع الى المبتدأ
من حيث ان المراد بالرجل هو الجنس الشايع بجميع احاده فلما كان زيد داخلا تحته كانت بمنزلة الضمير الراجع الى زيد
واما ان يكون زيد خبر مبتدأ محذوف كانه لما قيل نعم الرجل قيل من هذا الذى اثنى عليه فقيل زيد اى هو زيد وكذا الكلام
فى نحو قولك نعم غلام الرجل زيد والاصل فى قولك نعم رجلا زيد نعم الرجل رجلا زيد فحذف الفاعل للاختصار ولان النكرة
المنصوبة تدل عليه ورجلا منصوب على التمييز كما فى قولك عشرون رجلا والتمييز لايكون الا نكرة ولابد من بعد ذكر هذين
الفعلين مع فاعلهما من ان يذكر المخصوص بالمدح او الذم وقد يحذف للقرينة ولابد ان يكون المخصوص بالمدح او الذم
من جنس الفاعل المذكور بعد نعم وبئس كزيد من جنس الرجل فتقدير قوله تعالى ساء مثلا القوم الذين كذبوا باياتنا ساء
مثلا مثل القوم فحذف المخصوص بالذم المضاف الى القوم لدلالة القرينة عليه وكلمة ما الواقعة بعد بئس اختلف فيها النحاة
هل لها محل من الاعراب ام لا فذهب الفراء الى انها مع بئس شئ واحد ركب تركيب حبذا فلا يكون لها محل من الاعراب
وذهب الجمهور الى ان لها محلا من الاعراب ثم اختلفوا هل محلها نصب او رفع وذهب الاخفش الى انها فى محل النصب على
التمييز والجملة بعدها فى محل النصب على انها صفة لها وفاعل بئس مضمر يفسره ما والمخصوص بالذم هو قوله ان يكفروا
لانه فى تاويل المصدر والتقدير بئس هو شيئا اشتروا به كفرهم واختاره المص والزمخشرى وقيل يجوز ان يكون ما مصدرية
والتقدير بئس اشتراؤهم فيكون ما وما فى حيزها فى محل الرفع على انه فاعل بئس واعترض عليه بان فاعل بئس لايكون اسما
يتعرف بالاضافة الى الضمير بل يكون اما معرفا باللام او مضافا الى المعرف باللام او مضمرا مفسرا بنكرة واجيب بان من
قال انها مصدرية لم يصرح بان المصدر المؤول مرفوع ببئس حتى يرد الاعتراض لجواز ان يكون مراده كونه المخصوص بالذم
وكون فاعل بئس مضمرا حذف مميزه لدلالة القرينة عليه والتقدير اشتراء اشتراؤهم قوله ومعناه باعوا الاشتراء من الاضداد
فسره بالبيع لانه لما اختاروا الكفر وبذلوا انفسهم فيه جعلوا كانهم بذلوا سلعتهم لاصابة ما يكون عوضا عنها وهو الكفر
الذى يؤديهم الى الخلود فى النار مع تمكنهم من اختيار الايمان وصالحات الاعمال المودية الى سعادة الابد ويؤيد هذا المعنى
ما ورد فى الحديث كل الناس يغدو فبايع نفسه فاما ان يعتقها او يوبقها جعل مرور الازمان وانقضاء الانفاس بمنزلة
بذل الثمن بمقابلة ما اختاره من الثمن فاطلق على المشبه ما وضع بازاء المشبه به وهو لفظ البيع استعارة تصريحية اصلية
ثم سرت منه الى المشتق فصارت استعارة تبعية ثم جوز ان يكون بمعنى الشراء بناء على ان المكلف اذا كان يخاف على نفسه

من عقاب الله تعالى فاتى باعمال يظن انها تخلصه من العقاب صار كانه اشترى نفسه بتلك الاعمال فهؤلاء اليهود لما اعتقدوا
فيما اتوا به انه يخلصهم من العقاب ويوصلهم الى الثواب فقد انهم اشتروا انفسهم به فذمهم الله تعالى وقال بئسما اشتروا به
انفسهم قوله من المخصوص بالذم فيكون اما مبتدأ وخبره الجملة قبله ولا حاجة الى الرابط لان العموم قائم مقام الضمير الرابط
كانه قيل كفرهم بئس هو شيئا اشتروا به انفسهم واما خبر المبتدأ محذوف وفى الحواشى السعدية انما يصح ان يكون الكفر مخصوصا
بالذم ان لو قال كفروا بلفظ الماضى لظهور ان ما باعوا به انفسهم واستبدلوا به فى الماضى ليس هو ان يكفروا فى المستقبل
واجيب بان المعنى على المضى والعدول الى المضارع على طريق حكاية الحال الماضية استحضارا للصورة البديعة للكفر بعد ذلك
الاستفتاح مع ان فى العدول عن الماضى الدال على التحقيق دلالة على ان الكفر مما لا ينبغى ان يصدر عن العاقل على سبيل التحقيق
قوله طلبا لما ليس لهم فسر البغى بالطلب لانه اصل معناه يقال بغاه فابتغى اى طلبه فانطلب ويقال لمن خرج على السلطان
باغ لكونه طالبا للظلم والخروج عن الطاعة ويقال للمراة الزانية بغى لابتغائها ما يحرم عليها ويقال للمتكبر باغ لطلبه اكراما
لا يستحقه ثم عطف الحسد على طلب ما ليس لهم على طريق تفسير العام بالخاص لان الحسد طلب مخصوص وهو طلب زوال
نعمة الله عن المحسود وليس للحاسد ان يطلب ذلك فصح ان يجعل الحسد مفسر الطلب ما ليس للانسان روى عن ابن عباس رض
ان كفر اليهود لم يكن شكا ولا اشتباها ولكن بغيا منهم اى حسدا حيث صارت النبوة فى ولد اسمعيل عليه السلام يعنى
انهم قد هووا ان يبعث نبى اخر الزمان من اولاد يعقوب ابن اسحق بن ابرهيم عليهم السلام والعرب كانت من اولاده كفروا به
وكتموا نعته حسدا منهم بما انزل الله من فضله يعنى التورية والكتاب على محمد صلى الله عليه وسلم قوله علة ان يكفروا دون اشتروا
للفصل وجعله صاحب الكشاف علة اشتروا الا قوله ان يكفروا وقال صاحب الكشاف فى بيانه اى ليس الامر كما قاله البيضاوى
اذ المعنى على ذم الكفر الذى وثر على الايمان بغيا لا على ذم الكفر المعلل بالبغى واما الفصل فليس بما هو اجنبى هذا كلامه فرق
بين الكفر الذى اختاروه حسدا وبين الكفر الناشى عن الحسد الذى اختاروه على الايمان وكل واحد منهما وان كان مذموما
فى نفسه الا انه جعل الاية مسوقة لذم الاول بشهادة اقتضاء المقام ذلك لان الذم المذكور متفرع على اختيارهم الكفر مع
معرفتهم حقيقة الايمان ووجوبه حيث قال فلما جاءهم ما عرفوا كفروا به فنفى كون اختيارهم الكفر ناشيا عن الجهل بحقيقة
الحال فالمناسب بهذا المقام ان يبين بسبب اختيارهم اياه وان يذم من حيث سبب اختياره ذلك ولما بين ان المقام يقتضى
كونه علة لقوله اشتروا بين انتفاء ما يمنع من ذلك من حيث ان المخصوص بالذم اجنبيا فى موضعه لانه من متعلقات فعل الذم
كاشتروا واجاب النحرير التفتازانى عن كل واحد من الامرين بقوله المخصوص بالذم وان لم يكن اجنبيا بالنسبة الى فعل الذم
وفاعله لكن لاخفاء فى انه اجنبى بالنسبة الى الفعل الذى وصف به تمييز الفاعل والقول بان المعنى على ذم ما باعوا به انفسهم
حسدا وهو الكفر لا على ذم ما باعوا به انفسهم وهو الكفر حسدا تحكم هذا كلامه واراد بالفعل الذى وصف به تمييز الفعل
لفظ اشتروا فانه لما مر صفة لكلمة ما وانها مميزة لفاعل بئس المستكن فيه ويمكن ان يجاب عن قوله لاخفاء فى انه اجنبى بالنسبة
الى الفعل الذى هو صفة لتمييز الفاعل بان الصفة والموصوف شئ واحد وكذا التمييز والمميز شئ واحد فصار اشتروا الذى هو
صفة لتمييز الفاعل كانه هو فاعل بئس وقوله تعالى ان ينزل الله فيه قولان احدهما انه مفعول من اجله والناصب له بغيا اى علة البغى
انزل الله تعالى فضله على محمد صلى الله عليه وسلم والثانى انه اسقاط الخافض والتقدير ان ينزل اولان ينزل اى حسدا على ان
ينزل ومن فضله صفة لموصوف محذوف هو مفعول ينزل اى ينزل الله شيئا كائنا من فضله فيكون فى محل النصب ومن عباده حال
من الضمير المحذوف الذى هو العايد من جملة الصلة الى من الموصولة او من جملة الصفة الى من الموصوفة اى على الذى يشاؤه كائنا
من عباده او على رجل يشاؤه كائنا منهم والاضافة فى عباده للتشريف والباء فى قوله بغضب للحال اى رجعوا ملتبسين بغضب
اى مغضوبا عليهم وقوله على غضب فى محل الجر لانه صفة لقوله بغضب اى بغضب كائن على غضب اى بغضب مترادف قوله
للكفر والحسد الى اخره متعلق بقوله فباؤا اى فصاروا احقاء بغضب مترادف واستحقوا انواعا من العذاب نوعا بعد نوع
لعصيان بعد عصيان وذنب على اثر ذنب وذنبهم مترادف اما كفرهم بمحمد صلى الله عليه وسلم وحسدهم على من هو افضل الخلق
وكفرهم به بعد كفرهم بعيسى عليه السلام والمهين صفة لعذاب اى عذاب يهانون فيه فلا يعزون ابدا والحصر اللازم

من تقديم الخبر هو انحصار العذاب الذى يراد به الاذلال فى الكفار فلا يلزم ان لا يعذب المؤمنون اصلا لان ما اصابهم
من العذاب انما يراد به التطهير لا الاذلال واصله مهون لانه من الهوان وهو اسم فاعل من اهان يهين اهانة مثل اقام يقيم
اقامة فنقلت كسرة الواو على الساكن قبلها فسكنت الواو بعد كسرة فقلبت ياء والاهانة الاذلال والخزى قال وللكافرين
ولم يقل ولهم تنبيها على العلة المقتضية للعذاب المهين فيدخل فيها اولئك الكفار وغيرهم والعبارة الثانية لا يدخل فيها الا
هم قال الامام العذاب فى الحقيقة لا يكون مهينا لان المهين من اهان غيره وذلك لا يتصور الا من العقلاء بل المهين للمعذبين
هو الله تعالى وحده الا ان الاهانة لما حصلت مع العذاب صح ان يوصف العذاب بالمهين قوله يعم الكتب المنزلة باسرها فان
لفظ ما بمعنى الذى يفيد العموم والمعنى واذا قيل لليهود امنوا بكل ما انزل الله ومن جملة ما يدل على عمومه صحة الاستثناء ومنها
انه تعالى امرهم بان يؤمنوا بما انزل الله فلما امنوا بالبعض دون بعض ذمهم على ذلك ولولا ان لفظ ما يفيد العموم لما حسن
هذا الذم فان حكاية هذه المقالة عنهم حين ما يقال لهم امنوا بما انزل الله ذم لهم وبيان لنوع اخر من قبايحهم حيث بين انهم
حين امروا بالايمان بجميع ما انزله قالوا تلك المقالة والحال انها مقارنة بما تشهد على بطلانها وهو كفرهم بالحق الموافق
لما معهم فان الكتب الالهية متوافقة فى اصول الدين فمن جملة ما فى التورية الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبما انزل اليه والايمان
بجميع الانبياء والرسل عليهم السلام وبجميع ما انزل عليهم والنهى عن التفريق بين الرسل والتفريق بين الكتب كما قال تعالى فى
القران الكريم قلنا اهبطوا منها جميعا فاما يأتينكم منى هدى فمن تبع هداى الى قوله خالدون والمعنى ان يأتكم منى هدى بانزال
وارسال فمن تبعه منكم فمن تبعه منكم نجا وفاز ومن لم يتبع بل كفر بالله وكذب بآياته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون
فلو كانوا امنوا بالتورية لما كفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم وبما انزل اليه ولصدقوا بالانبياء كلهم وبما انزل عليهم ثم كذبهم الله
تعالى فى ادعائهم الايمان بالتورية برضاهم بقتل الانبياء نحو يحيى وزكريا وعيسى عليهم السلام وليس فى التورية قتل
نفس بغير حق فضلا عن قتل الانبياء قوله حال من الضمير فى قالوا وذلك اما على حذف المبتدا اى وهم يكفرون بما وراءه او على
تجويز الواو فى المضارع المثبت كما سمع من قولهم قمت واصك وجهه بناء على كونه جملة وان شابه المفرد قال ابن الحاجب فى
الكافية ويكون جملة خبرية فالاسمية بالواو والضمير او بالواو وبالضمير على ضعف والمضارع بالضمير وحده وذلك لان
المضارع على وزن اسم الفاعل لفظا وبتقديره معنى فقولك جاءنى زيد يركب بمعنى جاءنى زيد راكبا فالحق به فى كونه بالضمير
وحده قوله ووراء فى الاصل مصدر كانه من وراه يريه مثل قضى يقضى قضاء ووريت الشئ اخفيته وتوارى هو اى
اختفى وهو فى غالب الاستعمال ظرف بمعنى خلف وقد يكون بمعنى قدام قال تعالى من ورائهم جهنم وقال وكان وراءهم
ملك اى من قدامهم وكان امامهم وحاكمهم ملك وهمزة وراء بدل من الياء لقولهم توارى وهى همزة اصلية لتصغيرها
ورية وقال الازهرى وراء يصلح لما قبله ولما بعده لان معناه ما توارى عنك اى استتر وهو موجود فيهما وعن الراغب وراء
يقال للخلف والقدام وهو فى الاصل ورائى فلما كان المصدر يضاف الى الفاعل والمفعول فمتى قيل وراء زيد بمعنى قدامه
فمعناه الذى يوارى زيدا واذا قيل بمعنى خلف فهو الذى يواريه لزيد ثم جعل ظرفا مثل كثير من المصادر فالذى يكون خلف
احد يكون ذلك الاحد مواريا له فقولك وراء الاحد بمعنى خلف من اضافة المصدر الى الفاعل ولو كان امام الاحد لكان
الاحد مستورا به ولكانت الاضافة الى المفعول والضمير المجرور فى قوله تعالى بما وراءه عبارة عن التورية وتذكيره لرجوعه
الى ما فى قولهم ما انزل علينا والقران قدام التورية فاضافة الورى فيه من قبيل الاضافة الى المفعول والمصدر بمعنى الفاعل
وجملة وهو الحق فى موضع النصب على انها حال مما وراءه والعامل فيها يكفرون ومصدقا لما معهم حال مؤكدة من الحق والعامل
فيهما ما فى الحق من معنى الفعل اى احقه مصدقا لما معهم وتلخيص المعنى انكم كاذبون فى قولكم نؤمن بما انزل علينا لانكم تكفرون
بما يوافق كتابكم وهو القران واذا كفرتم به فقد كفرتم بكتابكم ثم ايد هذا التكذيب بالاستفهام عن وجه ارتكابهم بما حرمه
التورية وهو قتل الانبياء عليهم السلام قوله وانما اسنده اليهم وقد كان القتل من اسلافهم دونهم من حيث انهم لما رضوا فعل
اسلافهم فكانهم هم فعلوه ويؤيده ما روى عن ابن عباس رض انه قال اذا عمل معصية فمن انكرها فقد برئ منها ومن رضيها
كان كمن فعلها وايضا انهم عازمون على قتل سيد الانبياء صلى الله عليه وسلم وعليهم ولذلك سحروه وسموا له الشاة والعازم

على الشئ

على الشئ كفاعله وايضا قد كان من عادة العرب ان ينسبوا ماثر ابائهم الى انفسهم على طريق الفخر فيقولون فعلنا كذا متصورين
انفسهم تصور ابائهم فخوطبوا ايضا فى نسبة مثالبهم اليهم كالماثر واجيب ايضا بان المخاطبين بقوله امنوا بما انزل الله والقائلين
نؤمن بما انزل علينا هم جنس اليهود من المعاصرين والماضين الا انه غلب الحاضرون على الغائبين لاتصالهم بهم نسبا ودينا
فخوطب الجميع بقوله فلم تقتلون انبياء الله وبقوله ولقد جاءكم موسى بالبينات ثم اتخذتم العجل وصح خطاب الجنس بهذين الامرين
لان فيه من اتى بهما كما مر بقوله ولعل الخطاب مع الموجودين منهم فى عهد الرسول صلى الله عليه وسلم ومن قبلهم على التغليب قوله يعنى
الايات التسع وهى الطوفان والجراد والقمل والضفادع والدم والعصا واليد البيضاء وفلق البحر وتفجير الماء من الحجر وقيل
نتق الطور بدل الطوفان فان قيل كيف قال تقتلون من قبل ولا يجوز ان يقال تخرج امس واجيب بان عادة العرب اذا ارادوا
ان يخبروا عن تعاطى فعل مداوم عليه قرنوا لفظ الماضى بالمستقبل تنبيها على المداومة عليه نحو قول الشاعر ولقد امر على اللئيم
يسبنى فمضيت ثمة قلت لا يعيننى وعلى ذلك يقال فعلت كذا قبل وبعد وافعل كذا قبل وبعد فيجئ تارة بلفظ الماضى وتارة
بلفظ المستقبل والظاهر ان محصول الجواب ان لفظ المضارع فى مثل هذا يراد به استمرار التجدد كما فى نحو الله يستهزئ بهم
بعنوان شانه تعالى استهزاؤهم واهانتهم وقد يجاب عنه بانه من قبيل حكاية الحال الماضية كانه قيل فلم كنتم تقتلون من قبل
وقيل قوله من قبل متعلق بمقتضى قوله فلم الذى هو بحث عن علة الشئ فكانه قيل اخبرونى من قبل عن سبب قتلكم ومداومتكم عليه
قوله من بعد مجئ موسى بالبينات على ان يكون ضمير من بعد راجعا الى المجئ المدلول عليه بجاءكم وقوله او ذهابه الى الجبل على
تقدير ان يكون الضمير لموسى بتقدير المضاف نحو الذهاب والانطلاق والمفارقة قوله حال بمعنى اتخذتم العجل ظالمين بعبادته
او بالاخلال بآيات الله كلمة او لمنع الخلو لجواز الجمع نقل صاحب الكشاف عن صاحب التحقيق انه قال الحمل على الاعتراض اولى
وان كان ميل اكثر المفسرين الى الاول لانه ان جعل حالا يكون تكرارا محضا فان عبادة لا تكون الا ظلما بخلاف لو جعل اعتراضا
فانه ح يكون بيانا لو ذيلة لهم تقتضى ذلك والمص قدم ما ذهب اليه الاكثرون واشار الى انتفاء التكرار وكون الحال مقيدة
لمضمون عاملها بان قدر مفعولا ثانيا لعاملها حيث قال ثم اتخذتم العجل الها بمعنى انكم اعتقدتم بكونه مستحقا للعبادة ثم
قيده بقوله ظالمين بعبادته اى باتعاب الجوارح فى خدمته على وجه الثبات والدوام كما يدل عليه الجملة الاسمية ولا يخفى ان الاستمرار
على الظلم بعبادته فخدمته غير الظلم باعتقاد كونه الها مستحقا للعبادة الذى هو مضمون العامل والاول مضمون الحال فيفيد
التقييد ولم يقل وانتم عابدوه للاشعار بان عبادة العجل بعد اتخاذه الها هى الظلم كله بحيث اذا اطلق الظلم لا يتبادر الذهن
الا اليه وان قيد الظلم بكونه فى الاخلال بآيات الله تعالى كان الدفاع كونه تكرارا اظهر لظهور التغاير بين مضمون الحال ومضمون
عاملها ح وانما يكون تكرارا لو كان المعنى وانتم ظالمون فى هذا الاتخاذ وح يجب ان تكون حالا مؤكدة قوله او اعتراض الى اخره
مبنى على ان الاعتراض باثناء الكلام وما بين الكلامين المتصلين والحواشى القطبية وان كان المعنى وانتم ظالمون مطلقا
اى مستمرون على الظلم فهى مؤكدة لقوله ثم اتخذتم العجل فيكون تذييلا وما هو يؤكد به الكلام بعد تمامه لا اعتراضا لانه
التاكيد فى اثناء الكلام ولعل المص اراد بالاعتراض ما هو اعم من الاعتراض المصطلح عليه والتذييل وهو الجملة المؤكدة للكلام
التى لا محل لها من الاعراض سواء كانت واقعة فى اثناء الكلام او فى اخره قوله ومساق الاية ايضا اى كما ان مساق الاية التى قبلها
كذلك اى للدلالة على بطلان قولهم نؤمن بما انزل علينا فكانه قيل كيف امنتم به وقد اتاكم موسى بالايات فما لبثتم حتى ان عبدتم
العجل ظلما حيث ظلمتم بالاخلال بآيات الله وبيناته وتلقيها بالكفران والكفر وكلمة ثم فى قوله ثم اتخذتم العجل للدلالة على تباعد
ما بينهما بحسب الرتبة والتعقل لا للتراخى الزمان فهذا احدى الفايدتين من سوق الاية ههنا لا لمجرد تقريعهم وتوبيخهم على كفرهم
وعنادهم وعبادتهم العجل بعد ما جاءهم موسى بالمعجزات العجيبة والايات الباهرة حتى يقال انه تكرير للنفسة والفايدة الثانية
التنبيه على ان طريقتهم مع الرسول صلى الله عليه وسلم طريقة اسلافهم مع موسى عليه السلام وبيان ان كفرهم به عليه ليس باعجب
من كفر اسلافهم بموسى عليه السلام تسكينا لقلب رسول الله صلى الله عليه وسلم وتسلية له لئلا يظن انه اول مكذب من الرسل ولا
اول من يكفر به ويؤيده قوله تعالى وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك الاية فاندفع ما يتوهم ان هذه الاية وما
بعدها تكرار لا نرى اى لها مزيد فايدة قوله واسمعوا سماع طاعة اشارة الى جواب ما يقال كيف طابق الجواب بقولهم سمعنا

وعصينا لما قيل لهم واسمعوا فان جواب اسمعوا اما سمعنا واما لا نسمع من غير شئ اخر فلم زادوا وعصينا وما هو الا استدراك
وتقرير الجواب ان الاستدراك انما يلزم اذا امروا بمطلق السماع وهم قد امروا بسماع مقيد وهو سماع القبول والطاعة فا
فاجابوا بنفي المقيد باعتبار انتفاء قيده وقالوا سمعنا سماع معصية فهو مطابق لا استدراك فيه قوله تداخلهم حبه يعني
ان حقيقة اشربوا العجل جعلوا شاربين للعجل وان حقيقة الشرب تناول الماء بالفم وادخاله الجوف ولا ماء هنا فضلا
عن تناوله بالفم وان اريد بالشرب مجرد ادخال شئ وايصاله الى الجوف فنفس العجل وجسمه لا يدخل الجوف فاول الشرب بالنفوذ
والحلول والدخول وحمل الكلام على حذف المضاف كقوله تعالى واسال القرية فمعنى الاية وتقديرها وسقوا حب العجل وخلصوا
به حتى اختلط بهم كما يقال ابيض مشرب حمرة اذا كان يخالطه حمرة والحب حمرة واللون ونحوهما وان كان مما لا يتعلق به الشرب
حقيقة الا انه قد شاع واشتهر بين الانام استعارة اسم الشراب لكل ما ينفذ في الشئ ويختلط به نفوذ المشروب في اعماق البدن
واستعارة اسم الشرب لنفوذه فيه كقول من قال شربت الحب كاسا بعد كاس فلا نفذ الشراب ولا رويت ويقال اشرب قلبه
حبا او بغضا واشرب الثوب الصبغ اى تداخل ونفذ كنفوذ الماء في اعماق الجسد وقوله ورسخ في قلوبهم صورة لفظ شغفهم
به اشارة الى وجه العدول عما هو صريح ظاهر في الدلالة على المعنى المذكور وهو ان يقال سقى قلوبهم حب العجل واشرب الى ما عليه
المنزل وهو ان المنزل يدل على المبالغة في شربهم حب العجل وذلك ان المنزل يدل على التمكن والرسوخ المستفاد من الظرفية
وعلى ان فرط حبهم به بلغ الى حيث صارت صورة نفس العجل متمكنة راسخة في قلوبهم غير زايلة عنها وان زالت حقيقة العينية
وذات الجسمية ولا يخفى انه ابلغ في الدلالة على اشراب قلوبهم الحب ثم انه لا يخفى انه محل الحب هو القول فكان الظاهر ان يقال
واشرب قلوبهم حب العجل الا انه سلك طريق الابهام بالتفسير حيث ابهم مكان الاشراب باسناده الى الكل فانه يدل على
ان شيئا مما في الكل قد سقى الحب وتداخل هو فيه الا انه لا يدري بخصوصيته اى شئ هو ففسر ذلك الشئ بقوله في قلوبهم
ولا يخفى ان تبيين الشئ وتفصيله بعد الابهام والاجمال اوقع في النفس والذ فقوله وفي قلوبهم بيان لمكان الاشراب جواب عما
يقال يكفي ان يقال واشربوا العجل اى حبه فما الحاجة الى قوله في قلوبهم وعلى تقدير ان يذكر قلوبهم فما الحاجة الى كلمة في ونظيره
من بعض الوجوه قوله تعالى ياكلون في بطونهم نارا فانه لو قيل ياكلون نارا لكفى الا ان الاكل لما لم يكن في جميع الاجزاء ذكر
في قوله في بطونهم بيانا لمكان الاكل وايذانا بان المقام يقتضي مزيد التقرير وان لم يصح ان يقال تاكل بطونهم نارا بدون
كلمة في كما يصح ان يقال اشرب قلوبهم العجل اى حبه وعدل عنه باسناد الاشراب الى انفسهم للمبالغة كانهم اشربوا بجملتهم
العجل بنفسه روى ان موسى لما رجع الى قومه حرق الذى عبدوه اى برده بالمبرد فذره في اليم اى نسفه في البحر فجعلوا اشربوه
منه لحبهم العجل وقيل لما خرقه ونسفه في اليم جعلوا يشربون منه ويلحسون الماء حتى اصفرت وجوههم وقيل انهم لما
راوا التورية بما فيها من الشدايد قالوا عند ذلك عبادة العجل علينا اهون مما فيها من الشرايع فذلك كله اثار حب العجل قوله
وذلك لانهم كانوا مجسمة بيان لكيفية كفرهم بالله عز وجل وكون ذلك سببا لحب العجل وعبادته فانهم لما كانوا مجسمة
او حلولية وراوه اعجب الاجسام واحسنها زعموا انه اليق بكونه الها او بحلول الاله فيه فتمكن في قلوبهم حبه وحب العبادة
به واندفع بذلك ما يقال كيف اتفق جمع عظيم من العقلاء على ما يعلم فساده بالضرورة من كون تمثال حيوان هو مثل في البلادة
اله السموات والارض سيما وقد شاهدوا قبل ذلك ما هو قريب من حد الالجاء في الدلالة على الصانع القادر الحكيم من المعجزات
الباهرة قوله الزاما عليهم متعلق بالمعدودة تقليل للعد فان توبيخهم باستكبارهم عن الايمان بكل نبي جاءهم بما لا تهوى
انفسهم وقد اتاه الله تعالى ما اتاه وايده بما ايده الزام عظيم وكذا الاخبار بكفرهم بما عرفوا من الحق وقوله ان كنتم مؤمنين
بما انزل عليكم فلم تقتلون انبياء الله ومن امن به كيف يتاتى منه ان يقتل نبيا وان يتولى قاتله الزام بليغ قوله تقرير للقدح
في دعواهم الايمان بالتورية فان اصل القدح قد حصل بقوله ثم اتخذتم العجل وبقوله قالوا سمعنا وعصينا وهذا تقرير
للقدح والمذكور سواء كان الجواب المقدر للشرط هو قوله ما امركم بهذه القبايح وما رخص لكم فيها ايمانكم بها او قوله فبئس
ما يامركم به ايمانكم بها والمعنى على التقدير الاول لو فرضنا او قدرنا انكم امنتم بالتورية حقيقة فذلك الايمان لا يامركم
بمثل هذه القبايح ولا يرخص لكم فيها اذ ليس في التورية ما يدل على جواز قتل الانبياء وعبادة العجل ونقض الميثاق والكفر

بما عرف

بما عرف انه حق والايمان الذى تدعونه قد امركم بهذه القبايح فتبين انه ليس من الايمان بالتورية حقيقة فلا يليق ان يسمى
ايمانا الا بالاضافة اليكم فلذلك قيل بئسما يامركم به اى ايمانكم بدل ان يقال بئسما يامركم به الايمان بالتورية ولا خفا
في كونه تقدير الابطال قولهم نؤمن بما انزل علينا وعلى تقدير الثاني لو فرضنا كونكم مؤمنين بها حقيقة لوجب ان يامركم
ايمانكم بالامر المذموم لكن ايمانكم امركم بذلك فثبت انكم لستم بمؤمنين فكيف تدعون الايمان بما انزل عليكم قال الامام
قوله تعالى ان كنتم مؤمنين المراد به تشكيك في ايمانهم والقدح في صحة دعواهم وهو بعينه مذكور في الكشاف قال النحرير
التفتازاني حمل كلمة ان على التشكيك لاستحالة الشك على المتكلم على ما هو اصل ان والاولى ان تحمل على الفرض والتقدير كما ذكر
في مواضع اذ لم يعهد استعمال ان لتشكيك السامعين انتهى كلامه واضيف الايمان اليهم في قوله تعالى بئسما يامركم به ايمانكم
مع انهم بمعزل من الايمان بالتورية وليس من الايمان بها في شئ تهكما بهم واستهزاء فان تسمية دعواهم الايمان ايمانا
وتسليم تلك الدعوى منهم تهكم بهم والظاهر ان قوله يامركم به المراد معناه المجازى والمعنى بئسما يدعوكم اليه ايمانكم و
يقتضيه تشبيها لاستدعاء الشئ واقتضائه بالامر به واطلاق الاسم المشبه به على المشبه وليس المراد به حقيقة الامر لانها
لا تتصور الا من العقلاء والايمان والكفر من قبيل الاعراض قوله كما قلتم لن يدخل الجنة الى اخره يعنى من جملة قبايحهم انهم
كانوا يامنون من سوء الخاتمة ولا يخافون منه بل يحكمون بان الدار الاخرة وما اعد الله تعالى فيها لعباده من الملك العظيم
والنعيم المقيم خالصة لهم كما قال تعالى حكاية عنهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى تهتدوا وقولهم كونوا هودا
او نصارى تهتدوا وقولهم نحن ابناء الله واحباؤه وقولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة فامر الله تعالى نبيه صلى الله
عليه وسلم بان يقول لهم ان كانت الدار الاخرة لكم كما تزعمون وان كنتم ابناء الله واحباؤه كما تدعون فتمنوا الموت وذلك لان
المرء لا يكره الانتقال الى داره وبستانه بل يتمنى ذلك وكذلك المرء لا يكره القدوم على ابيه ولا على حبيبه ولا يخاف منهما النقمة
والعذاب بل يتوقع عندهما الكرامات والدرجات والعطايا والهدايا فان كان الامر كما تقولون فتمنوا الموت حتى تنجوا
من غم الدنيا ومن تحمل الشدايد التى فيها ان كنتم صادقين في زعمكم ان الاخرة لكم وانكم ابناء الله واحباؤه فان قيل ان
اعترضوا علينا وقالوا انكم تقولون ان الاخرة للمؤمنين ثم لا احد منكم يتمنى الموت اذا قيل له تمن الموت فكل عذر لكم فهو
عذرنا فلا معنى لاحتجاجكم بذلك علينا يجيب عن هذا الاشكال بوجهين احدهما ان المؤمنين لم يجعلوا لانفسهم من الفضل
والمنزلة عند الله مثل ما جعل اليهود لانفسهم بل المؤمن وان جل قدره غير الانبياء عليهم السلام فانه لا يزول عنه خوف
الخاتمة ومن كان قد ابتلى بشئ من الخطايا فهو مفتقر الى زمان يتدارك فيه الذى فاته فلهذا لا يتمنى المؤمنون الموت واما اليهود
فقد ادعوا انهم من اهل الجنة وليس فيها شئ من الشدة والدنيا دار شدة وبلية فلا معنى لامتناعهم عن تمنى الموت لو كانوا صادقين
في دعواهم وثانيهما انهم كانوا يزعمون انهم ابناء الله واحباؤه وفي تمنيهم الموت وصول الى ابيهم وحبيبهم في زعمهم ولا
احد يرغب وينفر عن الحبيب والاب فدل امتناعهم عن ذلك على كذبهم واما المسلمون فلا يدعون ذلك فلا يتمنون الموت
بل يرغبون في امتداد الحيوة طمعا في ازدياد الخيرات واكتساب الصالحات فان قيل ان الله تعالى امرهم بتمنى الموت بقوله
فتمنوا الموت ولو تمنوه فوقع متمناهم لزم انقضاء عمرهم بدون الاجل الذى جعل لهم وفي ذلك تقديم الاجل عن الوقت الذى
كان له والله تعالى يقول فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون فكان بين الايتين مناقضة ويؤدى الى القول
باجلين وهو مذهب المعتزلة قيل لا تناقض بل الاجل واحد والله تعالى علم منهم في سابق علمه انهم لا يتمنون الموت ليكون اجلهم
وقت تمنيهم فحصل ما اراد ولو علم منهم انهم يتمنون الموت لكان يجعل اجلهم وقت تمنيهم في الابتداء الا انه جعل اجلهم في وقت
معلوم اذا لم يتمنوا وفي وقت التمني اذا تمنوا لان هذا صنيع من هو جاهل بالعواقب وهذا كما تقول في الحديث الماثور ان صلة
الرحم تزيد في العمر ان المراد به ان يجعل عمره من الابتداء كذلك اذا كان في سابق علمه انه كان يصل رحمه واذا كان علم انه لا يصل
الرحم جعل عمره انقص من ذلك الا انه يجعل عمره الى وقت ثم اذا وصل رحمه يزيد على ذلك الاجل واذا لم يصل ينقص فمثله
ما نحن فيه كذا في شرح التاويلات للشيخ ابى منصور الماتريدى قدس سره قال الراغب الخالص كالصافي يقال فيما لم يكن قبل
فيه شوب ولا يقال الا ما كان فيه يشوب من قبل فزال عنه ودون لما كان في الاصل للقاصر عن الشئ اعتبر ذلك في المكان

تارة وفي الشرف تارة وفي الاختصاص تارة فاذا قيل هذا لي دونك فهو مفيد للاختصاص ومعناه انت تقصر عنه ان قلت كيف
من دون الناس والمخاطبون ايضا من الناس قيل قد قال اكثرهم لفظ عام ومعناه خاص اي دون سائر الناس وقال بعضهم
فيه لطيفة وهي انه يقال فلان ليس وذلك متردد بين المدح والذم فالمدح نحو قولك فلان ليس بانسان بل هو ملك كريم
والذم نحو جلهم او كلهم بقر وكقوله لا يخدعنك اللحى ولا الصور، تسعة اعشار من ترى بقر، ولما كانت الدار الاخرة لا تحصل
للناس خالصة بل لابد في نيلها من تحمل شوايب وتجرع نوايب وكانوا قد ادعوا انها لهم خالصة قيل لهم ذلك بمعنى ان كنتم جنسا
غير الناس في ان يحصل لكم الدار الاخرة خالصة لا على ما يحصل للناس وانما قيل لهم تمنوا الموت لانهم قالوا لن يدخل الجنة الا
من كان هودا او نصارى وقالوا نحن ابناء الله واحباؤه فبين الله تعالى كذبهم في دعواهم ذلك فقال ان كنتم احباء الله فالمحبة
داعية الى الشوق والشوق داع الى محبة لقاء المحبوب ومحبة اللقاء داعية الى تمني سهول السبيل اليه ولا سبيل الى سهول
السبيل اليه الا بالموت فيجب ان يكون الموت متمنى فتركهم تمني ذلك دلالة ان لا محبة منكم له قوله ونصبها على الحال من الدار
فانها اسم كان وخبره لكم قدم عليه للاهتمام وعند الله ظرف متعلق بكان او متعلق او بخبره وقدر ان معناه في كتاب الله
وحكمه واختاره المصنف من يجوز انتصاب الحال عن اسم كان لان كان فعل متصرف يعمل الرفع والنصب في الاسم الظاهر
والمضمر فيلزم ان يكون اسم كان فاعلا له والا يلزم ان يكون فعل بلا فاعل وهو غير جائز في علم النحو وقد صرح ابن الحاجب
بانه فاعل حيث عرف الافعال الناقصة بانها ما وضع لتقرير الفاعل على صفة فاذا كان فاعلا جاز ان ينتصب الحال عنه
مبينة لهيئة الفاعل والا لكان نحو كان في نصبه الحال سواء الا من حرف التنبيه واسم الاشارة وهو غير معقول وفهم منه من لم
يجوز انتصاب الحال عن اسم كان وقال ان الافعال الناقصة لا تعمل في الحال لان اسماءها ليست فاعلا لان فاعل الفعل ما اسند
اليه الفعل على صحة قيامه به واسم كان مثلا لم يسند اليه كان بل المسند اليه خبره واما الكون فهو مسند الى النسبة فانك
اذا قلت كان زيد قائما فليس معناه ثبت زيد بل المعنى ثبت نسبة القيام الى زيد واذا لم يكن فاعلا فظاهر انه ليس بمفعول
ايضا ثبت انه ممتنع ان ينتصب عنه الحال ومن لم يجوز الحال عن اسم كان بناء على انه ليس بفاعل جعل خالصة حالا من الضمير
المستكن في لكم وجعل عاملها الاستقرار والظاهر قول المجوز القائل بكون اسم كان فاعلا له بناء على انه قد اسند اليه الفعل
على طريقة القيام وان لم يكن قائما به فان الامور النسبية في نحو قرب وبعد زيد نسبة بين المنتسبين لا تقوم باحدهما
دون الاخر بل قائم بهما وكذا الافعال المتعدية في نحو ضرب زيد فان الضرب نسبة بين الضارب والمضروب لا تقوم باحدهما
دون الاخر بل بهما لضرورة عن احدهما ووقوعه على الاخر الا انه مسند الى احدهما على جهة القيام ويعني بتلك الجهة ان لا
يغير صفة الفعل الى فعل ويفعل واشباههما فان طريقة اسناد الفعل القايم مصدره بالفاعل حقيقة نحو ذهب زيد
وظرف زيد عدم التغيير فكل ما اسند الفعل اليه على هذا النمط من الاسناد فاعل عند النحاة وان لم يكن الفعل قايما على
الحقيقة فيكون اسم كان مثلا فاعلا عند النحاة كزيد في قولك قرب زيد وضرب زيد فجاز انتصاب الحال عنه بلا خفاء
قوله ذات الشوايب اي ذات الاقذار والادناس جمع شايبة كذا في الصحاح روي ان عليا كرم الله وجهه كان يطوف بين
الصفين صف المسلمين وصف اعدائهم في غلالة وهي شعار يلبس تحت الثوب لاستراحة البدن خاصة وتحت الدرع ايضا
فقال له ابنه الحسن رض ما هذا بزي المحاربين فقال يا بني لا يبالي ابوك على الموت سقط ام عليه سقط الموت وسقوط الشخص
على الموت ان يباشر ما ظن الموت عالما باسبابه المؤدية اليه ويباشرها الى ان يموت فلا يتخلص منه الموت وسقوط الموت عليه
ان يفاجيه الموت وهو غافل بل هارب عنه وصفين بكسر الصاد وتشديد الفاء وكسرها موضع على شاطئ الفرات كان فيه حرب
على رض ومعاوية والمحتضر من حضره اجله او ملك الموت قوله على فاقة حال من المفعول المقدر لجاء يريد ان الموت حبيب
جاءني محتاجا اليه ومشتاقا وجاء على ذي فاقة وحاجة اليه قوله اي على التمني يعني انه جاءني وقد كنت تمنيت مجيئه فلما جاءني
ما ندمت على تمنيه ويحتمل الدعاء ايضا قوله بما قدمت ايديهم بيان العلة التي بسببها لا يتمنون الموت فانهم عالمون بانهم بكفرهم
ولا نصيب لهم في الجنة وفي شرح التاويلات انهم والله اعلم كانوا عالمين بضيع انفسهم وما لهم عند الله من العذاب الاليم والجزاء
الدايم لكنهم انما قالوا ذلك وادعوا انهم اهل الجنة على الخصوص بطريق التعنت والمكابرة ولذلك لم يتمنوا الموت والله اعلم

وروى

وروى انه عليه الصلوة والسلام لو تمنى الموت لغص كل انسان بريقه فمات مكانه وما بقي على وجه الارض يهودي قوله ولما كانت
اليد العاملة مختصة بالانسان آلة لقدرته يريد ان اليد ههنا مجاز مرسل اما عن انفسهم بطريق اطلاق اسم الجزء المختص على الكل
واما عن قدرتهم بطريق اطلاق اسم الة الشيء قال الامام الواحدي اضيف تقديم السيئات الى اليد لان اكثر جنايات الانسان تكون
بيده فيضاف الى اليد كل جناية صدرت منه وان لم يكن لليد عمل فيها قوله وهذه الجملة اخبار بالغيب وهو عدم تمنيهم الموت في
المستقبل وهو غيب فكانت الاية من المعجزات الدالة على حقية رسالة نبينا صلى الله عليه وسلم فانه لما اخبر عن الله تعالى انهم لا يتمنون
الموت ابدا كان الامر كما قال تعالى لان تكذيبه عليه السلام اهم الامور عندهم وان ما يدعوهم اليه قوي متوفر بالنسبة اليهم وان
يقولوا تمنينا للموت سهل غير متعسر عليهم فلو قالوا ذلك لظهر كذبه عليه السلام فيما اخبر عن الله تعالى وليتبين بذلك كذبه في
دعوى الرسالة ايضا ومع ذلك امتنعوا عن ان يقولوا ذلك وكان الامر كما قال فعلم بذلك انه عليه السلام انما علم ذلك واخبر به بان
اوحي اليه من عند الله تعالى وانه رسول الله حقا وكلمة لن ولفظ ابدا للتابيد في الدنيا كما في قوله تعالى لن تراني فلا ينافيه تمنيهم الموت
في النار بقولهم يا مالك ليقض علينا ربك يا ليتها كانت القاضية اي الموت ولما كان مظنة ان يقال من اين علم انهم لم يتمنوا علله
بقوله لانهم لو تمنوا النقل واشتهر فان قيل عدم نقل تمنيهم الموت الى الآن لا يدل على عدم تمنيهم ابدا اجيب بان لا محيص عنه سوى
ان يكون الخطاب مع المعاصرين وقد انقرضوا ولم يتمنوا والا لنقل ذلك واشتهر فلما لم ينقل علم انهم لم يتمنوه ولما ورد ان يقال
عدم النقل لا يدل على عدم تمنيهم لاحتمال انهم قد تمنوه لكن لم يطلع على تمنيهم لخفائه وكونه سرا من حيث انه عمل القلب فلا يطلع
عليه فعدم النقل لذلك لا لانعدام من اصله اجاب عنه اولا بمنع انه من عمل القلب بل هو القول باللسان كالخبر فانه لا يطلق
الا على ما يجري على اللسان فكذا التمني غاية ما في الباب ان اللسان لا يعبر الا عما يخطر بالجنان ولا يلزم منه ان يكون ما في النفس
من المعاني مسمى بالاسماء الموضوعة بازاء اقسام الكلام وثانيا بتسليم ان التمني عمل القلب وانهم لو تمنوا بقلوبهم لقالوا بالسنتهم
تمنينا الموت بقلوبنا ردا منهم لما قيل في حقهم ولن يتمنوه فانه لما قيل فيهم بطريق المعجزة انهم لن يتمنوه ابدا فقد طلب منهم اظهار
التمني باللسان كما اذا قال الرجل لامرأته انت طالق ان شئت او احببت امر كذا فان الطلاق يتعلق بالاخبار دون الاضمار وكذا
لا بد في رد المعجزة ودفعها ههنا من ان يخبروا بالسنتهم بانهم قد تمنوا الموت بقلوبهم لكنهم ما اخبروا بذلك والا لنقل ذلك
الينا فعلم انهم ما تمنوه والحاصل ان التمني اما فعل اللسان او فعل القلب وايا ما كان يثبت المدعى وهو انهم لم يتمنوا قوله تهديد
لهم من حيث انه في معنى قوله تعالى ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون وبيان كون علمه محيطا بوجوه عصيانهم عبارة عن مجازاتهم
عليها ووضع الظاهر موضع المضمر حيث لم يقل والله عليم بهم للتنبيه على انهم ظالمون في دعوى ان الجنة سالمة لهم خاصة
بهم ليس لاحد سواهم فيها حق فان الظلم وضع الشيء في غير موضعه قد ادعوا لانفسهم ما ليس لهم ونفوه عمن هو لهم وهو
المؤمنون قوله الجاري مجرى علم صفة مقيدة فان الوجود بالعقل على ضربين متعد الى مفعول واحد ومعناه كمعنى عرفت
ومتعد الى مفعولين ومعناه قريب من معنى علمت ولما اخبر الله تعالى عنهم في الاية المتقدمة انهم لا يتمنون الموت اخبر في هذه الاية
انهم في غاية الحرص على الحيوة يقينا لاحتمال انهم كما لا يتمنون لا يرغبون في الحيوة ايضا وادخل لام توطية القسم على تجد واكد بالنون
لان القسم مضمر تقديره والله لتجدنهم يعني علماء اليهود والذين كتموا امر محمد صلى الله عليه وسلم احرص الناس على حيوة فدلت
حرصهم عليها انهم كذبوا فيما يدعون ويزعمون والحرص شدة الطلب وقيل ان لا يرضى بالكفاية ويضاده القناعة قوله
محمول على المعنى يعني ان قوله تعالى ومن الذين اشركوا معطوف على الجار والمجرور المدلول عليه باضافة افعل التفضيل فان افعل
التفضيل يستعمل على احد ثلثة اوجه مضافا او بمن او معرفا باللام واذا اضيف كانت الاضافة معاقبة لكلمة من كما نقل عن صاحب
الاقليد انه قال تقول زيد افضل من القوم ثم تحذف من وتضيفه والمعنى على اثبات من فمعنى الاية على هذا احرص من الناس ومن
الذين اشركوا فالجار والمجرور المذكور معطوف على المحذوف من حيث المعنى وفي الحواشي السعدية كون احرص الناس بمعنى احرص من
الناس محل بحث لان افعل اذا اضيف كان المقصود تفضيل الشيء على جنسه فلا يضاف الا الى ما يكون جنسا للمضاف ويكون
المضاف بعضا منه فيقال الياقوت افضل الجواهر ولا يقال الافضل الزجاج بل يقال افضل من الزجاج بخلاف ما اذا استعمل بمن
فانه لا يشترط كون صاحب افعل بعضا من المجرور فيجوز زيد افضل من الحجر والياقوت افضل من الزجاج ولا يجوز افضل

الجن وافضل الزجاج فكون احرص الناس بمعنى احرص من الناس ليس على ما ينبغي بل كل واحد منهما معنى يخصه فكذلك اورد كل
واحد منهما في موضع يليق به وحيث اريد تفضيل اليهود على من هم بعض منه استعمل مضافا فقيل احرص الناس لان اليهود
بعض من الناس وحيث اريد تفضيلهم على المشركين الذين ليست اليهود بعضا منهم بل كل واحد منهما طايفة براسها استعمل
بمن فقيل ومن الذين اشركوا ولو قيل اليهود واحرص المشركين لزم ان يكون اليهود بعضا منهم وليس كذلك فالقول بان احرص
الناس بمعنى احرص من الناس محل بحث لانه يوهم ان لا يكون اليهود بعضا من الناس فالاولى ان يقال في بيان كون افعل
المضاف متضمنا لكلمة من ان احرص الناس بمعنى احرص من باقي الناس فان هذه العبارة كما تفيد كونه متضمنا المعنى من تفيد
ايضا كون المضاف بعضا من المضاف اليه هذا توضيح ما في الحاشية المذكورة وهذا الاعتراض ومورده مثل الاعتراض الذي
اورده الرضي الاستراباذي على قولهم ان افعل التفضيل اذا اضيف فالاكثر ان يراد به الزيادة على من اضيف اليه بان قال قولهم
على من اضيف اليه ليس بمرضي لانه مفضل على من سواه من جملة ما اضيف اليه وليس مفضلا على كل ما اضيف اليه وكيف ذلك وهو
من تلك الجملة فيلزم تفضيل الشيء على نفسه واجيب عنه بان المذكور في كتب النحو ان افعل التفضيل اذا اضيف الى المعرفة واريد
به التفضيل على المضاف اليه يجب كون المضاف بعضا من المضاف اليه وليس ذلك شرطا في استعماله بمن وليس في كلامهم
ما يدل على انه اذا استعمل بمن يشترط ان يكون صاحب افعل مخالفا للمجرور بمن بحسب فيجوز ان يخالفه جنسا كما في قولك
الياقوت افضل من الزجاج وان لا يخالفه كما في احرص من الناس فكون احرص الناس بمعنى احرص من الناس لا يستلزم ان لا يكون
اليهود بعضا من الناس وعبارة الكافية هكذا واذا اضيف فله معنيان احدهما وهو الاكثر ان يقصد به الزيادة على من اضيف
اليه ويشترط ان يكون منهم نحو زيد افضل الناس ولا يجوز يوسف احسن اخوته والثاني ان يقصد به زيادة مطلقة ويضاف
للتوضيح فيجوز يوسف احسن اخوته قوله وافرادهم بالذكر للمبالغة جواب عما يقال لم افرد المشركون بالذكر مع انه قد علم كون
اليهود احرص على الحيوة من المشركين ايضا بقوله ولتجدنهم احرص الناس على حيوة من حيث ان الذين اشركوا داخل تحت الناس
وتقرير الجواب انهم مع دخولهم تحت الناس افردوا بالذكر للمبالغة في بيان شدة حرصهم كانهم لتوغلهم في الحرص على الحيوة جنس
خارج عن الناس فهو من باب ذكر الخاص بعد العام للتنبيه على خصوصية فيه استحق بها الان يخرج من عداد العالم
كما في قوله تعالى من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال قوله والزيادة في التوبيخ عطف على قوله للمبالغة فان
كل واحد منهما فائدة لافرادهم بالذكر الا ان الاولى فائدة راجعة الى الذين اشركوا حيث افاد كونهم متوغلين في الحرص خارجين
به عن عداد الناس والثانية فائدة راجعة الى اليهود حيث استفيد منه زيادة التوبيخ والتقريع عليهم فافراد المشركين
بالذكر لما دل على كونهم احرص الناس على الحيوة من باقي الناس لزم ان يكون باقي الناس حراصا والمشركون اشد حرصا منهم و
اليهود اشد حرصا من المشركين وعلل كون الافراد بالذكر مفيد الزيادة التوبيخ بحيث علم منه سبب زيادة حرصهم على حرص
المشركين وهو علمهم بانهم صايرون الى النار لا محالة لما علموا من قبايح اعمالهم واخلاقهم قوله ويجوز ان يراد واحرص
من الذين اشركوا عطف على قوله محمول على المعنى والفرق بين الوجهين ان المعطوف في الوجه الثاني هو احرص المحذوف والمعطوف
عليه احرص المذكور وفي الوجه الاول المعطوف هو الجار والمجرور المذكور والمعطوف عليه هو الجار والمجرور المدلول عليه بالاضافة
والوجه الثاني ابلغ في بيان زيادة الحرص لارادة تكرار احرص قوله وان يكون خبر مبتدا محذوف اي ويجوز ان يكون ومن
الذين اشركوا كلاما مبتدا غير معطوف على ما قبله فتكون الواو فيه استئنافية لا عاطفة ويكون من الذين اشركوا خبر مبتدا
محذوف ويكون يود احدهم صفة لذلك المحذوف فلما حذف المبتدا اقيمت صفته مقامه كما في قوله تعالى وما منا الا له
مقام معلوم اي وما احد منا وتقدير الاية ومن اليهود ناس يود احدهم لان المراد بقوله من الذين على هذا الوجه هم اليهود
لكون الكلام مسوقا لوصفهم وبيان حالهم ولو كان المراد غيرهم لكان كلاما اجنبيا لا تعلق له بالمقصود ويكون قوله
الذين اشركوا من وضع الظاهر موضع المضمر تقريعا لهم بشنعة الشرك ايضا ويكون هذا الكلام المبتدا مسوقا لبيان
شدة حرصهم على الحيوة قوله حكاية لودادتهم اي لودهم يقال وددت الشيء وده ودا وودا وودا وودادة يريد ان الظاهر ان
يقال يود احدهم ان يعمر حتى يكون مفعولا ليود فكيف قيل لو يعمر وما وجه اتصاله بيود اجاب بانه متصل به بطريق

الحكاية

الحكاية لتمنيهم وبيان كيفية كانه قيل يود احدهم قائلا ليته يعمر لان لو هاهنا بمعنى التمني ولهذا لم يذكر له جواب وان قدر
فسد المعنى ثم ان هذه الحكاية وبيان كيفية الودادة لتضمنها بيان متعلق التمني سدت مسد يود فاستغني عنه قوله وكان
اصله لو اعمر لان قوله لو يعمر لما ذكر بطريق حكاية ما قاله احدهم كان القياس ان يقال لو اعمر ليطابق الحكاية المحكي لان احدهم انما
يتمنى بان يقول ليتني اعمر الا انه نظر الى ان لفظ احدهم غائب فذكر المحكي بلفظ الغيبة نظرا الى غيبة لفظ الاحد وان جاز ان
يذكر بلفظ التكلم لكونه مذكورا بطريق الحكاية عن المتكلم ونظيره في جواز الامرين وورود الكلام على احد الجائزين قولك حلف
بالله ليفعلن مقام لافعلن ولو وردت الحكاية بصريح القول تعين ان يذكر المحكي بلفظ التكلم ولا يجوز ذكره بلفظ الغيبة و
التعمير اطالة العمر والبقاء والعمر اسم لمدة عمارة البدن بالحيوة وليس المراد من ذكر الف سنة قول الاعاجم عند تحية ملوكهم عند
العطاس وغيره هزار سال بدى اي عشر الف سنة بل المراد التكثير والتحية بهذا القول من عادة المجوس فانهم يقولون فيما
بينهم عش الف سنة وعش الف نيروز ومهرجان فاخبر الله تعالى ان طول العمر في الدنيا لا ينجيه من العذاب في الاخرة ولا يبعده
عنه حيث قال وما هو بمزحزحه من العذاب ان يعمر وهو كقوله افرايت ان متعناهم سنين ثم جاءهم ما كانوا يوعدون ما اغنى
عنهم ما كانوا يمتعون والضمير في قوله بمزحزحه اما كناية عن احدهم الذي جرى ذكره او عما دل عليه يعمر من مصدره وان يعمر
بدل منه او هو ضمير مبهم يوضحه قوله ان يعمر كما في قوله تعالى فسويهن سبع سموات ولا يجوز ان يكون ضمير الشان لان مفسره
لابد ان يكون جملة اسمية سالمة من حرف الجر وهاهنا ليس كذلك قال صاحب الكشاف كون الضمير لما دل عليه يعمر ضعيف الا ان
ابدال المظهر من المضمر الغائب ضعيف بل لان الضمير اذا رجع الى التعمير لم يكن في التصريح بلفظ التعمير بعد ذلك زيادة فائدة
ووجه جوازه انه لما لم يتعين مرجعا حسن ان يستانف لبيان بلفظ معين وجعله مبهما يوضحه ما بعده اولى واقيس والرجوع
الى احدهم اظهر الكل واصل سنة سنوة وفي الصحاح السنة واحد السنين وفي نقصانها قولان احدهما الواو والاخر الهاء و
اصلها السنهة مثل الجبهة لانها من سنهت النخلة وتسنهت اذا اتت عليها السنون ونخلة سنهاء اي تحمل سنة ولا تحمل سنة
وفي التصغير سنية وسنيهة وفي الراغب فمنهم من جعل لفظ السنة من الواو لقولهم سنوات وكانها اسم لدوران الفلك ولاعتبار الدوران
فيها سمي المستقى عليه سانية وهي الناقة التي يستقى عليها يقال سنة الناقة تسنو اذا سقت الارض ومنهم من يجعلها من الهاء
لقولهم سانهة مسانهة فكانها اسم لتغير الفصول الاربعة فيها ومنه قيل تسنه الطعام اي تغير والزحزحة الازالة عن المقر
قوله فيجازيهم يعني ان قوله تعالى والله بصير بما يعملون وارد على طريق الوعيد قال الامام واعلم ان البصير قد يراد به العلم
يقال ان لفلان بصرا بهذا الامر اي معرفة وقد يراد به الرؤية على انه صفة لو وجدت المبصرات لابصرها وكلا الوصفين
يصحان عليه الا ان من قال ان في الاعمال ما لا يصح ان يرى حمل هذا البصر على العلم لا محالة والله اعلم قوله نزل في عبد الله بن
صوريا وهو رجل من احبار فدك وفدك قرية بخيبر ولا بد ان يظهر من اليهود ما يدل على انهم يتخذون جبريل عليه السلام عدوا
لهم حتى يناسب ان يامر الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بان يخاطبهم بذلك لانه يجري مجرى المحاجة فما لم يثبت منهم في ذلك
الامر لا يجوز ان يامره الله تعالى بذلك والمفسرون ذكروا في ذلك امورا احدها انه عليه السلام لما قدم المدينة اتاه عبد الله
ابن صوريا فقال يا محمد كيف نومك فقد اخبرنا عن نوم النبي الذي يجيء في اخر الزمان فقال صلى الله عليه وسلم تنام عيناي
ولا ينام قلبي قال صدقت يا محمد فاخبرني عن الولد ايكون من الرجل يكون ام من المراة فقال صلى الله عليه وسلم اما العظام والعصب
والعروق فمن الرجل واما اللحم والدم والظفر والشعر فمن المراة قال صدقت يا محمد قال فما بال الولد يشبه اعمامه ليس فيه من شبه
اخواله فيه شيء او يشبه اخواله ليس فيه من شبه اعمامه شيء فقال عليه السلام ايهما غلب ماؤه ماء صاحبه كان الشبه له قال
صدقت يا محمد وساله عن الطعام الذي حرم اسرائيل على نفسه وذكر في التورية ان النبي الامي صلى الله عليه يخبر عنه فقال عليه
السلام ان يعقوب مرض مرضا شديدا فطال سقمه فنذر ان شفاه الله تعالى من سقمه ليحرمن على نفسه احب الطعام والشراب
اليه وكان احب الطعام اليه لحم الابل واحب الشراب اليه البانها فحرمهما على نفسه قال صدقت يا محمد ثم قال بقيت خصلة
ان قلتها امنت بك اي ملك ياتيك بما ينزل عن الله تعالى قال عليه الصلوة والسلام جبريل قال ذلك عدونا ينزل بالقتال
والشدة ورسولنا ميكائيل ياتي باليسر والرخا فلو كان هو الذي ياتيك لامنا بك واتبعناك فقال عمر رض وما مبدا عداوتهم

لكم قال عادانا مرارا كثيرة وكان من اشدّه علاوته لنا ان الله تعالى انزل على نبينا موسى عليه السلام ان بيت المقدس سيخرب في زمان رجل يقال له بخت نصر ووصفه لنا واخبرنا بالحين الذي يخرب فيه فلما بلغ قرب الحين الذي يكون فيه هلاك بيت المقدس بعثنا رجلا من اقويا بني اسرائيل في طلبه ليقتله فانطلق في طلبه حتى لقيه ببابل غلاما مسكينا ليست له قوة فاخذه ليقتله فدفع عنه جبريل وقال لصاحبنا ان ربكم ان هوامركم بهلاككم لا تسلط عليه وان سلطكم الله على قتله فهذا ليس هو ذاك الذي اخبر انه تعالى انه سيخرب بيت المقدس فلا فايدة في قتله ففلي اى حق تقتله فصدقه صاحبنا فترك ثم انه كبر وقوى وملك وغزانا وخرب بيت المقدس وقتلنا فلذلك نتخذه عدوا واما ميكائيل فانه عدو لجبريل فقال عمر رض فانى اشهد ان من كان عدوا لجبريل فهو عدو لميكائيل ومن كان عدوا لميكائيل فهو عدو لجبريل ومن كان عدوا لهما فان الله تعالى عدو له فنزلت الاية كما قال عمر رضي الله عنه وثانيهما ما روى انه كان لعمر ابن الخطاب رض باعلى المدينة ارض وممرها على مدارس اليهود وكان اذا اتى ارضه ياتيهم ويسمع منهم فقالوا لو لرما في اصحاب محمد عليه السلام احب الينا منك انهم يمرون بنا فيؤذوننا وانا لنطمع فيك فقال عمر رض والله ما اتيك لحبكم ولا اسالكم لانى شاك في ديني وانما ادخل عليكم لازداد بصيرة في امر محمد صلى الله عليه وسلم وارى اثاره في كتابكم ثم سالهم عن جبريل الى اخر ما ذكره المص والمدارس هو البيت الذي يجتمعون فيه لدراسة التورات قوله ولانتم اكفر من الحمير اى ابلد واجهل فانه قد قيل انه مثل يضرب للبليد لان الحمار مثل في البلادة وتقرفه النعمة يحتاج الى فطنة والكفر لما كان نتيجة الجهل والبلادة ولازمها صح ان يكنى به عنهما وقيل الحمار يعلفه صاحبه وهو يضربه برجله وذلك كفران وقيل المراد بالحمار في قولهم اكفر من الحمار رجل من عاد يقال له حمار ابن مويلع كان له واد طوله مسيرة يوم وعرضه اربعة فراسخ وكان واديا خصيبا لم يكن ببلاد العرب اخصب منه وكان له عشرة بنين وكان على الاسلام اربعين سنة يرعى الناس ويقرى الضيف فخرج بنوه يوما يتصيدون فاصابتهم صاعقة فهلكوا فكفر وقال لا اعبد من فعل هذا ودعا قومه الى الكفر فمن عصاه قتله فاهلكه الله تعالى واخرب واديه فضرب به المثل فيجوز ان يكون الحمير عبارة عنه وعن قومه الذين كفروا وثانيهما ما روى مقاتل انه قال زعمت اليهود ان جبريل عدونا لانه قد امر بان يجعل النبوة في اولاد اسرائيل ويجئ بالوحي والرسالة فيهم فغير الوحي والرسالة وصرفهما عنهم الى اولاد اسمعيل عداوة لنا حيث كنا من اولاد اسرائيل فاكذبهم الله تعالى في زعمهم فقال نزله على قلبك باذن الله لا كما قالت من انه قد امر بان ينزله على من هو من اولاد اسرائيل ثم انه نزله من تلقاء نفسه على غيرهم عداوة لهم فهذا التنزل لا ينبغى ان يكون سببا للعداوة ولا مبنيا عليها من حيث انه كان باذن تعالى قوله كسلسبيل يعنى بفتح الجيم والراء وكسر الهمزة الممدودة وهى قراءة حمزة والكسائي وبناء جبرئيل له امثلة في كلام العرب غير سلسبيل نحو عندليب وقفشليل وهى المغرفة فارسي معرب وعفشليل وهو الرجل الجافي الثقيل وعجوز عفشليل مسترخية اللحم واللغة الثانية جبريل بفتح الجيم وكسر الراء وحذف الهمزة وهى قراءة ابن كثير وليس لهذا البناء مثل في كلامهم فهو من باب الآجر والابريسم والعربد ونحو ذلك من المعرب لم يوجد له مثل في كلامهم فان فعليلا ليس في ابنية العرب واللغة الثالثة جبرئل بفتح الجيم والراء وكسر الهمزة الغير الممدودة وهى قراءة عاصم برواية ابى بكر وله امثلة في كلام العرب وهى نحو جحمرش وهى العجوز الكبيرة والجمع جحامر والتصغير جحيمر ونحو صهصلق وهى العجوز الصخابة ويقال ايضا صوت صهصلق اى شديد واللغة الرابعة جبريل بكسر الجيم والراء بدون الهمزة كقنديل وبطريق وهى قراءة نافع وابى عمرو وابن عامر وعاصم برواية حفص واللغة الخامسة جبرئيل بفتح الجيم والراء وتشديد اللام واللغة السادسة جبرائيل بفتح الجيم والراء والف بعدهما وكسر الهمزة الممدودة واللغة السابعة جبرائل بفتحها بعدهما الف بعدها همزة مكسورة بدون الياء واللغة الثامنة جبرين بفتح الجيم وكسر الراء الممدودة مع النون وهو اسم اعجمى عربته العرب على هذه الوجوه ومعناه عبد الله فان جبر هو العبد وايل هو الله كذا عن ابن عباس كما ذكر ان اسرائيل بمعنى صفوة الله قوله واضماره غير مذكور توجيه لاضمار القران من غير سبق ذكره من حيث ان المعنى فان جبريل نزل القران على قلبك وفي الكشاف ونحو هذا الاضمار اعنى اضمار ما لم يسبق ذكره فيه فخامة لشان صاحبه حيث يجعل لفرط شهرته كانه يدل على نفسه ويكتفى عن اسمه الصريح بذكر شئ من صفاته وهو التنزيل في قوله نزله ونظيره في اضمار ما كان كالمعلوم لفرط شهرته قوله تعالى ما ترك على ظهرها من دابة فانه اضمر الارض من غير سبق ذكرها لذلك قوله فانه قابل الاول للوحي الى اخره تعليل

لتخصيص

لتخصيص القلب بالذكر جوابا عما يقال ان القران انزل عليه لا على قلبه فما فائدة التخصيص به قال الامام واكثر الائمة على انه انزل القران عليه لا على قلبه الا انه خص القلب بالذكر لاجل ان الذي نزل به ثبت في قلبه حفظا حتى ادّاه الى امته فلما كان سبب تمكنه من الاداء ثباته في قلبه حفظا جاز ان يقال نزل على قلبك في الحقيقة انه نزل عليه وقال الامام ابو منصور رح ان الباطنية الزاعمين ان القران هو المعاني الملهمة في القلب دون ظواهر الالفاظ تعلقوا بقوله تعالى فانه نزله على قلبك باذن الله فيما ذهبوا اليه من ان القران لم ينزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بالاحرف التي تقرؤها نحن ولكنه الهام نزل على قلبه اذ القلب محل الالهام واما الحروف والالفاظ فانها تسمع بالاذان وتفهم بالقلوب الا ان محمدا عليه الصلوة والسلام يصوره بهذه الحروف ويعبره بالعربية التي تقرؤها فكان القران هو الباطن دون ظواهر الالفاظ ولكنا نقول ما قالوه فاسد من وجوه احدها ان الله تعالى جعل القران معجزا بنظمه العجيب الفائق على سائر انواع الكلام وجعله حجة على صدق رسالة رسوله كما قال تعالى لئن اجتمعت الجن والانس على ان ياتوا بمثل هذا القران لا ياتون بمثله الاية والثاني انه تعالى سماه عربيا في نحو قوله انا انزلناه قرانا عربيا والثالث انه تعالى سمى هذا المنظوم وحيا في نحو قوله وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى علمه شديد القوى والرابع انه تعالى قال الر كتاب احكمت اياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير ونحو ذلك من الايات التي فيها ذكر الكتاب منزل ممن ادعى انه عليه السلام اخترعه من عند نفسه فقد خالف النصوص والخامس انه تعالى قال فانه نزله على قلبك اخبر ان المنزل هو جبريل عليه السلام ولو كان ما انزل اليه هو المعنى الملهم لما احتيج في الهامه الى جبريل لان الملهم هو الله تعالى فدلت هذه الوجوه على فساد مذهبهم وزيغهم عن الطريق المستقيم قوله وكان حقه على قلبي لانه لما قال قل من كان عدوا لجبريل كان القايل بهذه الشرطية هو رسول الله صلى الله عليه وسلم فالمناسب له ان يقول نزله على قلبي الا انه قيل على قلبك بناء الجملة فيه على ان من الشرطية وما في خيرها بتمامه كلام الله تعالى وانه عليه السلام امر ان يحكى لهم كلام الله تعالى كما تكلم به كانه قيل قل ما تكلمت به من قولي من كان عدوا لجبريل فانه نزله على قلبك قوله والظاهر ان جواب الشرط فانه نزله جعله جواب الشرط مع ان الجواب في الحقيقة ما قدره من قوله فقد خلع او كفروا المذكور علة للجواب لا نفسه بناء على انه من تمام الجواب وقايم مقامه ضمنى باسمه ومثله كثير كما اذا حذف المصدر واقيم صفته مقامه يقال لها انها منصوبة على المصدرية ولما كان من شان الشرط والجزاء ان يكون بينهما اتصال بطريق السببية واللزوم في الجملة بان يكون مضمون الاول سببا وملزوما للمضمون الثاني وههنا عداوة اليهود لجبريل ليست سببا لتنزيله القران على قلبه صلى الله عليه وسلم اول الكلام بان حمله على حذف ما هو الجواب على الحقيقة وجعل المذكور علة وسببا للمحذوف وذكر في تعيين المحذوف المعلل بالمذكور ثلاث احتمالات وتصوير الاحتمال الاول وتوضيحه ان من عادى من اليهود لجبريل عليه السلام فلا وجه لعداوته وانه بهذه العداوة خرج لانه عليه السلام نزل القران على قلبك بامر الله تعالى مصدقا لما بين يديه من الكتاب وذا هدى من الضلالة وبشرى بالجنة لمن امن به ممن حيث انه مامور بتنزيله وجب ان يكون معذورا ومن حيث ان ما نزله كتاب مصدق لكتابهم وهدى وبشرى لمن امن به يوجب صحة كتابهم ويكون سببا لهدايتهم وسعادتهم الابدية وذلك نعمة جليلة في حقهم توجب الشكر عليها فلا وجه لكفرانها ومعادات من نزلها وتصوير الاحتمال الثاني ان من عاداه لتنزيله بالقران المصدق لما معهم من الكتاب فقد كفر بالقران ومن كفر بالقران فقد كفر بما معه لان الكفر بما يصدق ما معه يستلزم الكفر بما معه فقوله لتنزيله عليك بالوحي متعلق بقوله بعاداته اياه واشار به الى ذكره مقاتل في سبب معاداة اليهود لجبريل عليه السلام وقوله لانه نزل كتاب الى آخره علة لكل واحد من قوله فقد خلع او كفر على البدل وتصوير الاحتمال الثالث ان من عاداه فله وجه سبب عنده لانه نزل القران مصدقا لكتابه فكان برهانا على نبوتك وشاهدا قويا على صدقك وحقية امرك وهم يكرهون ذلك فكيف لا ينقصون من اكد عليهم هذا الامر الذي يكرهونه قوله وقيل محذوف اى ليس بمذكور لا بنفسه ولا بما يقوم مقامه ولم يرض به لانه ارتكاب لما هو خلاف الاصل بلا ضرورة تدعو اليه لانه على تقدير ان يكون الجواب فليمت غيظا يحتاج في ربط فانه نزله بما قبله الى تكلف وعلى تقدير ان يكون الجواب فهو عدو لي وانا عدو له يكون تكرارا مع قوله فان الله عدو للكافرين قال النحرير التفتازاني بعد ما قرر ان تقدير الكلام من كان عدوا لجبريل فلا وجه لمعاداته او فلها وجه وان المذكور في معرض الجزاء

ليس بجزاء على الحقيقة بل هو سبب للجزاء وان الجزاء المقدر مسبب عنه ليظهر ان مضمون الشرط سبب لمضمون الجزاء ما هذه
عبارته فان قيل هذا التقدير ايضا لا يفيد سببية مضمون الشرط لمضمون الجزاء وهو ظاهر قلنا يحمل على سببية للاخبار
بمضمون الجزاء كما في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله انتهى كلامه اما ان لا يفيد السببية فلظهور ان معاداتهم لجبريل عليه
السلام ليست سببا لكونها موجهة او غير موجهة فانها انما تكون موجهة اذا حصل سببها وغير موجهة اذا لم يحصل
سببها وتقرير جوابه ان الشرط لا بد ان يكون سببا اما لنفس الجزاء كما في نحو ان تاتني اكرمك فان الاتيان سبب للاكرام
واما للاخبار به كما في قوله تعالى وما بكم من نعمة فمن الله فان تلبس النعمة بالعباد ليس سببا لكونها من الله عز وجل فان النعم
كلها من الله تعالى سواء كان تلبس باحد ولم يتلبس به تلبسها بهم سبب لان يخبر العاقل المنصف ويقول انها من الله تعالى وما
نحن فيه من الاية من هذا القبيل فان معاداة احد لجبريل عليه السلام سبب للاخبار بان يقول له كل عاقل سمعها
لا وجه لمعاداته او لعداوته وجه فالجزاء في مثل هذه الصور مقول لقول العاقل المقدر ولما بين الله تعالى ان حكم معاداة جبريل
بخصوصيته ما هو بين حكم معاداة الله تعالى وعباده المقربين فقال من كان عدوا لله وملائكته الى قوله فان الله عدو للكافرين
فبين ان من عادى واحدا من هؤلاء فقد كفر وان له في مقابلة عداوته اياهم ما يعظم ضرره عليه وهو عداوة الله تعالى له
لان عداوته اياهم لا تؤثر فيهم ولا تنفع ولا تضرهم بخلاف عداوته تعالى اياه فانها تؤدي الى العذاب الدائم الاليم الذي
لا ضرر اعظم منه قوله اراد بعداوة الله الى اخره جواب عما يقال العداوة للشيء طلب الاضرار به بغضا وطلب انزال المضار به تعالى
ممتنع بالضرورة ثم معنى قوله تعالى من كان عدوا لله واما عداوتهم للملائكة والرسل فصحيحة لان الاضرار عليهم جائز لكن
عداوتهم لا تؤثر فيهم لعجزهم عن الامور المؤثرة فيهم واجاب عنه بوجهين الاول ان عداوة الله مجاز عن مخالفته عنادا وكراهة
للقيام بطاعته وعبادته والبعد من التمسك شبه مخالفتهم لله تعالى وكراهتهم القيام بطاعته وامتثال امره والانقياد له
بعداوة العدو لصاحبه فاطلق عليها اسم المشبه به لعلاقة المشابهة والثاني ان المراد بيان حكم معاداة المقربين من عباده الا
انه افتتح الكلام بذكر عداوة الله تمهيدا لذكرهم وتعظيما لهم وبيانا لفضل منزلتهم عند الله تعالى بايهام ان عداوتهم عداوة
الله تعالى ونظيره قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله وقوله ان الذين يؤذون الله ورسوله فان المراد بالاثنين
بيان حكم محاربة عباد الله تعالى وايذائهم دونه لاستحالة المحاربة والاذية عليه وكذا قوله تعالى واعلموا انما غنمتم من شيء فان
لله خمسه وللرسول الاية صدر مصارف خمس الغنيمة بذكره تعالى تعظيما لهم لا لبيان انه تعالى من جملة المصارف قوله وافرد
الملكان بالذكر جواب عما قيل لما ذكر الملائكة اولا اندرج هذان الملكان تحتهم ثم فائدة افرادهما بالذكر واجاب عنه بان في
افرادهما بالذكر فوائد الاولى ان فيه دلالة على فضلهما وبلوغهما في رفعة الشان الى حيث صار كانهما من جنس اخر غير جنس
الملائكة فان التغاير في الوصف قد ينزل منزلة التغاير في الذات كما في قول ابي الطيب فان تفق الانام وانت منهم فان المسك
بعض دم الغزال اي المسك لا يعد من الدماء لما فيه من الخصلة التي لا توجد في الدم والثانية تنبيه على ان [معاداة] الواحد والكل سوا
في الكفر وموادة فانه لو اكتفى بذكر الملائكة لربما يتوهم ان عداوة جميع الملائكة سبب للكفر لا عداوة الواحد منهم فلما افردا بالذكر
اندفع الوهم وعلم ان من عادى احدهم فكانه عادى الجميع في انه كافر وهذه الفائدة مبنية على ان لفظة الواو العاطفة في الاية مكان
او التسوية كما هو الشايع في اللغة وان المعنى من كان عدوا لله او ملائكته او رسله او جبريل وميكال لصار كافرا بالله والله تعالى
عدو للكافرين وقد ذكر الامام ان اهل التفسير اختلفوا في ان الواو في الاية هل هي بمعناها او بمعنى او والثالثة ان المحاجة التي
وقعت بين اليهود ورسول الله صلى الله عليه وسلم كانت فيهما والاية انما نزلت بسببهما فلا جرم نص على اسمهما قوله ووضع
الظاهر موضع المضمر يعني ان مقتضى الظاهر ان يقال فان الله عدو لهم الا انه عدل الى قوله للكافرين ليدل على انهم كافرين
بهذه العداوة وانه تعالى لما عاداهم لاجل كفرهم فان بناء الحكم على المشتق يشعر بعلية الماخذ قوله وقرا نافع ميكائل بهمزة
مكسورة من غير ياء كميكاعل وابو عمرو ويعقوب وعاصم في رواية حفص ميكال بغير همزة وياء كميعاد وقنطار وباقي القراء
السبعة ميكائيل كميكعيل وميكئل كميكعل وميكيل كميكعل فهذه ست قراءات ولم اجد ماخذ القراءة السادسة والعين في
الاوزان المذكورة بدل من الهمزة كما هو داب الزمخشري فان عادته اذا اراد ان يفصح بوزن كلمة يبدل لهمزتها بالعين كما ورد

في المفصل

في المفصل في لغات كائن كاء بوزن كاع وكي بوزن كع وكائي بوزن كعي وكاء بوزن كع قال الامام المراد من الايات البينات
القران الذي لا ياتي بمثله الجن والانس ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا وقال بعضهم لا يمتنع ان يكون المراد من الايات البينات القران
مع ساير الدلايل والمعجزات التي اوضح الله عز وجل بها امر النبي صلى الله عليه وسلم ونحو امتناعهم من المباهلة ومن تمني الموت واشباع
الخلق الكثير من الطعام القليل ونبوع الماء من بين اصابعه وانشقاق القمر له صلى الله عليه وسلم قال القاضي والاولى تخصيص
ذلك بالقران لان الايات اذا قرنت الى التنزيل كانت اخص بالقران والوجه في تسمية القران بالايات ان الاية هي العلامة الدالة
وابعاض القران كانت معجزة دالة بكمال فصاحتها وبلاغتها على كونها من عند الله وحقيقة امر النبي صلى الله عليه وسلم وصدقه
في دعوى الرسالة ووجوب تصديقه والاتباع له كانت ايات واضحات الدلالة على ذلك والانزال عبارة عن تحريك الشيء من
الاعلى الى الاسفل وذلك لا يتحقق الا في الجرم فهو على الكلام محال لكن جبريل عليه السلام لما نزل من الاعلى الى الاسفل بامر الله تعالى
واخبر به سمي ذلك انزالا قوله اي المتمردون من الكفرة يعني ان اللام في الفاسقون لجنس الكفرة وان الفسق مستعمل في الكفر كانه
قيل الا الفاسقون في الكفر فدل ذلك على كونهم في غاية العتو والعناد بدليل ما روي عن الحسن البصري ان الفسق اذا استعمل
في نوع من المعاصي وقع على اعظم ذلك النوع كفرا كان تلك المعصية او غيره فاذا قيل هو فاسق في الشرب او في الزنا دل على انه
متوغل في ذلك واكثر ارتكابا له فلذلك فسر الفاسقين بالمتمردين من الكفرة واستشهد عليه بقول الحسن والمعنى ان هذه
الايات لما كانت بينة ظاهرة لا يكفر بها الا الكافر الذي بلغ في الكفر الى الغاية القصوى وتجاوز عن الحد الذي عرف بالعقل
والشرع والفسق في الاصل الخروج عن الطاعة اما بالعدول عن بعض الطاعات بارتكاب كبيرة ولذلك قال تعالى
في ابليس ففسق عن امر ربه وقال فيمن يرمي المحصنات اولئك هم الفاسقون وقال ان المنافقين هم الفاسقون فبين الفاسق
والفاسق بوزن بعيد والكفر بالاية قد يكون بجحودها مع العلم بصحتها وقد يكون بجحودها مع الجهل بها فالمراد بالكفر
بالايات ماينا ولكلا الوجهين قوله تقديره اكفروا بالايات البينات وكلما عاهدوا عهدا نبذه فان كلما نصب على الظرفية
والعامل فعل دل عليه نبذه قال المكي في معربه الواو في اوكلما عند سيبويه واو عطف دخل عليها الف الاستفهام للانكار وقال
الاخفش الواو زائدة وقال الكسائي هي او حركت الواو منها ولا قياس هذا القول انتهى كلامه ولا وجه لقول الاخفش ايضا لانه
مع صحة معناه ولا يجوز ان يحكم بالزيادة والمختار قول سيبويه لما وصفهم الله تعالى بانهم فاسقون في الكفر متمردون فيه
انكر عليهم في هذا التوغل وفي نقضهم عهد الله مرارا كثيرة عهدا بعد عهد فانه تعالى كم اخذ منهم ومن ابائهم ميثاقا فنقضوا
كما بينه في الايات المتقدمة من نقضهم العهود والمواثيق حالا بعد حال وكذا كم عاهدهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يفوا به
منها انهم عاهدوه عليه السلام على انه لو اجابهم عما سالوا امنوا به فاجابهم عنه ولم يومنوا به ومنها انهم قد عاهدوه عليه
السلام على ان لا يعينوا عليه احدا من الكافرين فنقضوا ذلك واعانوا عليه صلى الله عليه وسلم قريشا يوم الخندق حتى جرى
على بني قريظة ما جرى وكذا على بني النضير فكانه تعالى اراد تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم عند كفرهم بما انزل عليه من الايات
الدالة على نبوته وعلى صحة شرعه بان ذلك ليس ببدع منهم بل اتيان القبايح وارتكاب الرذايل سجية وعادة لهم ولاسلافهم
حيث نبذ فريق منهم العهد كلما عاهدوه اي نبذه مرارا كثيرة قوله على ان التقدير الا الذين فسقوا وكلما عاهدوا اي على ان تكون
كلما وعاطفة للفعل الذي بعدها اعني نبذه المقيد بالظرف وقبله وهو كلما عاهدوا عهدا على صلة الموصول الذي هو اللام
في الفاسقون بطريق الميل الى جانب المعنى فان النظر الى جانب اللفظ يمنع العطف المذكور لاستلزامه وقوع صريح الفعل بعد
اللام ولام الموصول انما تدخل على فعل في صورة الاسم ولا تدخل على صريح الفعل ولاستلزامه تقدم ما في حيز الصلة على
الموصول فان الظرف من حيث كونه معمول الفعل في حيز الصلة وقد تقدم على عامله والمحذور الثاني وان كان لازما على تقدير
النظر الى جانب المعنى ايضا الا انه اغتفر بناء على ان الموصول عبر عنه بصورة حرف التعريف الذي لا يمنع التقديم كما قال ابن
الحاجب في قوله تعالى حكاية عن ابليس اني لكما لمن الناصحين ان قوله لكما متعلق بالناصحين لان المعنى عليه والالف واللام لما
كانت صورته صورة الحرف المنزل جزءا من الكلمة صارت كغيرها من الاجزاء التي لا تمنع التقديم وقال المرزوقي وابو البقاء في الحماسي
فتى ليس بالراضي بادنى معيشة ولا في بيوت الحي بالمتولج ان في متعلق بالمتولج بناء على ما ذكر ولا يرد ان يقال ان كلمة او

لكونها للشك كيف يصح وقوعها في كلام من يستحيل عليه الشك لما قيل ان او في مثل هذه المواضع يفيد تساوي الامرين في الوقوع ممن
اسند اليه مع ان الثاني ابعد واليق بان لا يقع فيحمل على انها بمعنى بل فان او قد يكون بمعنى بل كما في قوله بدت مثل قرن
الشمس في رونق الضحى وصورتها او انت في العين املح وقال تعالى وارسلناه الى مائة الف او يزيدون اي بل يزيدون
وبل انت املح وقد قامت القرينة ههنا على كونها بمعنى بل وهي قوله تعالى بل اكثرهم لا يؤمنون ترقيا الى الاغلظ اثبت اولا
انهم فاسقون مبالغون في الكفر ثم اضرب عنه بقوله او كلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم اي ليس ما بهم من الوصف القبيح
منحصرا في وصف الفسق والتمرد في الكفر بل انهم واسلافهم بحيث كلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم ثم اضرب عن هذا الى ما
هو اغلظ منه بقوله بل اكثرهم لا يؤمنون اي الكفر بنبذ العهد ما صدر من قليل منهم فقط بل اكثرهم كافرون بذلك والفريق
المذكور ليس الاقلين منهم بل هو اكثرهم او ان الفريق الذي نبذه جهارا وان كان الاقلين منهم الا ان الاكثر من لم ينبذ جهارا
فهو نابذ له خفاء فيكون اكثرهم نابذين كافرين بالنبذ فعلى هذا تتسق الجمل انتظاما جيدا قال الراغب ثم بين ان عادة اكثرهم
ان لا يؤمنوا تنبيها على ان اكثرهم وان لم ينبذوا العهد جهارا لم يحصل منهم الايمان الذي هو معرفة ما يجب معرفته وفعل ما
يجب فعله بل اقتصروا على ظاهر القول الذي لا يعتد به على الحقيقة قوله لكنه يغلب فيما ينسى وعلى هذا قول الشاعر كنبذك نعلا
تخلقت من نعالكاه وقيل طبي منبوذا اذا القته امه فنسيت والطرح اكثر ما يقال في المبسوط وما يجري مجراه قال الامام نبذ
العهد والكتاب مثل لتركهم واعراضهم عنه مثل ما يرمى به وراء الظهر استغناء عنه وقلة التفات اليه قوله تعالى مصدقا
لما معهم اي من الاعتقاد بنبوة موسى عليه السلام وبصحة التورية فان كل واحد من عيسى ومحمد عليهما الصلوة والسلام
كان معترفا بذلك ومصدقا له وان كل واحد منهما كان مصدقا لما معهم من الكتاب في وجوب التوحيد والايمان بالرسل
المؤيدين بالايات البينة والمعجزات الباهرة واصول الشرايع ويحتمل ان يكون المراد بالرسول المصدق هو محمد صلى الله عليه
وسلم فانه مصدق لما معهم من التورية بمجرد مجيئه من حيث ان التورية بشرت بمقدمه عليه السلام وبينت نعوته واوصافه
فلما جاءهم على النعت الذي نعت به في التورية ووافق نعته لما ذكر فيها كان مجرد مجيئه مصدقا لها قوله لان كفرهم بالرسول المصدق
لها جواب عما يقال كيف يصح ان يكون المراد بكتاب الله الذي نبذوه التورية وهم ما نبذوها بل كانوا متمسكين بها واجاب عنه
بانهم كيف يتمسكون بها والحال ان الكفر بالرسول المصدق لها كفر بها في حكمها الذي يصدق الرسول اياه قوله وقيل ما مع الرسول
اي وقيل يعني بكتاب الله المنبوذ ما مع الرسول المصدق وهو القران والمناسب لقوله سابقا كعيسى ومحمد عليهما الصلوة والسلام
ان يقول وهو القران والانجيل وفي بعض النسخ كالقران فلا غبار والمراد بقوله تعالى من الذين اوتوا الكتاب من اوتي علم الكتاب
ممن يدرسه ويحفظه بدليل انه تعالى وصفهم بعلم الكتاب حيث قال كانهم لا يعلمون فان ذلك لا يقال الا فيمن يعلم فدلت الاية
على انهم نبذوه عن علم ومعرفة وقيل المراد به من يدعي التمسك بالكتاب ويؤمن به سواء علمه او لم يعلمه والاقرب ان يكون المراد
بكتاب الله هو التورية لا القران لوجهين الاول ان النبذ لا يعقل الا فيما كان ماخوذا متمسكا به سابقا ولو من بعض الوجوه
واهل الكتاب اخذون متمسكون بالتورية في الجملة فيتصور نبذها بالنسبة اليهم بخلاف القران فانهم لم ياخذوه ولم يلتفتوا
اليه اصلا فكيف يصح ان يقال انهم نبذوه والثاني انه تعالى قال نبذ فريق من اهل الكتاب ولو كان المراد به القران لم يكن لتخصيص
الفريق معنى لان جميعهم لا يصدقون بالقران كذا في التفسير الكبير وان حمل على القران فكونه منبوذا امر وكاظاهر في حقهم الا ان النبذ
من حيث كونه مقتضيا لكون المنبوذ مسبوقا بكونه ماخوذا في الجملة يحتاج في اعتبار كونه ماخوذا لهم اولا الى توجيه والوجه فيه
ان جعل لزوم التلقي بالقبول بمنزلة الاخذ كما اشار اليه صاحب الكشاف بقوله وقيل كتاب الله القران نبذوه بعد ما لزمهم تلقيه
بالقبول قوله مثل لاعراضهم عنه راسا الى اخره يعني ان قوله نبذ كتاب الله وراء ظهورهم من قبيل الاستعارة التمثيلية حيث شبه
تركهم كتاب الله واعراضهم عنه بحال شيء يرمى به وراء الظهور والجامع عدم الالتفات اليه وقلة المبالاة به ثم استعمل ههنا
على سبيل الاستعارة ما كان مستعملا هنالك وهو النبذ وراء الظهور قال الامام الواحدي يقال لكل من استخف بشيء ولم يعمل به
انه نبذه وراء ظهره وقال الشعبي هو بين ايديهم يقرؤنه ولكن نبذوا العمل به وقال سفيان ابن عيينة ادرجوه في الحرير و
الديباج وحلوه بالذهب والفضة ولم يحلوا حلاله ولم يحرموا حرامه فذلك النبذ دل كلامهما على ان نبذ الكتاب ليس على

حقيقته

حقيقته وانما المراد به نبذ العمل به انما ينبذ وراء الظهر الطريق الاستعارة المذكورة وتفسيرهما بذلك مبني على ان يراد بكتاب الله التورية
كما هو الاقرب المختار رصيفا محكما كائنا على وجه الاتقان فانه يستفاد من وضع الظاهر موضع المضمر حيث قال من الذين اوتوا الكتاب
موضع منهم فانه يدل على انهم يتدارسونه فيما بينهم فيستحكم بذلك علمهم ودلالته على رصانة علمهم بكونه التورية كتاب الله ظاهر
واما دلالته على رصانة علمهم بكون القران كلام الله تعالى وكتابه فهي انهم لما تدارسوا التورية ووجدوا فيها نعوت محمد صلى الله
عليه وسلم ثم انه صلى الله عليه وسلم لما بعث وجدوا ما فيه من النعوت موافقا لما ذكروا في التورية استحكم به علمهم بانه هو
النبي المبشر به في التورية واستحكم بذلك ايضا علمهم بان القران كتاب الله تعالى قوله دل بالايتين الاولى قوله ولقد انزلنا اليك
ايات بينات الى قوله بل اكثرهم لا يؤمنون والثانية قوله ولما جاءهم رسول من عند الله الى قوله كانهم لا يعلمون وجل الشيء معظمه
وفي بعض النسخ جيل اليهود يقال الجيل من الناس اي صنف منهم الترك جيل قوله وفرقة جاهدوا بنبذ عهودها عهود التورية
ما فيها من الدلائل الدالة على حقية ما فيها من الاحكام التي من جملتها بعثة محمد صلى الله عليه وسلم وصحة شرعه وما انزل عليه
من القران فانه تعالى لما اظهر فيها تلك الدلائل كان ذلك كالعهد منه تعالى ثم من التورية بسبب اشتمالها عليها فصح اضافته
العهود بهذا المعنى المجازي اليه تعالى والى التورية ايضا وتلك الدلائل لما كانت بحيث توجب لكل من نظر اليها ان يقبل مدلولاتها
جعلوا كانهم قد قبلوها وعاهدوا عليها فصار ذلك كالمعاهدة منهم مع الله تعالى ومع التورية فلذلك اسندت اليهم
المعاهدة حيث قيل او كلما عاهدوا عهدا وايضا اسند اليهم النبذ المقتضي سابقة الاخذ بالعهد قال الراغب وقد دل تعالى
بالايتين على ان جل اليهود ثلث فرق فريق جاهروا بنبذ العهد وفريق لم يجاهروا بذلك بل لم يؤمنوا به وهم اكثرهم وفريق
اخرجوا حكم الكتاب عنادا فصاروا في حكم الجهلة وهذه القسمة عجيبة الشان فان دافعي الحق ثلاثة اقسام جاهل غير
عالم بجهله وهو الشرير الذي لا مداواة لدوائه واياه عنى بقوله او كلما عاهدوا عهدا نبذه فريق منهم وجاهل عالم بجهله
وهو الثالث واياه عنى بقوله بل اكثرهم لا يؤمنون ومعاند غير جاهل واياه عنى بقوله نبذ فريق من الذين اوتوا الكتاب كتاب
الله وراء ظهورهم كانهم لا يعلمون ووصف هذا الفريق بان حكمهم حكم الجاهلين الذين هم فوق الموصوفين بانهم لا يؤمنون
وكل من دافع الحق لا ينفك من الاقسام الثلاثة التي ذكرناها انتهى تحقيق الراغب لله دره وللمصنف انظار دقيقة فيما خالفه
تعرض بالتامل قوله التي تقرؤها او اتبعها الشياطين يعني ان قوله تعالى تتلوا يحتمل ان يكون من التلاوة كما في قوله تعالى
يتلونه حق تلاوته وقوله والتاليات ذكرا ويحتمل ان يكون من التلو وهو التتبع كما في قوله تعالى والقمر اذا تليها تقول تلوت
الرجل اتلوه تلوا اذا اتبعته وقيل تلا تارة يقال في اتباع الغير اما بالجسم واما بالحكم وتارة يقال في اتباع الكلام اما بالقراءة
واما بالتدبر لمعناه ومصدر الاول تلو ومصدر الثاني تلاوة واختلفوا في الشياطين فقيل المراد شياطين الجن وهو قول
الاكثرين وقيل شياطين الانس وهو قول المتكلمين من المعتزلة وقيل هم شياطين الانس والجن معا اما الذين حملوه على شياطين
الجن فقالوا كان الشيطان قبل عصر عيسى عليه السلام غير ممنوعين من صعود السماء وانما منعوا بعد رفعه الى السماء عن
السماء الخامسة والسادسة والسابعة وبعد خروج نبينا عليه الصلوة والسلام منعوا عن الكل فكانوا يصعدونها ويسترقون
السمع ثم يهبطون ويضمون الى ما سمعوا اكاذيب يلقونها الى الكهنة وقد دونوها في كتب يقرؤنها ويعلمونها الناس وكان
سحر تلك الشياطين وتبعه بعض الناس وتعلموه منهم فانه تعالى لما سخرهم لنبيه سليمان عليه السلام حتى كانوا بين اظهر البشر
ظاهرين القوا السحر على بعض من كان في عهد سليمان وعلموهم ولم يكونوا يظهرون في حق العامة خوفا من سليمان فلما توفي
عليه السلام ردوا ذلك عن سليمان بعد وفاته وادعوا انه علم سليمان الذي به ملك ما ملك وسخر له من الجن والانس والريح
التي تجري بامره وامروا الناس ان يتعلموه فانكر عليهم علماء بني اسرائيل وصلحاؤهم وقالوا معاذ الله ان يكون هذا من علم
سليمان واما السفلة فقالوا هذا من علم سليمان ساحرا فاقبلوا على تعلمه ورفضوا كتب انبيائهم ايثارا للرياسة الدنيا
ونعيمها على ثواب الاخرة وسعادتها وعملوا بها الى عهد رسولنا محمد صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى هذه الاية ذما
لهم وردا عليهم فيما زعموا انه من علم سليمان وانه كان ساحرا واظهار البراءة سليمان مما زعموه فان كونه ساحرا كافرا
واليهود ما كانوا يقرون بنبوته عليه السلام بل كانوا يقولون انما وجد ذلك الملك العظيم بسبب السحر وان قوام ملكه

كان به وقوله تعالى ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان اى زمان ملكه مبنى على انهم انما دنوه وتلوه فى زمان ملكه وقيل ان
الشياطين ابتدعت كتبا من السحر ثم افشته فى الناس وعلمته اياهم فلما سمع سليمان ذلك تتبع تلك الكتب وجمعها وجعلها
فى صندوق ودفنها تحت كرسيه كراهية ان يتعلمها الناس وان يعلموا بما فيها وقال لا اسمع احدا يقول ان الشياطين تعلم
الغيب الا ضربت عنقه فلما مات سليمان عليه السلام وذهب العلماء الذين كانوا يعرفون امر سليمان ودفنه الكتب وخلف
من بعدهم خلف عمدت الشياطين الى تلك الكتب فاستخرجها من مكانها وعلموها الناس واخبروهم انه علم كان يكتمه سليمان
وليستاثره فبراه الله تعالى من ذلك واخبر بذلك على لسان نبينا صلى الله عليه وسلم بقوله وما كفر سليمان ولكن الشياطين
كفروا بكتب السحر وتعليمه والعمل به فانه قوله تعالى يعلمون الناس السحر فى محل النصب على انه حال من ضمير كفروا واما الذين حملوا على
شياطين الانس فقالوا روى فى الخبر ان سليمان كان قد دفن كثيرا من العلوم التى خصه الله تعالى بها تحت سرير ملكه خوفا على
انه اذا هلك الظاهر منها يبقى ذلك المدفون فلما مضت مدة على ذلك توصل قوم من المنافقين الى ان كتبوا فى خلال ذلك اشياء
من السحر تناسب تلك الاشياء من بعض الوجوه ثم بعد موته واطلاع الناس على تلك الكتب اوهموا الناس انه من عمل سليمان وانه
كان يعمل بما فيها وانه ما وصل الى ما كان فيه من الملك الا بسبب هذه الاشياء فهذا ما يتلوه الشياطين على ملك سليمان اى ما يكذبون
فى حق ملكه فاذا كلمة على اذا انفلقت بالقول وما فى معناه يراد به الكذب قال تعالى ويقولون على الله الكذب وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون فاذا قيل تلا عنه فهو للصدق واذا قيل تلا عليه فهو للكذب واحتج القائلون بهذا الوجه على فساد القول الاول
بان شياطين الجن لو قدروا على تغيير كتب الانبياء وشرايعهم بحيث يبقى ذلك التحريف مخفيا فيما بين الناس لارتفع الوثوق عن
جميع الشرايع وذلك يفضى الى الطعن فى كل الاديان فان قيل لما اجوزتم ذلك على شياطين الانس فلم لا يجوز مثله من شياطين الجن
قلنا الفرق ان الذى يفتعله الانسان لابد وان يظهر من بعض الوجوه واما لو جوزنا ان مثل هذه الافتعال من الجن وهو ان يزيد
وافى كتب سليمان بخط مثل خط سليمان فانه لا يظهر ذلك ويبقى مخفيا ويفضى الى الطعن فى جميع الاديان كذا قال الامام
فى تفسيره الكبير قوله اى عهده اى عهد ملكه على حذف المضاف وكون العهد بمعنى الوقت والزمان وفى الكشاف على عهد ملك
سليمان اى على ملكه وفى زمانه وقال النحرير التفتازانى يعنى ان الكلام على حذف المضاف وان كلمة على ليست صلة التلاوة بل
من قولهم كان هذا على عهد فلان اى فى وقته وزمانه انتهى كلامه يريد ان كلمة على فى الاية بمعنى فى بناء على ان الملك مما لا يصح
ان يقرأ عليه شئ وكذا العهد المقدر لا يقرأ عليه كما يقرأ على الاستاد فلذلك جعل على بمعنى فى الداخلة على الزمان كما تكون بمعنى
فى الداخلة على المكان فى قولهم قرأت على المنبر فيكون المعنى واتبعوا ما تتلوه الشياطين على الناس فى عهد ملك سليمان وفى زمانه
قوله وتتلوا حكاية حال ماضية بان يقدر الفعل الماضى المستغرب واقعا فى الحال ليتعجب المخاطب عنه والا فالمقام يقتضى ان يقال
ما تلت الشياطين قوله تكذيب لمن زعم ذلك اى لمن زعم ان سليمان كان يعلم السحر ويعمل به وانه سخر به الانس والجن والريح
كذبهم بقوله وما كفر سليمان اى وما سحر سليمان ولكن الشياطين سحروا وعبر عن السحر بالكفر لان مباشرة بعض انواع كفر
وان كان المراد من الشياطين اتباعهم من الانس فكفرهم بمباشرة السحر واستعماله ظاهر لان اعتقاد السحر دينا ونسبة ذلك الى
نبى من الانبياء كفر ايضا وان كان المراد منهم الشياطين حقيقة فهم وان كانوا كفارا قبل مباشرة السحر وتعليمه ونسبته الى سليمان
فقد احدثوا بذلك كفرا مع كفرهم اى ازداد فى حقهم اسباب الكفر فى المستقبل فان كل واحد من هذه الاسباب موجب للكفر فمن كفر
بشئ من اسباب الكفر ثم تحقق فيه سبب اخر فان كفره يضاف فى المستقبل مضافا الى مجموع الشيئين وان كان قبل تحققه
مضافا الى السبب السابق قوله اغواء واضلالا لما قيد كفرهم بحال تعليمهم السحر احتاج الى ان يؤول التعليم بكونه لقصد
الاغواء والاضلال ليصح التقييد فان مجرد تعليم السحر لا يوجب التكفير قوله حال عن الضمير فى كفروا وقيل استينافا على سبيل
التعليل لقوله ولكن الشياطين كفروا والاحتياج الى التاويل المذكور ح اظهر قوله ما يستعان فى تحصيله بالتقرب الى الشيطان
بان يتلفظ بكلمات من الشرك مادحا للشيطان مستعينا به ويحتاج فى توضيح هذا التعريف الى مقدمة وهى ان الجواهر المكلفة
مضربان جسمانى محسوس وروحانى معقول لحكما ان الجسمانى بالقول المجمل ثلاثة اقسام خير وشرير ومتوسط بينهما كذلك
الروحانى فالخير من الروحانى الارواح المقدسة وهى الملائكة والشرير شياطين الجن والمتوسط مؤمنوا الجن كما نزلهم

سورة ولما كانت الملائكة لا تواصل ولا تعاون الا خيار الناس من كل من له تعلق متشبه بهم فى المواظبة على العباد والتقرب الى
الله تعالى بالفعل والقول كذلك الشياطين لا تواصل ولا تعاون الا شرار الناس من كل مشرك خبيث عابد الشيطان معاند الرحمن
ولهذا قال تعالى هل انبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل افاك اثيم وقال ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له
قرين وقال تعالى شياطين الانس والجن يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا قوله وبهذا يمتاز الساحر عن النبى والولى اى
ولكون السحر لا يستتب اى لا يتهيأ ولا يستقيم الا لمن يناسب الشيطان الى اخره وهو جواب الجمهور عن انكار المعتزلة لتاثير السحر
فى قلب الاعيان وتغيير الاشكال والالوان حقيقة وانما هو مجرد تمويه وتخييل لا حقيقة له محتجين فى ذلك بانه لو امكن
للساحر ان ياتى بما لا يستقل به الانسان من الخوارق لتعذر الاستدلال بالمعجزات على النبوات اذ لا يمكن لنا حينئذ ان نقطع
بان هذه الخوارق التى ظهرت على ايدى الانبياء صدرت عنهم بتاييد الله تعالى اياهم او انهم اتوا بها من طريق السحر بمعونة
الشيطان واذا لم يمكن الاستدلال بالمعجزات على صدق الانبياء فباى طريق يتوصل الى معرفة صدقهم وايضا باى طريق يتميز
اصحاب الكرامات من السحرة الكفار واذا ثبت ان السحر لا يستتب الا من كل مشرك خبيث فى نفسه شرير فى طبعه متدنس فى بدنه
فلذلك قيل اكثر من يعمل السحر هم اليهود وعبدة الاصنام وحيض النساء وانهم لا يعملونه الا فى الامكنة القذرة وعلى الهيئات القبيحة
وان سحرهم متى قوبل بالاستعاذة بالله تعالى وبذكره بطل سلطانهم واما ما كان من الانبياء والاولياء فلا يكون الا من مؤمن
مخلص فى ايامه مقدس فى نفسه خير فى طبعه ظاهر فى بدنه ويزداد ما كان منهم بازدياد تقربهم الى الله تعالى فقد استبان
الفرق بذلك واضمحل الاشكال وايضا يفرق بينهما بان الانسان لو ادعى النبوة وكان كاذبا فى دعواه فانه لا يجوز من الله تعالى
ان يظهر هذه الخوارق على يده لئلا يحصل التلبيس بين المحق والمبطل واذا لم يدع النبوة وظهرت هذه الاشياء فى يده فان ذلك
لا يفضى الى التلبيس بناء على ان المحق يتميز من المبطل بما ان المحق يحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا يحصل له هذه
الاشياء مع ادعائها وفى الحواشى السعدية السحر هو مزاولة النفوس الخبيثة لافعال واقوال يترتب عليها امور خارقة للعادة ولا
يروى خلاف فى كون العمل به كفرا وعده نوعا من الكباير مغايرا للاشراك لا ينافى ذلك لان الكفر اعم والاشراك نوع منه انتهى
كلامه وروى عن ابن قاضى سماونه انه قال قوله لا يروى خلاف فى كون العمل به كفرا شهادة على النفى فلا يقبل مع انه قد روى
عن الايمة الحنفية ان الساحر لا يكفر بعمله ما لم يعتقد تاثيره وعن الشافعى لا يكفر ما لم يعتقده مباحا واذا كان العمل به كفرا يكون
تعلمه للعمل به كفرا ايضا وتعلمه للاجتناب عنه ليس بكفر وجوز اهل السنة ان يقدر الساحر على ان يطير فى الهواء ويقلب
الانسان حمارا او الحمار انسانا الا انهم قالوا ان الله تعالى هو الخالق لهذه الاشياء عند ما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة
فاما ان يكون المؤثر فيها هو الفلك فلا وقد زعم بعض السحرة الاقدمين ممن يعبد الكواكب ويزعم انها هى المدبرة لهذا العالم
ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث ابرهيم عليه الصلوة والسلام مبطلا لمقالتهم ان المؤثر
فيها هو الكواكب وانما يفعل الساحر عمله بالاستعانة منها وليس بشئ بل المؤثر الخالق هو الله تعالى الخالق البارى الذى بيده ملكوت
كل شئ الا ان الاثر يضاف الى العبد لما اجرى الله تعالى العادة بتخليق تلك الاثار عقيب تلك الافعال فى الضمان والوزر ونحو
ذلك ومنهم من يزعم ان ما يترتب على السحر من الافعال مستند الى النفس واقع بتاثيرها ويدعى بان التصورات النفسانية مبادى
قريبة لحدوث الكيفيات فى الابدان فان الغضبان تشتد سخونة مزاجه حتى قد يتفرع عليها فائدة جليلة كما حكى ان بعض
الملوك عرض له فالج فاعى الاطباء مزاولة علاجه فدخل عليه بعض الحذاق منهم على حين غفلة منه وشافهه بالشتم والقدح
فى العرض فاشتد غضب الملك وقفز من مرقده قفزة اضطرارية لما نال من شدة ذلك الكلام فزالت تلك العلة المزمنة و
العارضة المهلكة واذا جاز كون التصورات النفسانية مبادى لحدوث الحوادث فى البدن فاى استبعاد فى كونها مبادى
لحدوث الحوادث خارج البدن لا سيما اذا كانت قوية بتجردها عن التعلق بهذه اللذات البدنية والانقطاع عن المالوفات
والمشتهيات وتقليل الغذاء والانقطاع عن مخالطة الخلق وعن الاحوال الجسمانية والاقبال بالكلية على عالم الصفا
والارواح فانها ح يزداد اتصالها ومناسبتها بالارواح السماوية فتقوى على التاثير بحسب اتصالها بها من غير ان تستعين
فى افعالها بالالات والادوات بخلاف ما اذا كانت ضعيفة بالاشتغال بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات فلا يكون لها

ح تصرف الا فى هذا البدن باستعانة القوى والالات وان النفوس الناطقة اذا صارت صافية عن الكدورات البدنية
صارت قابلة للانوار الفايضة من الارواح السماوية والنفوس الفلكية فتتقوى هذه النفوس بانوار تلك الارواح فتقوى
على امور غريبة خارقة للعادة وقد اجتمعت الامم على ان الدعا مظنة الاجابة واجمعوا على ان الدعاء اللسانى الخالى عن الطلب
النفسانى قليل البركة عديم الاثر فدل ذلك على ان للهمم والنفوس اثارا ومنهم من يزعم ان ما يترتب على السحر من الافعال يصدر
عن النفس بالاستعانة من الارواح الارضية وهى الجن فان الجن وان انكره بعض المتاخرين من الفلاسفة والمعتزلة لكن اكابر
الفلاسفة ما انكروا القول به الا انهم سموها بالارواح الارضية وهى فى انفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة فالخيرة هم
مومنو الجن والشريرهم كفار الجن وشياطينهم وقالوا اتصال النفوس الناطقة بها اسهل من اتصالها بالارواح السماوية
حيث يحصل بالرقى وبتدخين بعض الادوية وتجريدها عن بعض مالوفاتها الا ان القوة الحاصلة للنفس بسبب اتصالها
بهذه الارواح الارضية اضعف من القوة الحاصلة لها بسبب اتصالها بتلك الارواح السماوية بالنسبة الى الارواح الارضية
كالشمس بالنسبة الى السفلة والبحر بالنسبة الى القطر والسلطان بالنسبة الى الرعية وهذا النوع من السحر هو المسمى بالعزايم
وعمل تسخير الجن وهو المراد بقوله ما يستعان فى تحصيله ومن انواع السحر التخيلات والاخذ بالعيون ويسمى الشعبذة وهى
عمل رجل اسمه شعبذة ومبناه على تغليط البصر فان الشعبذ الحاذق يظهر عمل شئ يشغل اذهان الناظرين به ويأخذ
عيونهم اليه حتى اذا استفرغهم الشغل عنهم بذلك الشئ عمل شيئا اخر بسرعة شديدة فيبقى ذلك العمل خفيا بتعاون الشيئين
احدهما الاشتغال بالاول والثانى سرعة الاتيان بالعمل الثانى وح يظهر لهم شئ اخر ما انتظروه فيتعجبون منه جدا وهو
المراد بقوله واما ما يتعجب منه الى اخره والمراد بقولهم المشعبذ ياخذ العيون انه ياخذ عيون الناظرين وخواطرهم ويجذبهم
الى غير الجهة التى يحتال لاظهارها ومن انواع السحر الاعمال العجيبة التى تظهر من تركيب الالات المركبة على النسب الهندسية او
نحوها مثل فارسين يقتتلان فيقتل احدهما الاخر وكفارس على فرس فى يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من
غير ان يمسه احد ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات وعلم جر الاثقال وهو ان يجر ثقيلا عظيما بالة خفية وهذا النوع
لا ينبغى ان يعد من باب السحر لان لها اسبابا معلومة يقينية من اطلع عليها قدر عليها الا ان الاطلاع عليها لما كان عسيرا لا
يطلع عليه الا الفرد بعد الفرد لاجرم عده اهل الظاهر من باب السحر وكان سحر سحرة فرعون من هذا النوع وتسميته سحرا من
قبيل التجوز كما اشار اليه المص ومن انواعه الاستعانة بخواص الادوية مثل ان يجعل فى طعامه بعض الادوية المبلدة المزيلة
للعقل نحو دماغ الحمار فان الانسان اذا تناوله يبلد عقله وتقل فطنته ومن انواعه تعليق القلب وهو ان يدعى الساحر
ان يعرف الاسم الاعظم وان الجن يطيعونه وينقادون له فى اكثر الامور فاذا اتفق ان كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل
التمييز اعتقد انه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل فى نفسه نوع من الرعب والخوف واذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة
فح يتمكن الساحر من ان يفعل فيه ما شاء فان من جرب الامور وعلم احوال اهل العلم علم ان لتعلق القلب اثرا عظيما فى تنفيذ
الاعمال واخفاء الاسرار والمعتزلة قد اتفقوا على انكار هذه الانواع الا النوع المنسوب الى التخييل والمنسوب لبعض الادوية
المبلدة واهل السنة جوزوا وقوع جميع هذه الانواع واحتجوا فى وقوعها بالقران والخبر اما القران فقوله تعالى فى هذه الاية
وما هم بضارين به من احد الا باذن الله والاستثناء يدل على حصول الاثار بسببه واما الخبر فمنه ما روى انه عليه الصلوة
والسلام ذلك العارض ونزل المعوذتان بسببه وانكره بعض المجادلين وقالوا ان ذلك ان قلنا بصحته لكان يقدح فى النبوة
وليس الامر ما ظنوه لان تاثير السحر فيه عليه الصلوة والسلام لم يكن من حيث ما هو نبى وانما كان فى بدنه من حيث انه انسان
وبشر ياكل ويشرب كما ناكل ونشرب ويمشى ويقعد ويشتهى ويمرض الى غير ذلك مما يعرض البشر من حيث انه حيوان وانما يكون
ذلك قادحا فى النبوة لو وجد للسحر تاثير فى امر يرجع الى النبوة ثم ان كونه عليه الصلوة والسلام معصوما من الشيطان لا
يقتضى ان لا يوثر فى بدنه تاثيرا صغيرا لا يقدح فيه من حيث ما هو نبى فقد كان تاثير ذلك فى جزء من بدنه تاثيرا محسوسا لم يتعده
الى زوال عقله ولا الى فساد نفسه كما ان جرحه وكسر ثنايا يوم احد لم يقدح فيما ضمن الله تعالى من عصمته حيث قال والله
يعصمك من الناس وكما لا اعتداد بما يقع فى الاسلام من ارتداد بلد وغلبة المشركين على بعض النواحى فيما ذكر من كمال الاسلام

سحر وان السحر عمل فيه حتى قال انه ليخيل الى انى اقول الشئ وافعله ولم اقله ولم افعله وامرأة يهودية سحرته وجعلت ذلك السحر تحت راعوفة البير فلما استخرج زال عنه عليه الصلوة والسلام صح

يقوله

بقوله اليوم اكملت لكم دينكم ومن الاخبار الواردة فى وقوع السحر وحقيته ما روى ان امراة اتت عايشة رض فقالت لها انى ساحرة
فهل لى من توبة فقالت ما سحرك فقالت سرت الى الموضع الذى فيه هاروت وماروت ببابل اتعلم السحر فقالا لى يا امة الله
لا تختارى عذاب الاخرة بامر الدنيا فابيت فقالا لى اذهبى فبولى على ذلك الرماد فذهبت لابول عليه ففكرت فى نفسى فابيت
ان افعله ثم جئت اليهما فقلت قد فعلت فقالا لى ما رايت لما فعلت فقلت ما رايت شيئا فقالا لى انت على راس امرك
فاتقى الله ولا تفعلى فابيت فقالا لى اذهبى فافعلى فذهبت ففعلت فرايت فارسا مقنعا بالحديد قد خرج من فرجى فصعد الى
السماء فجئتهما فاخبرتهما فقالا لى ايمانك قد خرج عنك فقد احسنت السحر فقلت وما هو قالا لا تريدين شيئا فتصورينه فى
وهمك الا كان فصورت فى نفسى حبا من حنطة فاذا انا بحب فقلت انزرع فانزرع فخرج من ساعته سنبلا فقلت فانطحن
او تخبز وانا لا اريد شيئا اصوره فى نفسى الا حصل فقالت عايشة رض ليس لك توبة والحكايات فى هذا الباب كثيرة مشهورة
واختلف الناس فى ان الساحر هل يكفر ام لا قال بعضهم ان كل سحر موجب للكفر واعلم انه لا نزاع بين الامة فى ان من اعتقد ان
الكواكب هى المدبرة لهذا العالم وهى الخالقة لما فيه من الحوادث والخيرات والشرور فانه يكون كافرا على الاطلاق ومن ان روح
الانسان يبلغ فى التصفية والقوة الى حيث يقدر بها على ايجاد الاجسام والحيوة والقدرة وتغيير البنية والشكل فالاظهر اجماع
الامة على تكفيره ايضا ومن اعتقد انه قد يبلغ فى التصفية وقراءة الرقى وتدخين بعض الادوية الى حيث يخلق الله تعالى عقيب
افعاله على سبيل العادة الاجسام والحيوة والعقل وتغيير البنية والشكل فالمعتزلة اتفقوا على تكفير من يجوز ذلك بناء على ان
من اعتقد ذلك لا يمكنه ان يعرف صدق الانبياء والرسل وجوابه ما مر من انه تعالى لا يصدق الكاذب فى دعوى الرسالة بخلق
هذه الخوارق فى يده لئلا يلتبس المحق بالمبطل والكاذب بالصادق واما اذا لم يدع هذه النبوة فاظهرت هذه الاشياء على يده
لم يفض ذلك الى التلبيس فان المحق يتميز عن المبطل بما ان المحق يحصل له هذه الاشياء مع ادعاء النبوة والمبطل لا يحصل له هذه
الاشياء مع ادعاء النبوة واما ساير انواع السحر فلاشك انه ليس بكفر قال الامام ابو منصور قدس سره الاصح ان يقال ان
القول بان السحر على الاطلاق كفر ام لا خطا بل السحر على نوعين نوع هو كفر وهو ما يتضمن انكار ركن من اركان الاسلام ورده
ونوع ليس بكفر وهو ما يتحقق بدون ارتكاب شئ من الكفر ثم السحر الذى هو كفر يقتل به الذكور دون الاناث لان كفر المسلم
ارتداد منه والمرتد يستتاب فان اصر قتل وارتداد الانثى لا يوجب القتل ويقتل به الذكور والاناث اذا قتل بالسحر لانه ح يصير
ساعيا فى الارض بالفساد فيقتل كقطاع الطريق يقتلون اذا قطعوا الطريق بالقتل وان كان سحرا لا يكفر به صاحبه فانه
لا يقتل به الا ان يكون ساعيا فى الارض بالفساد بالقتل وان لم يكن السحر مما يقتل به لا يقتل الا اذا اعتاد ذلك الفعل وتضرر به
الناس فيقتل سواء كان سحره مما يقتل اولا وذكر عن ابى حنيفة رح فى الساحرة روايتان فى رواية يقتل وفى رواية لا يقتل
فالرواية التى يقتل محمولة على ما اذا لم يكن سحرها قاتلا فلا يقتل وان كان سحرا يكفر به صاحبه لانه ارتداد منها اذا وجد بعد
الاسلام وارتداد الانثى لا يوجب القتل وذكر عنه ايضا فى الساحر قولان فى قول يقتل وفى قول لا يقتل فقوله يقتل محمول على السحر
الذى هو كفر لانه ارتداد فيقتل به الذكور او على السحر الذى ليس بكفر لكنه سبب للقتل فيقتل بسبب السعى بالفساد وقوله لا يقتل
محمول على السحر الذى لا يقتل به ولا يكفر به صاحبه ثم الساحر هل يقبل توبته ام لا قال بعضهم لا تقبل والصحيح ان كان ساحرا
لا يقتل بسبب السحر ولكنه سحر يكفر به صاحبه فانه يقبل توبته على كل حال سواء كان قبل الظفر به او بعده لان التوبة عن الكفر
مقبولة على كل حال وان كان سحره مما يقتل به المسحور فان تاب قبل القدرة عليه تقبل ولا يقتل كالساعى بقطع الطريق بالقتل
اذا تاب قبل ان يقدر عليه وان تاب بعد الاخذ والقدرة عليه فانه يقتل كقاطع الطريق سواء وهذا لان الساحر فى قبول توبته
احق لانه ابلغ فى تمييز ما هو حجة مما ليس بحجة والعوام من الكفرة قلما يميزون بين الحجة وما ليس بحجة ثم يصح منهم الايمان و
يقبل وهذا اولى الا ترى ان سحرة فرعون لما راوا الايات امنوا بالله وتابوا توبة لا يطمع من المسلم الذى نشأ على الاسلام مثل
ذلك حيث اوعدهم فرعون بقطع الايدى والارجل والصلب وانواع العذاب فقالوا لا ضير انا الى ربنا منقلبون الى هنا
كلامه ونعم ما فصل واوضح لله دره واذا كان لفظ السحر مشتركا بين النوعين المذكورين اندفع ما يتوهم من التدافع بين
الايتين وهما قوله تعالى ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وقوله وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر

فان الاية تدل على ان تعليم السحر كفر من حيث ان كفر الشياطين جعل مرتبا على تعليم السحر وترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية فكانه
قيل انما كفروا لاجل انهم كانوا يعلمون الناس السحر فدلت الاية على ان تعليم السحر كفر وعلى ان نفس السحر ايضا كفر لان تعليم ما لا يكون
كفرا لا يوجب الكفر والاية الثانية تدل على ان تعليم السحر ليس بكفر لانه لو كان كفرا لزم تكفير الملكين وانه غير جائز لما ثبت ان الملائكة
باسرهم معصومون من الكفر وسائر المعاصي ووجه الاندفاع ان اللفظ المشترك لا يكون عاما في جميع مسمياته فنحن نحمل هذا
السحر الذي هو كفر على النوع الاول من نوعي السحر والشياطين انما كفروا لاتيانهم بهذا النوع من السحر وتعليمهم اياه لا بالنوع الاخر
منه واما الملكان فلا نسلم انهما علما هذا النوع منه بل لعلهما علما النوع الاخر ويؤيده قوله تعالى فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين
المرء وزوجه ولو سلم انهما علما هذا النوع لكن لا نسلم ان تعليمه مطلقا كفر وانما يكون كفرا اذا قصد المعلم ان يعتقد المتعلم حقيته و
كونه مباحا وصوابا واما اذا علمه ليتحرز المتعلم عنه فهذا التعلم لا يكون كفرا وتعليم الملائكة كان لاجل ان يحترز عنه المكلف كما
قال تعالى حكاية عنهما وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر واما الشياطين فان مقصودهم من تعليم الناس السحر ان
يعتقدوا حقيته ويعملوا به فظهر الفرق بين التعليمين ووجه كون احدهما كفرا دون الاخر وقرا نافع وابن كثير وابو عمرو و
عاصم بالتشديد لكن ونصب الشياطين على انه اسم لكن وقرا ابن عامر وحمزة والكسائي ولكن الشياطين بتخفيف لكن ورفع
الشياطين والمعنى واحد والاختيار انه اذا كان بالواو كان التشديد احسن واذا كان بغير واو فالتخفيف احسن والوجه فيه
ان لكن بالتخفيف يكون عطفا فلا يحتاج الى الواو والمشددة لا تكون عطفا لانها تعمل عمل ان كذا في الكبير قوله او لما فيه من الدقة
اي دقة الصنعة وخفاء ما يترتب هو عليه قال الامام ذكر اهل اللغة ان السحر في الاصل عبارة عما لطف وخفي سببه وفي عرف
الشرع يختص بكل امر يخفى سببه ويتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع وما يفعله المشعبذ بخفة اليد واصحاب
الحيل بمعونة الالات والادوية ان نظر الى ان له في الواقع اسبابا معلومة من اتى بها على وجهها يترتب عليها تلك الافعال
لا يكون سحرا في الحقيقة ويكون تسميته سحرا تشبيها بما لا يعلم سببه وان نظر الى مجرد خفاء سببه كانت التسمية حقيقة قوله عطف
على السحر او على قوله ما تتلوا الشياطين وعلى التقديرين كلمة ما في قوله وما انزل على الملكين موصولة منصوبة المحل بالعطف على مفعول
يعلمون على الاول والكلام في وصف الشياطين وعلى مفعول اتبعوا على الثاني والكلام في وصف اليهود والمعنى على الاول ان الشياطين
يعلمون الناس السحر ويعلمونهم ما انزل على الملكين ايضا وعلى الثاني ان اليهود الذين نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم اتبعوا ما
تتلوا الشياطين على عهد ملك سليمان وفي زمانه واتبعوا ايضا ما انزل على الملكين في زمان ادريس عليه السلام والمراد بالسحر
وبما انزل اما واحد بالذات لتغايرهما بحسب الوصف والاعتبار كما في قوله انا ابن جلا وطلاع الثنايا وجلا اسم رجل سمي بالفعل
الماضي وفعل مذكور على طريق الحكاية كانه قيل انا ابن رجل يقال له جلا الامور وكشفها والثنية طريق العقبة ومنه قولهم فلان
طلاع الثنايا اذا كان ساميا لمعالي الامور والمراد بما انزل نوع من السحر فهما متغايران ذاتا والانزال هنا بمعنى الالهام والتعليم
ففي قوله وما انزل على الملكين والذي الهماه وعلماه وقذف في قلوبهما كذا في الوسيط والمعالم وقال صاحب التيسير يجوز ان يكون
الله تعالى انزل عليهما بيان كيفية السحر ووجوهه بانزاله على نبي ثم ابلغ النبي اليهما ذلك ليصفا وجوه ذلك لقومهما وينهياهم
عن استعماله وسمي ذلك انزالا عليهما وان كان بواسطة نبي كقوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب ثم قال في حقنا قولوا امنا بالله
وما انزل الينا وخصا بالذكر مع ان قومهما مقصود بالانزال والتبليغ لكونهم تبعا لهما وهذا كقوله تعالى لموسى عليه السلام وهارون
اذهبا الى فرعون وكانا ارسلا الى فرعون وقومه لكن خص فرعون بالذكر لانه رئيس قومه ورعاياه اتباع له قوله وهما ملكان
انزلا لتعليم السحر ابتلاء وتمييزا الى اخره ذكر في الحكمة الداعية الى انزالهما لتعليم السحر امران الاول انه تعالى انزل السحر عليهما ثم انزلهما
الى الارض لتعليم الناس ابتلاء من الله تعالى للناس في الكفر والايمان فان المكلف اذا علم كيفية السحر وانه يمكن له ان يتوصل بذلك الى
اللذات العاجلة فلا يخلو اما ان يمنع نفسه عن العمل به ابتغاء لمرضات الله تعالى وهربا من عذابه واتبع نفسه هويها وباع نفسه
بالعرض اليسير العاجل فعلى الاول يستقر على الايمان ويستوجب الثواب الزائد وعلى الثاني يتجرد عنه فيبقى في العذاب المؤبد فيخرج ما في
علم الله تعالى الى العيان كما في سائر طرق الابتلاء والامتحان ولله ان يمتحن عباده بما شاء كما امتحن قوم طالوت بالنهر في الطاعة
والعصيان حيث قال ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني ابتلاهم الله به ليظهر المطيع والعاصي

ويؤيده

ويؤيد هذا الوجه قوله تعالى انما نحن فتنة فلا تكفر اي محنة من الله تعالى فنخبرك ان عمل السحر كفر بالله وننهاك عنه فان اطعتنا في ترك
العمل بالسحر نجوت وان عصيتنا في ذلك هلكت والثاني من الحكمة الداعية الى انزالهما التمييز بين المعجزة والسحر كما قيل ان السحرة قد
كثرت في ذلك الزمان واستنبطت انواعا غريبة في السحر فكان الناس يتوهمون ان ما اظهره السحرة من قبيل ايات الانبياء عليهم
السلام فبعث الله تعالى هذين الملكين لاجل ان يعلما الناس طرق السحر وابوابه حتى يتمكنوا من معارضة اولئك الذين كانوا يدعون
النبوة كذبا ولا يفتر بهم احد منهم ويتميز احدهما من الاخر فالتبس عليهم الامر فبعث الله تعالى هذين الملكين لتعريف ماهية السحر
لاجل هذا الغرض وما كان منهما من تعليم السحر انما هو على النهي والمنع عن ذلك لا على الامر به والترغيب اليه فلذلك جاز تعليم السحر وبيان
انه كيف يكون ومن اي جهة ينفذ فان الملائكة والانبياء انما يعلمان بما انزل عليهم من الله تعالى ولم ينزل من الله تعالى كفر ولا سحر
بل نهي عنهما واوعد عليهما بالعذاب الا ان السحر لما كان منهيا عنه وجب ان يكون متصورا معلوما لان ما لا يكون معلوما امتنع
النهي عنه فان الفقيه اذا اراد ان ينهى عن الربا والزنا يصورهما اولا ثم ينهى عنهما فيقول من اخذ درهما بدرهمين مثلا فقد اربى
ومن وطئ امراة الغير فقد زنى فاتق الله تعالى ولا تفعل شيئا منهما وكذا كل من ينهى عن منكر وقبيح من الكفر والسحر ونحوهما
فانه يصوره ويعرفه اولا كيف هو وكيف يفعل حتى يكون منكرا وقبيحا ثم يمنع عن تحصيله ومباشرته اذ لا يتصور الاجتناب عن
القبيح الا بعد تصوره ومعرفته كما قيل عرفت الشر لا للشر لكن لتوقيه ومن لا يعرف الشر من الناس يقع فيه فيكون التعليم في قوله
وما يعلمان من احد بمعنى الاعلام والتعريف لان الملائكة لا يعلمون الكفر والمعاصي حقيقة لان التعليم عبارة من تلقين الشيء مع
الحمل عليه والترغيب اليه وظاهر ان الملائكة لا يعلمون الكفر والمعصية بهذا المعنى ونهاية امرهم اعلام ذلك ليتمكن النهي عنه قوله
وما روي انهما مثلا بشرين اي روي عن ابن عباس رضي الله عنهما في سبب نزولهما ان الله تعالى لما استخلف ادم عليه السلام وذريته ووكل
عليهم جما من الملائكة وهم الكرام الكاتبون فكانوا يفرحون باعمالهم الخبيثة تعجبت الملائكة منهم ومن بعثة الله تعالى واستخلاف
اياهم مع ما ظهر منهم من القبائح والمعاصي ثم راوا انهم مع ذلك اشتغلوا بعمل السحر فازداد تعجبهم وقالوا يا ربنا هؤلاء الذين خلقتهم
وجعلتهم خليفة في الارض ياكلون رزقك ويعملون بمعصيتك فاراد الله تعالى ان يبتلي الملائكة فقال لهم اختاروا ملكين من اعظم
الملائكة علما وصلاحا اركب فيهما ما ركبت فيهم من شهوة الاكل والشرب ومصاحبة النساء وانزلهما الى الارض واخبرهما فانظر
كيف يعملان فقالوا سبحانك ما كان ينبغي لنا ان نعصيك بحال واختاروا هاروت وماروت وكانا من اعبدهم واصلحهم فركب الله
تعالى فيهم الشهوة كما ركبها فيهم وجعل لهما مذاكير واهبطهما الى الارض وامرهما ان يحكما بين الناس بالحق ونهاهما عن الشرك
والقتل بغير حق والزنا وشرب الخمر فنزلا وثبتا على ذلك مدة وكانا يقضيان بين الناس يومهما فاذا امسيا ذكرا اسم الله الاعظم
فصعدا الى السماء فاختصم اليهما ذات يوم امراة يقال لها زهرة وكانت من اجمل النساء فلما راياها اخذت بقلوبهما فراوداها
عن نفسها فابت وانصرفت ثم عادت في اليوم الثاني ففعلا مثل ذلك فابت وقالت لا الا ان تعبدا ما اعبد وتصليا لهذا الصنم
وتقتلا النفس وتشربا الخمر فقالا لا سبيل الى هذه الاشياء فان الله تعالى قد نهانا عنها فانصرفت ثم عادت في اليوم الثالث
ومعها قدح من خمر من الميل اليها وما فيها فراوداها عن نفسها فعرضت عليهما ما قالت بالامس فقالا الصلوة لغير الله عظيمة
وقتل النفس عظيم واهون الثلاثة شرب الخمر فشربا الخمر فسكرا ووقعا بالمراة وزنيا فلما فرغا راهما انسان فقتلاه حذرا
عن الفضيحة والملامة وقال الربيع ابن انس وسجدا للصنم فمسخ الله تعالى الزهرة كوكبا وقال علي ابن ابو طالب والكلبي والسدي
انها قالت لا تدركاني حتى تخبراني بالذي تصعدان به الى السماء فقالا باسم الله الاعظم قالت فما انتما مدركي حتى تعلمانيه فقال احدهما
لصاحبه علمها فقال اني اخاف الله تعالى فقال الاخر فاين رحمة الله فعلماها ذلك فتكلمت به وصعدت الى السماء فمسخها الله
تعالى كوكبا فذهب بعضهم الى انها هي الزهرة بعينها وانكره اخرون بناء على ان الزهرة في السماء منذ خلقها الله تعالى وما فيها
من الكواكب السيارات والثوابت والزهرة من الكواكب السبعة السيارة التي اقسم الله تعالى بها حيث قال فلا اقسم بالخنس الجوار
الكنس والتي فتنت هاروت وماروت امراة كانت تسمى زهرة تشبيها بها في الحسن والجمال فلما بغت مسخها الله شهابا قالوا
فلما امسى هاروت وماروت بعد ما قارفا الذنب هما بالصعود الى السماء فلم تطاوعهما اجنحتهما فعلما ما حل بهما فقصدا ادريس عليه السلام
فاخبراه بامرهما وسالاه ان يشفع لهما الى الله تعالى ففعل ذلك ادريس عليه السلام فخيرهما الله تعالى بين عذاب الدنيا والاخرة

فاختارا عذاب الدنيا اذ علما انه ينقطع فهما يعذبان ببابل معلقان بين السماء والارض يعلمان الناس السحر ثم قال وهذه الرواية فاسدة مردودة غير مقبولة لانه ليس في كتاب الله ما يدل عليها بل فيه ما يبطلها من وجوه اما الاول ما فيه من الدلائل الدالة على عصمة الملائكة عن كل المعاصي وثانيها ان قولهم انه خيرا بين عذاب الدنيا والاخرة فاسد بل كان الاولى ان يخيرا بين التوبة والعذاب لان الله تعالى خير بينهما من اشرك طول عمره فكيف يبخل عليهما بذلك وثالثها ان من اعجب الامور قولهم انهما يعلمان السحر في حال كونهما معذبين ويدعوان اليه وهما يعاقبان على المعصية ووافقه المصنف في عدم قبول ذلك المروي وان خالفه في بعض ما تمسك به في ذلك لكونه محل بحث وتمسك في عدم قبوله بعدم ابتنائه على دليل يعول عليه بل مداره على اليهود ولو سلم ابتناؤه على دليل معتبر في صحة الرواية فلا نسلم ان الكلام محمول على حقيقته لجواز كونه من رموز الاوائل وتمثيلا منهم بانهم شبهوا العقل والورع بالملكين والنفس بالزهرة وخروج العقل والورع عن مقتضى ذاتهما بكونهما مغلوبين للنفس الامارة وميلهما الى ما تدعوا النفس اليه لتعشق الرجال للنساء وشبه انحطاطهما بذلك عن درجتهما الاصلية وعدم بلوغهما الى كمالهما المترقب ولذاتهما المتوقع بحبس المجرم في حبس النصب والتعب ورمزوا بذلك الى ان الرجل وان كثر خيره وطاعته واتصف بالاخلاق الملائكية اذا انقاد نفسه واطاعها فيما تدعوه اليه تنزل عن سماء السعادة الى حضيض البهيمية وتكدر ذلال انسه وخمدت نار شوقه ومحبته وحال بينه وبين محبوبه ذي الجمال والجلال حجب ظلمات الاحوال وان المراة البغية الغريقة في بحر الشهوات اذا اشرق عليها نور توفيق الله وتمسكت بحبل عناية الله واعتصمت باسم الاعظم ارتفعت من حضيض عالم الطبيعة الى اوج سماء صفاء الروحانية وارتفعت الى المنازل السنية والمقامات الملكية قوله وقيل رجلان عطف على قوله هما ملكان روى الامام محيي السنة عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال هما رجلان ساحران كانا ببابل وقال الحسن البصري رجلان علجان لان الملائكة لا يعلمون السحر لما مر من ان تعليم الشيء هو تلقينه مع الحمل عليه والترغيب اليه والملائكة لا يحملون على السحر ولا يرغبون فيه وقال عامة اهل التاويل انهما كانا ملكين وجائز ابتلاء الملائكة في الجملة بما هو سبب العقوبة والملامة كما مر في قصة ابليس اللعين من ان بعض الناس قالوا انه كان من الملائكة فلما كفر مسخ وصار شيطانا وقوله لا يعصون الله ما امرهم ونحو ذلك وان دل على ان الملائكة مطلقا معصومون لا يعصون الا ان المراد منه المقيد اي لا يعصون الله ما امرهم ما داموا تحت عصمة الله تعالى فانهم ما داموا معصومين لا يتحقق منهم العصيان من البعض اذا زالت عصمة الله تعالى عنهم ولله تعالى ان يزيل عصمته عمن يشاء اذ لم يتضمن معنى يناقض الحكمة فيؤدي الى الاحالة تعالى الله عن ذلك وزوال العصمة عن افراد الملائكة بتحقق المعصية منهم جائز اذا تعلق به عاقبة حميدة او لم يتعلق به عاقبة وخيمة ولم يوجد بخلاف الانبياء عليهم السلام فانه لا يجوز ابتلاؤهم بما هو سبب العقوبة والملامة عندنا فانهم معصومون لا يجوز وجود المعصية منهم من طريق الحكمة وان كان متصورا من حيث ذات العقل لانهم بعثوا للدعوة الى الحق والمنع عن الضلال ولو جاز وجود المعصية منهم لكانوا سببا للضلال وداعيا اليه من حيث الفعل لانهم كما يقتدى باقوالهم يقتدى بافعالهم ايضا والدعوة الى المعصية بالفعل في القبح مثل الدعوة اليها بالقول فكما لا يجوز منهم الدعوة الى المعصية قولا فكذا لا يجوز الدعوة اليها فعلا واما افراد الملائكة فما كانوا رسلا يقتدى بهم ليجب الاتباع لفعلهم وقولهم كذا في شرح التاويلات قوله وقيل ما انزل نفي معطوف على ما كفر سليمان كانه قيل لم يكفر سليمان ولم ينزل الله السحر على الملكين وذلك ان السحرة واليهود كانوا يضيفون السحر الى سليمان ويزعمون انه مما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت فكذبهم الله تعالى في القولين وبراهما عن ذلك وكذا قوله وما يعلمان من احد فانه ايضا نفي اي لا يعلمان احد السحر بل ينهيان عنه ويقولان لا تكفر اي لا تسحر فانه كفر حتى يقولا انما نحن فتنة اي حتى يبلغ من نهيهما عن ذلك انهما كانا يقولان انما نحن فتنة اي ابتلاء وامتحان لك ننهاك عن السحر فان اطعتنا في ترك العمل به نجوت وان عصيتنا في ذلك هلكت يقال فتنت الذهب والفضة اذا اذبتهما ليتبين الردي من الجيد ويقال للحجر الذي يجرب به الذهب والفضة فتانة ووحد الفتنة وهما اثنان لان الفتنة مصدر والمصدر لا يجمع ولا يثنى وتقرير المعنى بهذا الوجه ظاهر على تقدير ان تكون الحكمة الداعية الى انزالهما تعليم السحر ابتلاء الناس وان كانت الحكمة فيه التمييز بين السحر والمعجز يكون المعنى انما نحن سبب محنة وابتلاء فان المقصود من تعليمك السحر وتوصيفه لك وان كان هو التمييز بين السحر والمعجز الا انه يمكنك ان تستعمله وتتوصل به الى ما تزعمه من اللذات العاجلة فتكفر بذلك وتشقى

ابدا واياك بعد وقوفك عليه ان تعمل به فتقع في الخسران والبوار قوله ظرف او حال اي ببابل ظرف لغو متعلق بانزل او ظرف مستقر حال من الملكين اي انزل على الملكين كائنين في بابل او حال من الضمير في انزل اي وما انزل حال كونه في بابل قوله ولو كانا من الموت والموت بمعنى الكسر لا تصرف للانقياد العجمة ح وفي الحواشي السعدية يقال هرت اللحم اذا طبخه وهرت الثوب اذا مزقه وهرت عرضه اذا طعن فيه فالمرت مفازة لا ثبات فيها وهو موافق لما في الصحاح قوله ومن جعل ما نافية ابدلهما من الشياطين والظاهر ان جعلها نافية لا يقتضي الابدال المذكور لجواز ان تكون ما نافية ويكون هاروت وماروت وانما هما شيطانان من الجن والانس وجعلهما نصبا في اللفظ بدلا من الشياطين بدل البعض من الكل كقولك القوم قالوا كذا زيد وعمرو ويكون قولهما انما نحن فتنة كقول الخليع لا تغير في فاني فاسق خليع ويكون قوله وما انزل على الملكين نفيا اعتراضا بين البدل والمبدل منه اي بين الشياطين وبين هاروت وماروت فلا تكون الواو عاطفة قوله فمعناه على الاول اي معنى قولهما انما نحن فتنة على تقدير كون هاروت وماروت عطف بيان للملكين المنزلين لتعليم السحر ابتلاء من الله تعالى للناس فان الفتنة ح تكون مصدرا بمعنى الابتلاء والامتحان بخلاف ما اذا كانا بدلين من الشياطين فان المعنى ح انما نحن مفتونان بارتكاب المحرم فلا تكن ايها الاحد مثلنا قوله فلا تكفر باعتقاد جوازه فان الاعتقاد بجواز ما لا يجوز الشرع كفر وكذا العمل بالسحر اذ لا يروى خلاف في كون العمل به كفرا كما نقل عن الحواشي السعدية والمعتزلة لما انكروا تحقق السحر ووجوده وكفروا من اعتقد جوازه فسر الزمخشري قوله تعالى فلا تكفر بقوله فلا تتعلم معتقدا انه حق فتكفر وعدل عنه المصنف الى ما ذكره بناء على اهل السنة قالوا انه امر ممكن متحقق حتى جوزوا ان يقدر الساحر على ان يطير في الهواء ويقلب الانسان حمارا والحمار انسانا بان يخلق الله تعالى هذه الاشياء عند ما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة قوله وفيه دليل الى اخره وجه الدلالة ظاهر وهو ان الملكين مع كونهما في مقام النصيحة والارشاد لم ينهيا عن نفس تعلم السحر وانما نهيا عن اتباعه والعمل به قال الامام اتفق المحققون على ان العلم بالسحر ليس بقبيح ولا محظور لان العلم لذاته شريف وايضا لعموم قوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ولان العلم بالسحر لو لم يكن لما امكن الفرق بينه وبين المعجز والعلم بكون المعجز معجزا واجب وما يتوقف عليه الواجب فهو واجب فهذا يقتضي ان يكون تحصيل العلم بالسحر واجبا وما يكون واجبا كيف يكون حراما وقبيحا انتهى كلامه وايضا العلم بالسحر لما كان كفرا منهيا عنه وجب ان يعلم ليمكن التجنب عنه ولهذا بين الفقهاء في كتبهم الفاظ الكفر قوله الضمير لما دل عليه من احد وهو الناس فان النكرة الواقعة في سياق النفي تفيد العموم فقوله فيتعلمون مستانفا ومعطوف على قوله تعالى يعلمان والضمير في منهما للملكين اي فيتعلم الناس منهما هذا على تقدير ان يكون هاروت وماروت ملكين واما على تقدير كونهما بدلين من الشياطين يكون فيتعلمون عطفا على قوله يعلمون الناس السحر ويكون منهما راجعا الى السحر والكفر وقد جرى ذكر السحر صريحا وذكر الكفر في ضمن قوله كفروا اي فيتعلم الناس اي اليهود من الكفر والسحر من الشياطين ما يقع به البعض بين الزوجين فيتفرقان قوله اي من السحر ما يكون سبب تفريقهما يعني ان كلمة ما عبارة عن علم السحر واذا كان التفريق مسببا عن بعض وجوهه وجزئياته صح جعله مسببا عنه وخص التفريق المذكور بالذكر من جملة ما يبتنى على علم السحر لانه من حيث كونه اعجب افراده وابعدها عن العقول والطباع اذا حصل بعلم السحر فحصول غيره به يكون اولى فتخصيصه بالذكر يكون تنبيها على ان علم السحر يحصل به ساير الصور ايضا فان استنامة المرء الى زوجه وركونه اليها معروف زائد على كل مودة فنبه بذكر بذلك على ان السحر اذا امكن به هذا الامر على شدته فغيره به اولى هذا على ان يكون المراد بزوج المرء امراته وقيل معنى قوله بين المرء وزوجه بين الانسان واقربائه واصدقائه امراة كانت او غيرها كما في قوله تعالى احشروا الذين ظلموا وازواجهم والاول اظهر وانسب بالمقام كما لا يخفى قوله تعالى وما هم بضارين به اي بعلم السحر مطلقا المدلول عليه بكلمة ما ويدل على ان المراد بها مطلق السحر اطلاق الضرر وعدم تقييده بكونه بين المرء وزوجه قوله بل بامره وجعله فسر اذن الله بامره على الاصل فان الاذن في الشيء هو الامر به بمعنى الاطلاق واعلام الرخصة ولما ورد عليه ان يقال كيف يصح ان يفسر الاذن ههنا بالامر والحال انه تعالى لا يامر بالسحر والكفر والاضرار به عطف على قوله يامر على وجه التفسير له فبين ان المراد بالامر التكوين والتخليق فان الضرر الحاصل عند فعل السحر لما لم يحصل الا بخلق الله تعالى وايجاده وابداعه صح ان يقال انه يامره اي تكوينه وايجاده كما قال انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون وكذا الحال في كل مسبب يترتب على سببه فانه انما يترتب عليه بامره تعالى وتكوينه

لا باذن ذلك السبب يقتضيه لذاته وقيل باذن الله اى بعلم الله بمشية الله وقيل بتخلية الله وخذلانه فان الساحر اذا سحر انسانا
فان شاء منعه منه وان شاء خلى بينه وبين الاضرار بالسحر قوله وقرئ بضارى يعنى قرأ الاعمش وما هم بضارى به من احد على اضافة
ضارى الى من احد ولما ورد عليه ان يقال جعله مضافا الى ما ذكر يستلزم توارد عاملين على معمول واحد اى ان يكون لفظ احد
مجرورا بالمضاف وبكلمة من اشار الى دفعه بان الجار وهو كلمة من جزء من المجرور وهو واحد وليسا بكلمتين مستقلتين احديهما عاملة
فى الاخرى لايلزم التوارد المذكور بل العامل هو المضاف وحده وفصل بين المضاف والمضاف اليه بالظرف اى الجار والمجرور وهو
بناء على اتساع العرب فى الظروف نقل عن ابن جنى ان هذه الاضافة من ابعد الشواذ للفصل بين المضاف والمضاف اليه بالظرف
وهو به ثم جعل المضاف اليه الجار والمجرور جميعا وقيل كلمة من زيدت بين المضاف والمضاف اليه لتاكيد الاضافة كما زيدت اللام
بينهما فى لا ابا لك لذلك على قول سيبويه فانه قال انه على الاضافة واللام مقحم لتاكيد معنى الاضافة وفيه نظر لانه انما يصح اذا
كانت الاضافة هنا بمعنى من كما كانت الاضافة فى لا ابا لك بمعنى اللام وليس كذلك بل هى اضافة لفظية الى المفعول قوله ولان العلم
يجر الى العمل غالبا والعمل بالسحر كفر يتضرر به المرء فى الاخرة وما يجر الى الكفر الموجب للضرر مضر لا محالة وقصد العمل به كفر
فهو اضر من تعلمه من غير ان يقصد به ثم بالغ فى ذم علم السحر ببيان انه مع كونه مضرا لا نفع فيه اصلا حيث قال لا ينفعهم فان الشئ
قد يكون مضرا من وجه وينفع من وجه اخر وما يكون ضررا محضا يكون فى غاية الرداءة وقوله اذ مجرد العلم به دفع لما يتوهم من
انه كيف يصح ان ينفى عنه النفع بالكلية مع انه يتوصل بمعرفته الى الانتهاء عنه والى التمييز بين المعجزة والسحر فان كل واحد لا يتاتى
بدون العلم ووجه الدفع ان تعلم السحر انما يكون نافعا اذا توسلوا به الى اقامة الواجب والذى حصل لهم ليس الا مجرد العلم به اذ لم
يتوسلوا به الى ما ذكره بل استعملوه فى غير الحق فلم يكن نافعا لهم وقوله سابقا انما نحن فتنة فلا تكفر وان دل على ان نفس تعلم السحر غير
محظور الا ان توصيفه بانه لا يضرهم ولا ينفعهم دل على ان التحرز عنه اولى لانه وان لم يقصد بتعلمه ان يعمل به الا انه كيف يا من
من ان يجر علمه الى العمل به كتعلم الفلسفة فان من يتعلمها وان كان يقصد بتعلمها ابطال ادلتها وتزييف اصولها وقواعدها الا
انه لا يؤمن من ان لا يتخلص عن بعض ما فيها من الشكوك والشبه فيقع فى الغواية والوهن فى اعتقاد الحق فالاحتراز عن تعلمها
اولى قوله اى اليهود للناس الذين يتعلمون السحر على ملك سليمان فان الكلام من قوله ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم
نبذ فريق الى قوله واتبعوا ما تتلوا الشياطين مسوق لذم اليهود بالجهل والعناد حيث نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم وتمسكوا
بما تتلوا الشياطين فصار وا كانهم قد اشتروا ما تقرأه الشياطين او تتبعه بكتاب الله تعالى وقصة السحر وقعت فى اثناء الكلام
استطرادا ببيان قبح السحر وتحذيرا عن الاقدام عليه وتصويرا لقبايح افعالهم قوله والاظهر ان اللام لام الابتداء وهى اللام المفتوحة
الداخلة على المبتدا لتاكيد المضمون الجملة نحو لزيد منطلق ولانتم اشد رهبة وتدخل على المضارع ايضا لمشابهته للمبتدا فى كونه
اول جزء الجملة كالمبتدا مع مضارعته لمطلق الاسم قال تعالى وان ربك ليحكم بينهم وتدخل على جواب قسم مقدر فعلى هذا ليس فى
الوجود عندهم لام الابتداء ولا تدخل على الماضى وان كان اول جزء الجملة لبعده عن مشابهة الاسم واذا دخله قد كثر دخول لام الابتداء
عليه نحو لقد سمع الله ولقد اتينا لان الماضى المصدر بكلمة قد صار قريبا من الحال كالمضارع مع تناسب معنى اللام ومعنى قد فان
فى قد ايضا معنى التحقيق قال الفاضل الانسب بادى الاولى كون اللام فى نحو لزيد قايم لام الابتداء مفيدة للتاكيد وان لا يقدر القسم
كما فعله الكوفية لان الاصل عدم التقدير والتاكيد المطلوب من القسم حاصل من اللام فلا اللام فى جميع ما ذكر ليست جوابا لقسم مقدر
بل هى لام الابتداء خلافا للكوفية واما اللام التى فى قوله لمن اشتراه فقد قيل انها اللام الموطية للقسم وهى لام مفتوحة تدخل على اداة
الشرط بعد تقدم القسم لفظا او تقديرا لتوذن بان الجواب للقسم لا للشرط كما فى قولك والله لئن اكرمتنى لاكرمنك فان اللام الاولى
هى الموطية للقسم واللام الثانية هى لام جواب القسم لفظا ومعنى وجواب الشرط معنى لا لفظا لان اليمين معقود لاثباته قال فى تفسير
الكواشى لما بين ان السحر يضرهم ولا ينفعهم اكد عدم نفعه بادخال اللام الموطئة للقسم على من الشرطية المرتفعة بالابتداء فقال
ولقد علموا لمن اشتريه ما اى اختاره وجواب القسم قوله ما له فى الاخرة من خلاق وقال المولى المعروف بخسرو رحمه الله قوله والاظهر ان
اللام فى لمن لام الابتداء كانه يريد به الرد على ابى البقاء حيث قال قوله لمن اشتراه اللام ههنا هى التى يوطا بها القسم مثل التى فى قوله
لئن لم ينته المنافقون فانه يخالف لكلام الجمهور وانما الموطية هى لام لقد انتهى كلامه فقد ظهر ان الكواشى وابا البقاء صرحا بان

بلان اللام

بان اللام فى لمن موطية ولم يرض به المصنف على ان الجملة تسد مسد مفعولى باب علمت لا يجوز ان يكون جملة قسمية ولا شيئا من الجمل
الانشائية الا بتاويل مع ان حمل الكلام على تقدير القسم من غير ضرورة تدعو اليه خلاف الاصل كما مر وقول الفاضل خسرو وانما الموطية
هى لام لقد مخالف لكلام الجمهور قال فى شرح الرضى وان كان القسم عليه جواب شرط مستقبل وقبل ذلك الشرط قسم قرنت ادات
الشرط كثيرا بلام مفتوحة تسمى موطية الى ممهدة معينة لكون الجواب للقسم لا للشرط نحو قولك والله لئن اتيتنى لاتينك فان حذف
القسم وقدر فالاكثر المجئ باللام الموطية تنبيها على القسم المقدم من اول الامر وقد يجئ من غير لام كقوله تعالى وان اطعتموهم انكم
لمشركون انتهى كلامه ولم يسمع ان اللام الداخلة على كلمة قد موطية للقسم ثم ان لام الابتداء لما كانت مقتضية لصدر الكلام وضعا
علقت افعال القلوب بها اى كانت ممنوعة عن العمل لفظا وكانت عاملة معنى وتقديرا من حيث ان مضمون الجملة الواقعة بعد
فعل القلب متعلق له فى المعنى فان معنى قولك علمت لزيد قايم علمت قيام زيد كما كان كذلك عند انتصاب الجزئين الا انه منع من
العمل لفظا ابقاء للجملة الواقعة بعده على الصورة الجملية رعاية لصدارة لام الابتداء وان كانت فى تقدير المفرد كما عرفته قوله يحتمل
المعنيين على ما مر عن قريب فى تفسير قوله تعالى بئسما اشتروا به انفسهم من ان فعل الاشتراء من الاضداد حيث يستعمل فى كل واحد
من البيع والشراء وههنا كل واحد من المعنيين محتمل اما معنى البيع فمن حيث انهم بذلوا حظوظ انفسهم الحاصلة باختيار كتاب الله
تعالى والعمل بما فيه واختاروا ما تتلوه الشياطين وعملوا به فاستحقوا بذلك الخلود فى جهنم واما معنى الشراء فمن حيث انهم ظنوا انهم خلصوا
انفسهم من التعب والمشقة بما فعلوه من استبدال ما تتلوه الشياطين بكتاب الله تعالى وما اختاروا الا العذاب المؤبد وقد عرفت ان
اللام فى ولقد علموا لام جواب القسم وفى لمن اشتراه ابتدائية علق بها فعل العلم وقوله ولبئس ما شروا عطف على جملة القسم والجواب
فيكون من قبيل عطف الجملة الانشائية على الجملة الانشائية لان الجملة القسمية انشائية وكذا الجملة المشتملة على فعل الذم او على الجواب
وحده فيكون من عطف الانشاء على الاخبار لان جواب القسم جملة اخبارية وعطف الانشاء على الاخبار كثير كذا فى الحواشى السعدية
ويصح ان يكون معطوفا على المعلوم وهو مضمون قوله لمن اشتراه الى اخره ويصح ان يكون استينافا بيانا لحال فعلهم قوله
يتفكرون فيه الى اخره اشارة الى جواب ما يقال كيف اثبت لهم العلم اولا فى قوله ولقد علموا على سبيل التاكيد القسمى ثم نفاه عنهم
فى قوله لو كانوا يعلمون فان كلمة لو لانتفاء الشئ لانتفاء غيره وانه تناقض وتقرير لا نسلم لزوم التناقض وانما يلزم لو كان
المثبت والمنفى شيئا واحدا وليس كذلك اما اولا فلان المثبت لهم هو العقل الغريزى الذى يتمكن المرء به من اكتساب العلم بالتفكر
والمعنى لقد تمكنوا من العلم بان من اثر كتب السحر على كتاب الله تعالى لا خلاق له فى الاخرة وبقبح شراء النفس بتعلم السحر وايثار
كتبه على كتاب الله تعالى لما لهم من العقل الفطرى الا انه عبر عن التمكن من تحصيل الشئ بما يدل على تحققه تنبيها على قوة ذلك التمكن
وكماله والمنفى عنهم هو التفكر واستعمال ما لهم من العقل ليعلموه بالفعل واما ثانيا فلان المثبت لهم هو العلم الاجمالى بقبح الفعل وعدم
تعلق نفع به فى الاخرة اى بقبح شرى النفس بكتب السحر وبان لا خلاق لفاعلها فى الاخرة والمنفى عنهم هو العلم بالتفصيل والتعيين
اى العلم بان ما فعلوه بخصوصه من جملة ذلك القبيح الذى هو شراء النفوس بالسحر وايثاره كتبه على كتاب الله تعالى قال الراغب والجواب
عنه ان المثبت لهم هو العلم بالجملة والمنفى عنهم هو العلم بالتفصيل فقد يعلم الانسان مثلا قبح الشئ ثم لا يعلم ان فعله قبيح فكانهم علموا
ان شراء النفس بالسحر مذموم لكن لم يتفكروا فى ان ما يفعلونه هو من جملة القبيح واما ثالثا فلان المثبت لهم هو العلم بترتب العقاب
على فعلهم من ان يعلموا حقيقة ذلك العقاب وشدته والمنفى عنهم هو العلم بحقيقته وشدته فلا تناقض قال الفاضل التفتازانى
فان قيل انما يتوجه السؤال ان لو كان متعلق العلم فى موضع الاثبات والنفى واحدا وليس كذلك فان المثبت هو العلم بان من استبدل
كتب السحر واثرها على كتاب الله فانه لا نصيب له فى الاخرة والمنفى هو العلم بسوء ما فعلوه من استبدال كتب السحر وايثارها على
انفسهم قلنا مال الامرين واحد انتهى كلامه يعنى ان العلم بمذمومية ما شروا به انفسهم انما يحصل بالعلم بعدم تعلق نفع به فى
الاخرة وكذا العلم بعدم تعلق نفع به فى الاخرة انما يحصل بالعلم بمذموميته فلما استلزم ثبوت احد العلمين ثبوت الاخر كان اثبات
احدهما منافيا لنفى الاخر فاتجه السؤال واحتيج الى الجواب المذكور قوله وقيل معناه الى اخره اى قال صاحب الكشاف فى جوابه واقتصر
عليه ولم يذكر غيره ان المثبت لهم اولا هو العلم نفسه وليس المنفى عنهم نفس العلم حتى يلزم التنافى بل المنفى عنهم هو العمل بمقتضى
العلم كانه قيل لو كانوا يعملون بموجب علمهم ويجرون على مقتضاه وجواب لو محذوف اى لارتدعوا عن تعلم السحر وايثار كتبه

اولكان خيرا لهم الا انه عبّر عن نفي العمل بموجب العلم عنهم بما يدلّ على نفي نفس العلم ادعاء وتنزيلا لهم منزلة الجاهل لعدم جريهم
على موجب العلم فان من لا يجري على موجب علمه هو والجاهل سواء على ان نفي العلم فيه مبالغة وسلوك طريقة البرهان لان العمل بموجب
العلم يستلزم العلم البتة فينفى العلم ينتفي العمل بموجبه بطريق برهاني فان قيل كيف احتيج الى تقدير جواب لو مع ان الشرط في مثل
هذه المواضع يكون قيدا لما تقدم ولا يقدّر له جواب سوى مضمون الكلام قلنا هذا اذا لم يكن مضمون الكلام السابق محققا
على الاطلاق بل كان متقيدا كما في قوله تعالى لولا ان رأى برهان ربه فانه قيد لما تقدمه من قوله ولقد همّت به وهم بها فلا يقدّر
له جواب سوى مضمونه واما اذا كان ما تقدمه محققا على الاطلاق غير متقيد بشرط كسوء ما باعوا به انفسهم وحسن مثوبة
الله لزم التأويل والتقدير اي لعملوا بمضمونه وجروا على مقتضاه واجتنبوا عما هو شيء مذموم واثروا ما هو بالخيرية موسوم
ولهذا قال المصنف في تفسير قوله تعالى ولعذاب الاخرة اكبر لو كانوا يعلمون لاحترزوا عما يؤديهم الى العذاب واختار المصير الى التقدير
وفي شرح التأويلات ان اليهود الذين يتعلمون السحر وينبذون التورية وراء ظهورهم ولو علموا انهم بم باعوا انفسهم من العذاب
الدائم لعلموا انهم بئس ما باعوا به انفسهم ولكنهم لا يعلمون قوله ولو انهم امنوا بالرسول والكتاب خص الرسول والكتاب بالذكر
من جملة ما يجب الايمان به بناء على اتصال هذه الاية بقوله ولما جاءهم رسول من عند الله مصدق لما معهم نبذ فريق من الذين
اوتوا الكتاب كتاب الله وراء ظهورهم واتبعوا ما تتلوا الشياطين لما بين الله تعالى وعيد من كفر وعصى ممن اتبع كتب السحر وباع
نفسه بما كسب به وعقبه ببيان اذ لا خلاق لهم في الاخرة ولبئس ما شروا به انفسهم اتبعه بالوعد في حق من امن واتقى اي احترز
عن المنهيات وترك المامورات جمعا بين الترهيب والترغيب لان الجمع بينهما ادعى الى الطاعة والاعراض عن المعصية قوله لمثوبة مبتدأ
يخصص بالصفة وهي قوله من عند الله وخير خبره والجملة جواب لو فلذلك صدرت باللام فان كلمة لو لما كانت داخلة على جملتين
معلقة ثانيتهما على الاولى تعلق الجزاء بالشرط ادخلت اللام على الجملة الثانية لتاكيد ارتباطها بالجملة الاولى ولما ورد ان يقال
كيف يصح ان تجعل الجملة الاسمية جواب لو والحال ان النحاة قد اتفقوا على ان جوابها لا يكون الا فعلية ماضوية وايضا جعلها
جوابا لها يوذن ان تكون خيرية المثوبة مشروطة مقيدة بايمانهم واتقائهم منتفية بانتفائهما وليس كذلك بل هي خير مطلقا
اشار الى دفعها بقوله واصله لاثيبوا مثوبة الى اخره يعني ان الجواب في التقدير جملة فعلية وانما عدل في اللفظ الى الاسمية
للنكتة المذكورة كما في سلام عليكم ومضمون تلك الجملة الفعلية مشروط مقيد بهما ومنتف بانتفائهما فلا يرد شيء مما ذكر
قوله لتدل على ثبات المثوبة وفي الحواشي السعدية الجملة الاسمية انما تدل على ثبات مدلولها وهو كون المثوبة خيرا لا على ثبات المثوبة
وما ذكروا انما يتم لو قيل لمثوبة لهم ثم قال الجملة الواقعة جوابا ماضوية تقديرا اذ الاصل لاثابهم الله مثوبة فعدل الى مثوبة لهم للدلالة
على ثبات المثوبة لهم واستقرارها على تقدير الايمان والتقوى ثم الى مثوبة من عند الله خير تخييرا لهم على حرمانهم الخير وترغيبا لمن سواهم
في الايمان والتقوى هذا كلامه وهو مبني على ان يكون الاصل لاثابهم الله مثوبة كما ذكره واما اذا كان الاصل ما ذكره المصنف بتوصيف
المثوبة بكونها من عند الله وبكونها خيرا مما شروا به انفسهم كما هو الملايم لنظم القران وركب لهما في بعد حذف الفعل جملة اسمية
بان رفع المثوبة على الابتداء وخيرا بالخبرية فدلالة تلك الجملة على ثبات الخيرية والجزم بها ظاهر ثم قال الفاضل المرحوم حسن ورحمه الله
ووجه دلالة الجملة الاسمية على الجزم بخيرية المثوبة انه لما عدل عن الفعلية المعلقة بما قبلها من الشرط تعليقا ينافي الجزم الى الاسمية
الخالية عن صورة التعليق حصل الجزم وقد تقرر انهم اذا ارادوا هذا المعنى في الفعلية الواقعة جزاء ادخلوا فيها السين او سوف
لتجرد عن الجزم فتفيد الجزم كما مر في قول المصنف في الخطبة ومن لم يرفع اليه راسه واطفأ نبراسه يعيش ذميما وسيصلى سعيرا انه لم
يقل ويصل سعيرا للدلالة على الجزم بصليه قوله وحذف المفضل عليه وهو ما شروا به انفسهم اجلالا للمثوبة من ان تنسب اليه ولو
بان يقال انها خير منه فان قولك لا نسبة لزيد الى عمرو ادل على تفضيل زيد وابلغ فيه من ان يقال زيد افضل من عمرو قوله لان المعنى
لشيء من الثواب خير يعني ان التنوين للتقليل كما في قوله ورضوان من الله اكبر لان المقام يقتضي الترغيب في الطاعات والزجر عن
المعاصي فنكر المثوبة ليكون المعنى لشيء قليل من ثواب الله خير مما شروا به انفسهم والحال ان ثوابه لمن امن واتقى كثير دائم والحاصل
ان اسمية الجملة تدل على دوام المثوبة وثباتها وتنكير المثوبة يدل على قلتها فكان المعنى ان قدرا يسيرا من ثواب الاخرة مع دوامه خير
من كثير ثواب الدنيا مع زواله كيف وثواب الاخرة كثير دائم وثواب الدنيا قليل زائل قوله وقيل لو للتمني لا للشرط حتى يرد ان الجملة

الاسمية لا تصلح لان تكون جواب لو وان خبرية المثوبة غير مقيدة بايمانهم واتقائهم بل هي للتمني كانه قيل وليتهم امنوا ولما امتنع التمني
على الله تعالى حقيقة بالاتفاق جعله المعتزلة مجازا عن ارادة ما لا يقع بطريق اطلاق لفظ الملزوم وارادة لازمه لان تمني الشيء ملزوم
لارادته وتخلف مراد الله تعالى عن ارادته جائز عند المعتزلة واما عند اهل الحق فلا يجوز ذلك فلا يجوز حملها على التمني عندهم الا حكاية من
قبل من عرف حالهم على معنى انهم بحال يتمنى العارف بها ايمانهم واتقائهم تلهفا عليهم قوله ولمثوبة كلام مبتدأ اي مستانف من قبل من تمنى
ايمانهم كانهم لما تمنوا ذلك قيل لهم ما هذا التحسر والتمني فاجابوا الانا لا نعلم ان هؤلاء حرموا ما شيء قليل منه خير من الدنيا وما فيها وهم
لا يعلمون ذلك فلو الثانية ايضا للتمني قوله وقرئ لمثوبة بسكون الثاء وفتح الواو على الاصل وهو شاذ والقياس مثابة وسمي جزاء العمل
الصالح ثوابا ومثوبة لان العامل في عمله يثوب اليه اي يرجع يقال ثاب الرجل يثوب ثوبا وثوابا اي رجع بعد ذهابه والثواب جزاء
العمل الصالح فكانه نفسه واذا اتم العاقل في الدنيا ففرغ منه صار كانه ذهب عنه ثم اذا جوزي به في الاخرة صار كانه رجع اليه
بعد ذهابه عنه فلذلك سمي ثوابا ومثوبة تسمية للمفعول به الغير الصريح بالمصدر وجواب قوله تعالى لو كانوا يعلمون محذوف
لان مضمون ما قبله متحقق مطلقا غير مقيد بعلمهم كما مر قوله ان ثواب الله خير اشارة الى ان يعلمون غير منزل منزلة اللازم بل مفعوله
محذوف وجهلهم لترك التدبر يعني انهم لما لهم من العقل الغريزي متمكنون من العلم بان ثواب الله خير فكانهم عالمون به بالفعل الا انه
جهلهم لعدم استعمالهم العقل وتفكرهم به او انهم عالمون به بالفعل الا انه جهلهم لعدم انتفاعهم بعلمهم وجريهم على مقتضاه
قال الامام لما شرع الله تعالى قبايح افعال اليهود قبل مبعث محمد صلى الله عليه وسلم بين هنا جدهم واجتهادهم في القدح فيه
والطعن في دينه وبين النوع الاول من هذا الباب بقوله يا ايها الذين امنوا لا تقولوا راعنا الاية ثم قال ان الله تعالى خاطب المؤمنين
بقوله يا ايها الذين امنوا في ثمانية وثمانين موضعا من القران قال ابن عباس وكان يخاطب في التورية بيا ايها المساكين فكانه سبحانه
لما خاطبهم اولا بالمساكين اثبت المسكنة لهم اخرا حيث قال وضربت عليهم الذلة والمسكنة وهذا يدل على انه تعالى لما خاطب هذه
الامة اولا بالايمان فانه تعالى يعطيهم الامان من العذاب في النيران يوم القيمة وايضا فاسم المؤمن اشرف الاسماء والصفات
فاذا كان يخاطبنا في الدنيا باشرف الاسماء والصفات فنرجوا من فضله ان يعاملنا في الاخرة باحسن المعاملات قوله الرعي
حفظ الغير لمصلحته ومنه رعي الغنم ورعي الوالي الرعية فقول المسلمين لرسول الله صلى الله عليه وسلم اذا القى عليهم شيئا من العلم
راعنا فعل امر من المراعاة على وزن فاعلنا وحذف الياء للجزم يطلبون منه ان يلتفت اليهم ويتانى بهم اي يترفق وينتظر حتى
يفهموا ما افاده لهم ولا يفوتهم شيء من ذلك ولا شك ان العناية بهم بانتظارهم كيلا يفوتهم شيء من فوائده مصلحة تعود
اليهم وانه لا فساد في نفس سؤالهم اياها من رسول الله صلى الله عليه وسلم الا ان ذلك السؤال لما كان سببا وسبيلا لسب اليهود
اياه عليه الصلوة والسلام نهي المسلمون عن ذلك وان لم يكن ذلك سبا بلفظهم كيلا يجد اليهود بذلك سبيلا الى شتمه عليه الصلوة
والسلام فعلم بذلك ان ما يؤدي الى المحظور محظور ونظيره انه تعالى نهى عن سب الهة المشركين مخافة مقابلتهم حيث قال تعالى ولا
تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم وانه تعالى لما حرم الاصطياد يوم السبت على قوم كانت الحيتان تاتيهم يوم
السبت شرعا اي ظاهرة فسدوا عليها يوم السبت واخذوها يوم الاحد فلعنهم الله تعالى ومسخهم قردة وخنازير لمباشرة يوم السبت
بما يكون ذريعة للاصطياد وهو السد وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان من الكباير شتم الرجل والديه قالوا يا رسول الله وهل يشتم
الرجل والديه قال نعم يسب ابا الرجل فيسب اباه فيسب امه فجعل التعريض لسب الاباء كسب الاباء قيل كلمة راعنا كانت بلسان
اليهود سبا وكان معناه عندهم اسمع لا سمعت وقيل هو من الرعونة وهي الحمق وكانوا اذا ارادوا يحمقوا انسانا قالوا راعنا يعني
يا احمق يا جاهل فيكون وزنه فاعلا المبني للنسبة من رعن رعونة من حد شرف مثل لابن وتامر فان النسبة كما تكون بالياء تكون
بالصيغة ايضا كانه قيل يا رجلا ذا رعن وهو قوله مريدين نسبة الى الرعن وقيل هو من الرعن فكانهم قالوا انت راعينا الا انهم
اختلسوا الياء اي استلبوها لتخفيف اللفظ وقد شاع فيما بينهم ان يقولوا للعرب انهم عالة رعاة غنم ولا شك ان عد المخاطب
من الرعاة شتم له وهدم لعرضه قوله فافترصوه اي فعد اليهود قول المسلمين له عليه الصلوة والسلام راعنا فرصة وغنيمة
وتوسلوا بذلك الى سبه عليه الصلوة والسلام وجاها وانظرنا سواء قرئ بوصل الهمزة وضم الظاء او بقطع الهمزة وكسر
الظاء يفيد ما يفيده قول المسلمين راعنا من طلب المراقبة والتاني منه عليه الصلوة والسلام بهم حتى يفهموا عنه ويحفظوا

ما القاه عليهم من العلوم والنصايح ويسالوه عما اشكل عليهم من ذلك ثم ان كان انظر من النظر يكون من باب الحذف والايصال كما
فى قوله تعالى واختار موسى قومه اى من قومه لان المعنى انظر الينا بعين الرحمة والعناية فحذف حرف لتقدير وان كان من نظره
بمعنى انتظره كما فى قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم يكون متعديا بنفسه فلا حاجة الى اعتبار حذف الة التعدية والهوج الحماقة
والاهوج الطويل الاحمق وصف به مبالغة كما يقال كلمة حمقاء كان المتكلم بها بلغ فى الحماقة الى حيث سرت حماقته الى كلمته قوله نسبته
الى الرعن يعنى ان من قرا راعنا بالتنوين نسب قول المؤمنين لرسول الله صلى الله عليه وسلم راعنا الى الرعن ووصفه بالرعونة مع انهم
لم يقصدوا بذلك معنى منكرا مبينا على الحماقة بناء على كون ذلك القول منهم سببا لصدور القول الراعن من اليهود ومن حيث كونه
مشابها للقول الراعن فى الصورة فاغتنم اليهود تلك المشابهة وتوسلوا بها للسب الذى هو غاية الحماقة ونهاية الجهل فسمى قول المؤمنين
بالقول الراعن ونسب الى الراعن اطلاقا لاسم المسبب على السبب قوله واحسنوا الاستماع الى اخره لما نهاهم عما يؤدى الى المحظور و
امرهم بما يفيد فائدته من غير محذور نبه على انهم انما احتاجوا الى الاستعانة وطلب المراعاة لاجل انهم كانوا لا يحسنون سماع كلام
رسول الله صلى الله عليه وسلم بل كانوا يسمعونه من غير تهيؤ لسماعه بكمال الاصغاء واحضار القلب فلذلك كانوا يحتاجون الى ان
يقولوا راعنا ونحوه ولو سمعوه حق السماع لما احتاجوا اليه فقوله تعالى واسمعوا من قبيل الترقى فى تاديبهم وفسر المصنف بما ذكره من
الوجوه الثلاثة لئلا يرد ان يقال حصول السماع عند سلامة الحاسة وتحقق ساير شرايطه امر ضرورى خارج عن قدرة البشر
سواء امر به او لم يؤمر وكذا انتفاؤه عند اختلالها وانتفاء شئ من شرايطه فلا فايدة فى الامر بنفس السماع فحمله على احد المعانى الثلاثة
لتظهر الفايدة فى الامر به قوله يعنى الذين تهاونوا بالرسول وسبوه اشارة الى ان قوله للكافرين مظهر وضع موضع ضمير الذين
تهاونوا بالرسول وسبوه للتصريح بان سب الرسول والتهاون به توغل فى الكفر يستحق من اتصف به العذاب البالغ فى الايلام
حتى سرى ايلامه من المعذب الى نفسه فصار نفسه اليما كالمعذب كما قالوا فى نحو جد جده لما نهى الله عز وجل المؤمنين وامرهم
وحضهم على السمع المبنى عن الطاعة والقبول بين سوء عاقبة اضدادهم الابين عن الجرى على مقتضى هذه التكاليف تنشيطا لهم
فى الجرى على مقتضاها وتحسير الاضدادهم فى مخالفة ما كلفوا به قوله ولذلك استعمل فى كل منهما اى ولكون كل واحد من المحبة والتمنى
معتبرا فى مفهوم الود استعمل لفظ الود فى كل واحد منهما حيث يقال وددت فلانا اذا احببته ووددت الشئ اذا تمنيته وتكذيبهم
فيما اظهروه من مودة المؤمنين وفيما زعموا من انهم يودون لهم الخير نهى للمسلمين عن موادتهم تعريضا كما نهاهم عنه صريحا بقوله
يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء فان الكفار لما
اظهروا موادة المسلمين كان المسلمون يوالونهم ويركنون اليهم فنهوا عن ذلك ولعل الوجه فى ارتباط هذه الاية بما قبلها انه
تعالى لما بين فيما تقدم استهانة اليهود بالنبى صلى الله عليه وسلم وغاية معاندتهم له بين فى هذه الاية سبب ذلك وهو تخصيصه
تعالى اياه نزول الوحى عليه دونهم وبالعلم والحكمة والنصرة وهم يزعمون انهم احق بجميع ذلك منه عليه السلام فلا يجوز شيئا
من ذلك بل يحسدونه فى ذلك كله ثم اجاب عن قول من يقول لم ينزل عليهم بقوله والله يختص برحمته من يشاء قوله ومن للتبيين
لان الذين كفروا جنس تحته نوعان اهل الكتاب والمشركون فبين ان الذين كفروا باق على عمومه وان المراد كلا نوعيه جميعا والمعنى ان
الكفار اجمع لم يحبوا ذلك اما اهل الكتاب فلفوت العزة والرياسة فى الدين وما يتصل بها من منافع الدنيا عنهم بسبب لو امنوا
بكونها لقريش ولما فى ذلك من هتك استارهم واظهار خيانتهم فى الدين باخبار انهم يحرفون الكلم عن مواضعه وانهم كانوا كتموا
ما فى كتبهم وبدلوا كثيرا حيث قال فويل لهم مما كتبت ايديهم وويل لهم مما يكسبون واما المشركون فانهم لم يحبوا ذلك لتضمنه الخروج
عن الامر المعتاد وترك ما مضى عليه توارث سلفهم مع حبهم تقليد ابائهم واتباع اثارهم فكانوا يكرهون مخالفة السلف ولما
فى ذلك من فتح باب الطعن على اسلافهم بالضلالة والعمى وتسفيه احلامهم اذ متى تبين انه على الحق ظهر كونهم على الباطل فماذا
بعد الحق الا الضلال ولانهم جبلوا على الكبر والعتو والعناد والاتباع للحمية الجاهلية حتى قالوا لولا انزل علينا الملائكة او نرى
ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا فلذلك ظنوا بانفسهم انهم هم المستحقون للرسالة كما قال تعالى خبرا عنهم هم
المستحقون للرسالة كما قال تعالى خبرا عنهم لولا انزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم احدهما نعيم بن مسعود الثقفى بالطائف
وثانيهما الوليد بن المغيرة لعنة الله عليهما فظهر بما قررنا ان قوله تعالى ولا المشركين معطوف على اهل الكتاب فلذلك جر ولو

كان معطوفا

كان معطوفا على قوله الذين كفروا لقيل ولا المشركون بالرفع ولو كان من لتبعيض من حوله لا يستلزم ان يكون المشركون ضربين كافر
وغير كافر كما ان اهل الكتاب ضربان وليس كذلك قوله ومن الاولى مزيدة للاستغراق اى للتاكيد العموم والاستغراق المستفاد من كون
خير نكرة واقعة فى سياق النفى بواسطة وقوع عامله فى سياق النفى لان خيرا فاعل ان ينزل وهو فى محل النصب على انه مفعول يود
الداخل عليه ما النافية وبواسطة يكون خيرا ايضا واقعا فى سياق النفى فيعم فتفيد من الاستغراقية زيادة فى العموم وتاكيدا له وفى
كلامه تنبيه على ان حروف الصلة الواقعة فى القران لا يكون زيادة محضة بل انما يؤتى بها لفائدة زائدة على اصل المعنى وذلك لا
ينافى كونها زائدة بالنسبة الى اصل المعنى يقال خصه بالشئ واختصه به اذا افرده به دون غيره ومفعول من يشاء محذوف والمعنى
يفرد برحمته من يشاء افراده بها قوله يستنبئه اى يجعله نبيا هذا على ان يفسر الخير بالوحى ويعلمه الحكمة على ان يفسر بالعلم والاخير
على الاخير وانسب بالاول والجامعة اى ما اختاره من تعميم الخير لجميع ما ذكر من التفاسير وبتفسير الرحمة بما ذكره الى ان المراد بالرحمة
هو المراد بالخير فيكون ذكر الرحمة من قبيل اقامة المظهر مقام المضمر من غير لفظ السابق ليؤذن بان الخير هو عين الرحمة وكذا لفظ
الله فى قوله والله يختص اقيم مقام ضمير ربكم ليؤذن بان تخصيص بعض الناس بالخير دون بعض ملايم للالوهية كما ان انزال
الخير على العموم مناسب للربوبية كذا فى حاشية شرف الدين الطيبى رحمه الله قوله لا يجب عليه شئ وليس لاحد عليه حق كما ذهب
اليه المعتزلة فانهم اوجبوا عليه تعالى اشياء منها اللطيف وفسروه بانه الفعل الذى يقرب العبد الى الطاعة ويبعده الى المعصية
من غير ان يبلغ حد الالجاء كبعثة الانبياء فانا نعلم بالضرورة ان الناس معها اقرب الى الطاعة وابعد عن المعصية ومنها ما هو
الاصلح للعبد فى الدنيا ومنها الثواب على الطاعة فانهم يقولون ان العبد يستحق الثواب على الله بالطاعة فالاخلال به قبيح وهو ممتنع
عليه تعالى واذا كان تركه ممتنعا كان الاتيان به واجبا واوجبوا التسوية بين المكلفين فى الالطاف وساير ما يتوصل به الى مصالح
الدين وقالوا لو ترك ذلك لظلم وجور وما هو بظلام للعبيد فوجب عليه ان يفعل وحجتنا عليهم قوله تعالى والله يختص برحمته
من يشاء ورحمة الله تعالى لعباده انعامه انعاما عليهم وعفوه عنهم فلما علقها الله تعالى بمشيته ظهر بطلان مذهبهم وما وقع
فى عبارة مشايخنا فى حق بعض الاشياء انه وجب فى الحكمة يعنون به انه ثابت متحقق لا محالة فى الوجود لا يتصور ان لا يكون لا انه
يجب عليه ذلك بايجاب موجب فجعلوا جزاء الكفر عدلا واجبا فى الحكمة لا من حيث العقل نفسه لقصوره عنه بل بالسمع حيث اخبر
الله تعالى بقوله ام حسب الذين اجترحوا السيئات ان نجعلهم كالذين امنوا وعملوا الصالحات الى اخره ان التسوية بين الولى والعدو
من الحكم السيئ والحكم السيئ ليس من العدل فى شئ فكان اتصافه تعالى به يوجب النقص فى ذاته وانه مناف للالوهية فيجب القول
بكونه واجب الوجود فى الحكمة وجعلوا ثواب الطاعات والجزاء من قبيل الاحسان والافضال ابتداء لا انه اذا لم يعط الاصلح لعبده
المطيع ولم يحسن اليه لا يصير ظالما بل يكون ذلك منه عدلا لان الطاعات واجبة على العباد شكرا لما انعم الله عليهم ولازم فى
الحكمة شكر المنعم ومن قضى حقا واجبا عليه لا يستحق الجزاء على صاحب الحق اذ لو استحقه لخرج ما فعله من ان يكون قضاء للحق
بل يكون من باب المعاوضة لكنه تعالى اثابهم بالجنة واخلدهم فيها تفضلا واحسانا وقوله تعالى والله ذو الفضل العظيم حجة لنا
على المعتزلة ايضا فان المتفضل عند الخلق هو الذى يعطى ويبذل ما ليس عليه لان معطى ما عليه يكون قاضيا مفضلا ولو كان
واجبا عليه فعل الاصلح لكان المناسب ان يقول ذو العدل ذو الفضل قوله اشعار بان النبوة اى الاستنباء ايتاء النبوة من
الفضل كما يدل عليه قوله تعالى ان فضله كان عليك كبيرا ووجه الاشعار انه جعل هذه الاية تذييلا لما سبق عليها وتاكيدا له وقد
علم ان الخير والرحمة المذكورة فيه متناولة للنبوة فلما كان جميع ما تدل عليهم من الخير والرحمة فضلا الهيا لزم ان تكون النبوة بعضا
من الفضل قوله نزلت لما قال المشركون او اليهود الا ترون الى اخره يريدون بذلك الطعن فى الاسلام وتوهين عزيمة من اراد
الدخول فيه يقولون ان محمدا يامر اصحابه بامر ثم ينهاهم عنه كما امر فى حد الزنا بايذائهما باللسان حيث قال واذوهما ثم جعله
منسوخا وامر بامساكهن فى البيوت حتى يتوفيهن الموت ثم جعله منسوخا بقوله فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة فما كان
هذا القران الا من جهته ولهذا يناقض بعضه بعضا كما اخبر الله تعالى عنهم بذلك بقوله واذا بدلنا اية مكان اية والله اعلم بما ينزل
قالوا انما انت مفتر قال الراغب النسخ فى اللغة ازالة الصورة عن الشئ واثباتها فى غيره كنسخ الظل الشمس ثم قال فى ازالة الصورة
من غير اثباتها فى غيره نحو قوله تعالى فينسخ الله ما يلقى الشيطان ثم يحكم الله اياته ويقال ايضا فى اثبات مثل تلك الصورة فى الغير

من غير ازالتها عن الاول كنسخ الكتاب وهو اثبات مثل ما فيه في محل اخر واصحاب التناسخ قوم زعموا ان النفوس تنتقل من هيكل فان كانت محسنة فالى هيكل متنعمة فيه وان كانت مسيئة فالى هيكل معذبة فيه الى هنا كلامه فقوله كنسخ الظل من اضافة المصدر الى مفعوله فان الشمس تزيل صورة الظل عن محل وتثبتها في غيره وكذا التدبير الالهي يزيل النفس الانسانية من بدن شخص ويثبتها في بدن شخص اخر مناسب لحالها وضمير منها في قول المص ثم استعمل لكل واحد منها راجعة الى الازالة والاثبات وقوله نسخت الريح الاثر مثال لاستعماله لمجرد ازالة الصورة عن الشيء من غير اثباتها في غيره وقوله نسخت الكتاب مثال لاستعماله لمجرد اثبات صورة الشيء في غيره من غير ازالتها عنه والتعبد التكليف وفي الصحاح التعبيد الاستعباد وهو ان يتخذه عبدا وكذلك الاعتباد وفي الحديث رجل اعتبد والاعتباد مثله وكذلك التعبد والنسخ على ثلثة اقسام نسخ الحكم دون التلاوة وهو المعروف من النسخ في القران فتكون الاية الناسخة والمنسوخة ثابتتين في التلاوة الا ان المنسوخة لا يعمل بها مثل عدة المتوفى عنها زوجها كانت سنة لقوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول غير اخراج ثم نسخت باربعة اشهر وعشر لقوله تعالى يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا وكمصابرة الواحد بعشرة في القتال فنسخت بمصابرة الواحد للاثنين قال تعالى وان يكون منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين الاية ثم قال تعالى الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين وكاية الايذاء والامساك ونحوها ومعنى النسخ في مثلها بيان انتهاء التكليف بالحكم المستفاد منها عند نزول الاية المتاخرة عنها والقسم الثاني نسخ التلاوة دون الحكم كاية الرجم كما روى ان مما يتلى عليكم في كتاب الله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة وروى عن عمر رضه انه قال كنا نعدل سورة الاحزاب بسورة البقرة حتى رفع منها ايات منها الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله والله عزيز حكيم وروى عنه ايضا انه قال كنا نقرا لا ترغبوا عن اباءكم فان ذلك كفر بكم ومعنى النسخ في مثلها بيان انتهاء التكليف بقراءتها عند نسخ تلاوتها والقسم الثالث نسخ الحكم والتلاوة جميعا كقول عائشة رض كان مما يتلى في كتاب الله عشر رضعات يحرمن ثم نسخ بخمس رضعات يحرمن وروي عن انس رض انه قال كنا نقرا سورة تعدل سورة التوبة ما احفظ منها الا هذه الاية لو كان لابن ادم واديان من ذهب لابتغى اليهما ثالثا ولو ان له لابتغى اليه ولا يملا جوف ابن ادم الا التراب ويتوب الله على من تاب ومعنى النسخ في مثلها بيان انتهاء التكليف بقراءتها او الحكم المستفاد منها او بهما جميعا اشارة الى الاقسام الثلاثة للنسخ وقد يكون رفع الحكم والتلاوة بان ترفع الاية اصلا عن المصحف وعن القلوب جميعا كما روي ان قوما من الصحابة قاموا ليقرؤا سورة فلم يذكروا منها الا بسم الله الرحمن الرحيم فغدوا الى النبي صلى الله عليه وسلم فاخبروه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم تلك السورة رفعت تلاوتها واحكامها كذا في معالم وحسن بقاء التلاوة مع نسخ الحكم ورفعه ليبقى حصول الثواب بقراءتها فان القران كما يتلى ليحفظ حكمه تيسرا للعمل به يتلى ايضا لكونه كلام الله فيثاب عليه قيل النسخ في الشريعة عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر ثم قيل تقييد الحكم بالشرعي احتراز عن العقلي فانه ما لم ترد الادلة الشرعية الناطقة بوجوب العبادات على المكلف يحكم العقل ببراءة الذمة ثم اذا وردت يرتفع ذلك الحكم العقلي بذلك الدليل الشرعي المتاخر ولا يسمى نسخا بالاجماع وتقييد الدليل بالشرع احتراز عن رفع الحكم الشرعي بالموت فان العبادات وسائر التكاليف الشرعية ترتفع عن الميت بموته ولا يسمى نسخا وتقييده بالتاخير احتراز عن رفعه بالدليل المتصل كالاستثناء والتقييد بالشرط والغاية لانه يكون بيانا لا نسخا وذكر صاحب الميزان والحد الصحيح ان يقال هو بيان انتهاء الحكم الشرعي المطلق الذي في تقديرا وهامنا استمراره لولاه بطريق التراخي وتقييد الحكم بالمطلق احتراز عن الحكم المقيد تابيدا وتقييدا فانه لا يصح نسخه والشارع لما اطلق الحكم المنسوخ اي لم يبين توقيته وانتهاءه في وقت كذا حين شرعه كان ظاهره البقاء والاستمرار بالنسبة الى البشر لان اطلاق الامر يشعر بوهمنا بقاءه ذلك على التابيد وكان نسخه بالنسبة الى العباد ازالة ورفعا لما كان ظاهر الثبوت الا انه بالنسبة الى صاحب الشرع بيان محض لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى الرفع لانه كان معلوما عند الله تعالى انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى مبينا لمدة الحكم لا رافعا له لان الرفع يقتضي الثبوت والبقاء لولاه وههنا البقاء بالنسبة الى علمه تعالى محال فلا يكون نسخه رفعا له بالنسبة اليه تعالى واما نحن فلما توهمنا الثبوت والاستمرار كان نسخه بالنسبة الينا رفعا وتبديلا وتوصيف صاحب الميزان هذا الحد بالصحة اشارة منه الى ان تعريفه بالرفع غير صحيح بناء على ان ما ثبت من الحكم

في الماضي لا يتصور ازالته ورفعه وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يرفع ويبطل ولذلك اختار المص تعريف صاحب الميزان حيث قال ونسخ الاية بيان انتهاء التعبد الى اخره فان من قال لعبده اعمل كذا ثم منعه عنه نصف النهار كانه قال له بكرة اعمل كذا الى نصف قال بعض الفضلاء المحققين اعلم ان الاحكام المثبت في اللوح المحفوظ اما مخصوصة واما عامة والمخصوصة اما ان تختص ببعض الاشخاص واما ان تختص ببعض الازمنة فاذا نزلت بقلب الرسول عليه الصلوة والسلام فالتي تختص بالاشخاص تبقى ببقاء الاشخاص والتي تختص بالازمنة تنسخ وتزال بانقراض تلك الازمنة قصيرة كانت كمنسوخات او طويلة كاحكام الشرايع المتقدمة ولاينافي ذلك ثبوتها في اللوح واذا كانت فيه كذلك والعامة تبقى ما بقي الدهر كتكلم الانسان واستواء قامته واعلم ان اليهود وشرذمة من المسلمين انكروا النسخ زاعمين ان ذلك هو البدا ولا يفعله الا من يجهل العواقب ويتجدد له راي بعد راي وكان القول بجواز النسخ مؤديا الى القول بجواز البدا على الله تعالى وذلك كفر لان البداء ينشا من الجهل بعواقب الامور فانه عبارة عن الظهور بعد الخفاء من قولهم بدا له الامر الفلاني اذا ظهر له ذلك بعد خفائه قال تعالى وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون وبدا لهم سيات ما كسبوا اي ظهر لهم بعد الخفاء وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا وهذه الشبهة انما نشات من عدم الفرق بين النسخ والبدا وبينهما فرق واضح بناء على ان النسخ في الحقيقة ليس الا بيان مدة الحكم السابق التي هي غيب عن العباد قبله ولو وقت الشارع حكما في ابتداء شرعه بان قال شرعت الحكم الفلاني الى الوقت الفلاني لصح ذلك من غير لزوم بداء فكذا اذا بين امرا متراخيا عن زمان شرعه بانزال ناسخه بعد مع علمه في الازل بان تكليف العباد بذلك الحكم ينتهي في ذلك الوقت وانهم مكلفون بعده بحكم اخر وليس يلزم على هذا شيء من البداء اذ لم يظهر للشارع راي متجدد وانتظام هذه الاية بما قبلها انه تعالى قال اولا والله ذو الفضل العظيم ثم بين بهذه الاية ان من جملة فضل الله تعالى نسخ الاية بخير منها او مثلها رحمة على هذه الامة ويمكن ان يقال انه تعالى لما اخبر المسلمين ان اصدادكم لا يجوزان ينزل عليكم من ربكم بين ان من جملة الخير المنزل ما نزل بعد النسخ بحسب تبدل المصالح فكما ان الطبيب المباشر لاصلاح البدن يغير الاغذية والادوية بحسب اختلاف الامزجة والازمنة كذلك الانبياء المباشرون لاصلاح النفوس يغيرون الاعمال والاحكام الخليقة التي هي للنفوس بمنزلة العقاقير والاغذية للابدان فان اغذية النفوس وادويتها هي الاعمال الشرعية والاخلاق المرضية فيغيرها الشارع على حسب تغير مصالحها فكما ان الشيء يكون دواء للبدن في وقت ثم قد يكون داء في وقت اخر كذلك الاعمال قد تكون مصلحة في وقت ومفسدة في وقت والكفرة لا يعرفون الحكمة في تغيير التكاليف ونسخ الاحكام فينكرونه ويقولون انه بداء لا يليق بشان من لا يعزب عن علمه مثقال ذرة من الكائنات ويستدلون بذلك على انه عليه السلام مفتر على الله تعالى في قوله القران كلام الله بل هو كلام يقوله من تلقاء نفسه ولا يعلمون ان كل واحد من ناسخه ومنسوخه خير محض وحكمة بالغة في وقته واعلم ايضا ان الناسخ على الحقيقة هو الله تعالى ويسمى الخطاب الشرعي ناسخا تجوزا في الاسناد بناء على ان النسخ يقع به والمنسوخ هو الحكم المزال والمنسوخ عنه هو المتعبد بالعبادة المزالة وهو المكلف قوله وما شرطية الى اخره ومن اية في موضع النصب على التمييز من ما الشرطية لانه شايع لا يدرى من اي شيء هو فلما قيل اية تبين المقصود اي اي شيء ننسخ من اية ولا يجوز ان يكون من اية مفعول ننسخ كما ذهب اليه المكي لان ننسخ قد استوفى مفعوله وهو ما قوله اي نامرك وجبريل على ان يكون همزة انسخ للتعدية ويكون المفعول محذوفا يقال نسخت الشيء بنفسي وانسخته غيري ان جملته عليه كما يقال كتبت بنفسي واكتبت غيري وقوله بنسخها محمول على خلاف اي باعلام نسخها وتبيينه اذ ليس في وسعهما نسخ الاية بانفسهما قوله او نجدها منسخة على ان يكون همزة افعل لوجدان مفعوله كما يقال احمدت الرجل وابخلته اي بمعنى وجدته محمودا وبخيلا قال ابو علي وليس يجده منسوخا الا بان ينسخه فتتفق قراءة ابن عامر مع قراءة الباقين في المعنى وان اختلفا في اللفظ قوله وابن كثير وابو عمرو ننساها بفتح النون والسين وبالهمزة المجزومة من النساء وهو التاخير وفي الصحاح نسات الشيء نساءا اخرته وكذلك انساته فعلت وافعلت بمعنى قال الاصمعي انسا الله اجله ونساه في اجله بمعنى ولعل المراد من تاخير الاية تاخير انزالها بان يتركها في اللوح المحفوظ او مع الملائكة في السماء ولا ينزلها وان كانت للخلق منافع متعلقة بها وقد تقرر في الاصول ان المجمل وان لم يجز ان يوخر بيانه عن وقت الحاجة الى الفعل الا انه يجوز ان يوخر عن وقت الخطاب بدليل قوله تعالى ثم ان علينا بيانه امره اولا بان يتبع قراءة مما قراه عليه بلسان جبريل عليه السلام ويكررها الى ان ترسخ في ذهنه ثم ذكر بيانه ما اشكل عليه من معانيه بكلمة ثم فعلم ان البيان يجوز كونه متراخيا عن وقت الخطاب الى الوقت المقدر له الا انه تعالى لا يترك العباد قبل ذلك الوقت سدى بل يامر

بما هو خير لهم بالنسبة الى الاية التى اخر انزالها او يأت بمثلها فى النفع قال الامام الواحدى فى الوسيط ومعنى التاخير فى هذه الاية
ان يؤخر التنزيل فلا ينزل ولا يعلم ولا يعمل به ولا يتلى فمعنى او ننسها او نؤخر انزالها الى وقت ثان فنات بدلا منها فى الوقت المتقدم
ما يقوم مقامها وقرئ ننسها بنقل ننسى الى باب التفعيل فيتعدى الفعل به الى مفعولين والتقدير او ننسكها او ننس احدا
ايا ها وننسها على بناء الفاعل وخطاب الرسول وننسها كذلك الا انه على بناء المفعول وننسكها على بناء المتكلم مع الغير من الانساء
وهذه القرآت الاربع من الشواذ قوله بما هو خير للعباد يعنى ان تفاضل الايات بعضها على بعض ليس بحسب نفسها لان الايات
كلام الله فلا يتفاضل بعضها على بعض فى نفسها من حيث انه كلام الله ووحيه وكتابه بل التفاضل انما هو بحسب ما يحصل منها للعباد
قال القرطبى والمعنى نات بما هو انفع لكم ايها الناس فى عاجل ان كانت الناسخة اخف وفى اجل ان كانت اثقل وبمثلها ان كانت مستوية
انتهى كلامه والحاصل ان النسخ قد يكون اخف من الاول كنسخ الاعتداد بحول ونقله الى الاعتداد باربعة اشهر وعشر وكنسخ فرض
قيام الليل الى التخيير وقد يكون بمثله كنسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه الى الكعبة وقد يكون باشق منه على البدن كنسخ ترك القتال
بايجابه وكنسخ الايذاء باللسان الذى هو الحد فى الزنا بامساكهن فى البيوت ثم صارت ذلك ايضا منسوخا بالجلد ومثل هذا الناسخ
وان كان اشق من المنسوخ الا انه اكثر اجرا لمن كلف به قال الامام قوله تعالى نات بخير منها او مثلها فيه قولان احدهما انه الاخف والثانى
انه الاصلح لمن كلف بها والثانى اولى لانه تعالى يصرف المكلف على مصالحه لا على ما هو اخف على طباعه فان قيل لو كان الثانى اصلح من
الاولى لكان الاول ناقص الصلاح فكيف امر الله به قلنا الاول كان اصلح من الثانى بالنسبة الى الوقت الاول والثانى على عكس
الاول فزال السؤال قوله وقرا ابو عمرو بقلب همزة نات الفا اذ من اصله انه يبدل كل همزة ساكنة الى حرف يجانس حركة ما قبلها الا ان يكون
سكونها للجزم فهى يبقيها على حالها والاستفهام فى قوله الم تعلم لتقرير انه تعالى لا يعجزه شئ ومعناه قد علمت قوله والاية دلت على جواز
النسخ النسخ جائز عندنا عقلا وسمعا خلافا لليهود فان منهم من انكره عقلا ومنهم من جوزه عقلا لكن منعه سمعا ومن انكره عقلا
استدل عليه بان القول بجواز النسخ يستلزم القول بجواز ان يكون بعض الاية متقدما وبعضها متاخرا حتى يكون المتاخر ناسخا
للمتقدم لكن التقدم والتاخر لا يتصور فى كلام الله تعالى لكونه قديما وامتناع اللازم يستلزم امتناع الملزوم وهو القول بجواز
النسخ واستدل المسلمون على جوازه بهذه الاية ووجه الاستدلال ان الاصل فى ان الشرطية ما يتضمن معناها كما من الشرطيتين
ان تدخل على ما يجوز وقوعه وما الشرطية لما دخلت فى هذه على النسخ لزم ان يكون جائز الوقوع وانما هو يستلزم ان يكون بعض
كلام الله تعالى متاخرا عن بعض نزولا وهو لا ينافى قدم كلامه تعالى ذاتا لان حدوث النزول لا يستلزم ان يكون ذات النازل
حادثا ولو تاخر بعضه عن بعض فى ذاته لزم كونه حادثا وليس كذلك فلا محذور وقال الامام الاستدلال بهذه الاية على وقوع
النسخ ضعيف لان ما ههنا يفيد الشرط والجزاء وكما ان قولك من جاءك فاكرمه لا يدل على حصول المجئ بل على انه متى وجب الاكرام
فكذا هذه الاية لا تدل على حصول النسخ بل على انه متى حصل النسخ وجب انه يأتى بما هو خير منه قوله وذلك اى جواز النسخ بجواز تاخير
الانزال لما استدل على جوازه بالدليل السمعى شرع فى اقامة ما يدل عليه عقلا قوله وذلك اى مصالح العباد وتكميل نفوسهم قوله
كاسباب المعاش فان مصالح البدن من الماكول والمشروب والملبوس والادوية تختلف باختلاف الاعصار والاشخاص فيغير ما اطبا
البدن على حسب اختلاف الاوقات والامزجة والطبايع كذلك طبيب النفس ومكملها يغير الاحكام الشرعية والايات الدالة عليها
التى هى مصلحة الانفس حسب ما يعرف انه من مصالحها فكما يكون الشئ دواء للبدن فى وقت ثم قد يكون داء فى وقت اخر فيجوز تغييرها
على حسب اختلاف الاوقات والطبايع فجاز ان يامر عباده بما يشاء فى اى وقت شاء ثم ينهاهم عن ذلك ويامرهم باخر ويكون
ذلك بيان انتهاء مدة قضية وابتداء اخرى وليس ذلك لمعنى يبدو له ولم يكن عالما به قبله بل لم يزل عالما بما كان وما يكون وما لا يكون
قوله واحتج بها من منع النسخ بلا بدل بان قال هذه الاية صريحة فى انه تعالى اذا نسخ اية لابد وان ياتى بعدها بما هو خير منه او بما يكون
مثله ولا يخفى ان كل واحد منهما بدل من الاية المنسوخة فهى صريحة فى وجوب البدل وان لا نسخ بدونه قال الامام والجواب عن هذا
الاحتجاج لم لا يجوز ان يقال المراد ان نفى ذلك الحكم واسقاط التعبد به خير من ثبوته فى ذلك الوقت ثم قال والذى يدل على وقوع
النسخ لا الى بدل قوله تعالى اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجويكم صدقة ثم رفع وجوبها من غير اثبات حكم اخر بدله وهذا الجواب
ما ذكره المصنف فى بيان ضعف هذا الاحتجاج بقوله اذ قد يكون عدم الحكم اصلح وتقريره ان الخير والمثل الماتى به لا يلزم ان يكون

بدلا من المنسوخ لان المراد من النسخ هو الحكم المستلزم لتبدل الحكم الاول المبين لانتهائه وكون الماتى به خيرا او مثلا لا يقتضى كونه بدلا
بالمعنى المذكور وانما يقتضى كونه اصلح من الاول ويجوز ان الماتى به اصلح من غير ان يتبدل الحكم الاول الى بدل بان يكون الماتى به مجرد
ارتفاع الحكم الاول وانتهاء التعبدية وان يكون ذلك اصلح من ثبوته وبقاء التعبد كما فى صورة ايجاب الصدقة عند مناجاة الرسول
ثم نسخه بلا بدل وفيه بحث لانه اذا كان الخير او المثل الماتى به مجرد نفى الحكم الاول واسقاط التعبد به وهو معنى الشرط بعينه يلزم
اتحاد الشرط والجزاء وذا لا يجوز لان الجزاء لابد ان يكون امرا مرتبا على الشرط الا ان يقال فرق بين ما وقع النظم عليه وبين ان يقال
ما ننسخ من اية ننسخها فان الاول يفيد فائدة معتدا بها دون الثانى بناء على قاعدة ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان فان
قولك ما ابيع من مملوك افعل خيرا منه اى من ابقائه على ملكى كلام مفيد وان كان المراد بالفعل الخير بيع ذلك المملوك بخلاف قولك
ما ابيع من مملوك ابعه فمعنى الاية ما ننسخ من اية نات بشئ هو خير منها اى من ابقاء التعبد بها سواء كان ذلك الشئ الخير مجرد اسقاط
التعبد بها او ما يكون بدلا منها مبينا لانتهاء حكمها قوله او ببدل اثقل منه اى احتج بهذه الاية ايضا من لا يجوز نسخ الشئ الى ما هو
اثقل منه بان قوله نات بخير منها او مثلها كما يدل على وجوب البدل يدل ايضا على ان ذلك البدل لا يجوز ان يكون اثقل لان الاثقل
من الشئ لا يكون خيرا منه ولا مثلا له وضعفه المصنف بقوله اذ قد يكون الاثقل اصلح يعنى المراد بالخير ليس ما يكون احف واوفق للطبع
بل المراد ما يكون اصلح للمكلف والاثقل اكثر ثوابا فى الاخرة فان الشريعة مبنية على مخالفة النفس ومجانبة مقتضى الطبع ولهذا قيل
اذا عن امران فانظر ايهما اقرب من هواك فخالفه فان الخطاء فى متابعة الهوى ... وجه الصواب فليختر اثقلهما على النفس وعلى هذا قوله تعالى عسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم وقد وقع نسخ ما
تستخفه النفس الى الاثقل كما نسخ الحبس فى البيوت فى حد الزنا الى الجلد والرجم قال الامام استدل الشافعى رح على ان الكتاب لا ينسخ
بالسنة المتواترة بهذه الاية من وجوه احدها انه تعالى اخبر انه لا ننسخ من اية الا بخير منها وذلك يفيد انه يأتى بما هو من جنسه كما اذا
قال الانسان ما اخذ منك من ثوب اتك بما هو خير منه فانه يفيد انه يأتيه من جنسه خير منه واذا ثبت ان الماتى به لابد ان يكون من
جنس المنسوخ ثبت ان القران لا ينسخ الا بالقران لان جنس القران قران وثانيها ان قوله نات بخير منها يفيد انه هو المنفرد بالاتيان
بذلك الخير وان ذلك القران الخير هو القران الذى هو كلام الله تعالى دون السنة التى ياتيها الرسول وثالثها ان قوله نات بخير
منها يفيد ان الماتى به خير من الاية والسنة لا تكون خيرا من القران ولا مثلا له لانه معجز دونها ورابعها ان قوله الم تعلم ان الله على
كل شئ قدير دل على ان الاتى بذلك الخير هو المختص بالقدرة على جميع الخيرات وذلك هو الله تعالى والجواب عن الوجوه الاربعة باسرها
ان قوله نات بخير منها ليس فيه ان ذلك الخير يجب ان يكون ناسخا بل لا يمتنع ان يكون ذلك الخير شيئا مغايرا للناسخ يحصل بعد حصول
النسخ والذى يدل على تحقق هذا الاحتمال ان هذه الاية صريحة فى ان الاتيان بذلك الخير مرتب على نسخ الاية الاولى فلو كان نسخ تلك
الاية مرتبا على الاتيان بهذا الخير لزم الدور وهو باطل الى هنا كلام الامام والمصنف اختار منها الوجه الثانى حيث قال فان الناسخ
هو الماتى به بدلا اى هو الذى اتى الله به بدلا عما نسخه والسنة ليست مما اتى به الله واجاب عنه اولا بقوله والنسخ قد يعرف اى لا نسلم
ان الناسخ اى الذى يعرف به النسخ هو الماتى به بدلا لجواز ان يعرف النسخ بغيره مما اتى به الرسول ثم ياتى الله ما هو خير منها وثانيا
بقوله والسنة اتى به الله اى سلمنا ان الناسخ هو الماتى به بدلا لكن لا يلزم منه ان لا تكون السنة ناسخة وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن هى
مما اتى بالله وليس كذلك بل هى من الله تعالى حقيقة لقوله تعالى وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحى يوحى ولما ورد على هذا الجواب
ان يقال تعميم الماتى به للسنة يستلزم كونها خيرا من الاية القرانية ومثلا لها وليس كذلك اجاب عنه بقوله وليس المراد بالخير والمثل
الى اخره يعنى انه انما يلزم المحذور ان لو كان المراد بالخير والمثل ما يكون كذلك فى اللفظ وهذا ليس بمراد بل المراد الخيرية والمثلية فيما
يحصل منها للعباد من المصلحة او الثواب ويجوز ان يكون السنة خيرا من القران او مثلا له بحسب المصالح والمثوبات وان كان القران
بحسب اللفظ خيرا منها قوله والمعتزلة عطف على قوله من منع اى واحتج المعتزلة بهذه الاية على ان القران مخلوق لانه لو كان قديما لكان
الناسخ والمنسوخ قديمين لكن ذلك محال لان الناسخ يجب ان يكون متاخرا عن المنسوخ والمتاخر عن الشئ يستحيل ان يكون قديما واما المنسوخ
فلانه يجب ان يزول ويرتفع وما ثبت زواله استحال قدمه بالاتفاق قوله فان التغير بان يكون بعضه ناسخا وبعضه منسوخا
والتفاوت بان يكون بعضه خيرا من بعض من لوازمه اى من التوابع الحاصلة للقران القائمة به فيكون محلا للحوادث فيكون حادثا واجيب
عنه بان ما ذكر من التغير والتفاوت انما هو من عوارض الالفاظ والعبادات المتعلقة بالكلام النفسى القديم وهو المعنى القائم بذاته

تعالى وصفة من صفاته الازلية وحدوث الالفاظ المتعلقة به لا ينافى قدمه والمعتزلة والحنابلة والكرامية اتفقوا على نفى الكلام
النفسى وعلى ان كلام الله تعالى عبارة عن الالفاظ المركبة من الحروف والاصوات على ان الكلام فى الشاهد مركب من ذلك فيكون فى الغائب
كذلك ثم اختلفوا فقالت المعتزلة والكرامية ان الالفاظ المركبة من الحروف والاصوات حادثة بناء على ان مادة تراكيبها وهى الحروف
والاصوات اعراض حادثة مشروطة حدوث بعضها بانقضاء البعض ضرورة امتناع التكلم بالحرف الثانى قبل انقضاء الحرف الثانى
قبل انقضاء الحرف الاول ولا شك فان حدوثها فيستلزم حدوث ما يتركب منها وقالت الحنابلة انها قديمة قائمة بذاته تعالى والجاهم
الى القول بقدمها الاعتقاد بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى حتى قال بعضهم من غاية جهله ان الجلد والغلاف ايضا قديمان واختلف
المعتزلة والكرامية بعد اتفاقهما على حدوث كلام الله المركب من الالفاظ المذكورة فقالت المعتزلة انه غير قايم بذاته تعالى بل بغيره من
ملك او لوح محفوظ او نبى مرسل او غير ذلك ومعنى كونه تعالى متكلما ان يخلق فى غيره من الاجسام المذكورة هذه الالفاظ والحروف وايجاد
اشكال الكتابة فى اللوح وانما قال به هربا عن التزام قيام الحوادث بذاته تعالى وقالت الكرامية انه مع حدوثه قايم بذاته تعالى
وجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى بناء على ان المتكلم من قام به الكلام لا من اوجده كما ان المحرك من قام به الحركة ونحن لا ننكر ما
اثبتوه من الكلام اللفظى بل نقول به وبكونه حادثا غير قايم بذاته تعالى ولكن نثبت وراء ذلك امرا اخر وهو المعنى القديم القايم بذاته
تعالى ونقول ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين الكلام النفسى القديم ومعنى كونه كلام الله تعالى كونه صفة قائمة بذاته تعالى
كساير صفاته الازلية وبين الكلام اللفظى المؤلف الحادث ومعنى كونه كلام الله تعالى كونه مخلوقا لله تعالى ليس من تاليف المخلوقين
فظهر انه لا نزاع بيننا وبين المعتزلة فى القول بالكلام اللفظى وبحدوثه فاحتجاج المعتزلة على حدوثه اقامة الدليل على ما لا نزاع فيه
فلا حاجة لنا الى ان نجيب عن استدلالهم وما ذكر فى صورة الجواب انما هو لتحرير البحث وتوضيحه قوله وانما افرده اى خصه بالخطاب
مع ان غيره عليه السلام داخل فى الخطاب ايضا حقيقة بناء على ان المقصود من الخطاب تعريض علم المخاطبين ولا احد من البشر اعلم بذلك
منه عليه السلام اذ قد وقف من اسرار ملكوت السموات والارض على ما لا يطلع غيره وعلم غيره بالنسبة الى علمه ملحق بالعدم وايضا ان
غيره عليه السلام انما علموه بتعليمه عليه السلام اياهم فكان علمه عليه السلام اكمل واقدم من علمهم فللتنبيه على ذلك خصه بالخطاب
وبنسبة العلم اليه قوله تعالى ملك السموات مرفوع بالابتداء وله خبره قدم عليه والجملة خبر ان وان مع ما فى خبره منصوب المحل بتعلم
وتخصيص السموات والارض بالذكر وان كان له تعالى ملك الدنيا والاخرة جميعا لكونهما اعظم المصنوعات واعجبها شانا ولكونهما
منتهى علم الخلق من جملة المصنوعات من حيث الظاهر فيكون ذكرهما كذكر الكل وفى الوسيط والتيسير الملك تمام القدرة واستحكامها
وفى تفسير القرطبى له ملك السموات والارض بالايجاد والاختراع والملك السلطان ونفوذ الامر والارادة وفى الصحاح الملك العز و
تلخيص معنى الاية انهم لما انكروا النسخ فعرفهم انه ينقل عباده من حكم الى حكم على ما يرى من مصالحهم وتقتضيه الحكمة فى امورهم ايد ذلك
بانه لا يعجزه شىء اذ هو قادر على كل شىء ومالك له والم تعلم الثانى كالدليل على الاول كانه قيل هو على كل شىء قدير اذ له ملك السموات
والارض فكان بينهما كمال الاتصال فلذلك لم يتخلل العاطف بينهما وكالدليل على جواز النسخ ايضا كانه قيل اذا علمتم ان ملك السموات
والارض له لغيره فكيف يستبعد منه ان يحكم فيكم بما يشاء ويتعبدكم بما يريد ويحدث من الامر ما اراد قوله تعالى وما لكم الى اخره معطوف
على موضع ان الله له ملك السموات والارض ومن ولى فى موضع رفع بالابتداء ولكم خبره او هو مرفوع بلكم على راى الاخفش فانه لا
يشترط الاعتماد فى عمل الظرف وعلى القولين من صلة والولى فعيل من ولى اذا جاور ولصق والنصير فعيل من النصر وهو ابلغ من
الناصر ومن دون الله نصب على الحال المتقدمة على الموصوف وهو ولى او نصير كما فى قوله لعزة موحشا طلل قديم وفى المعالم من ولى
اى قريب وصديق وقيل من وال وهو القيم بالامور وقال القرطبى من وليت امر فلان اى قمت به ومنه ولى العهد اى القيم بما عهد اليه
من امر المسلمين وقال الراغب قوله تعالى وما لكم من دون الله من ولى ولا نصير اذا تصور خطابا بالكفار كان وعيدا لهم اى لا ولى لكم
يلى امركم ولا ناصر لكم يحميكم من عذاب الله كقوله تعالى انكم منا لا تنصرون واذا تصور خطابا بالمؤمنين اقتضى تسكينا لهم اى لا تعتمدوا
على من يواليكم وينصركم سواه كقوله ضل من تدعون الا اياه واذا اعتبرتهما فالمعنيان موجودان اى لا تعتقدوا ان لكم وليا وناصرا
اذا لم يكن الله وليكم تنبيها على انه تعالى هو الذى لا يمكن تصور ولى ولا ناصر مع تصور ارتفاعه عز وجل والمصر ما لا الى الاخير وحمل
اللام فى قوله والمراد هو وامته على امة الدعوة حيث قال وانما الشان هو الذى يملك اموركم الى اخره واشار فيه الى وجه ارتباط

هذه الاية بما قبلها رد القول من قال ان قوله وما لكم من دون الله الاية نازل على اثر نوازل لم تذكر ههنا لانه لا يليق بما اقترن هو به
من اية النسخ والله اعلم قوله والفرق اشارة الى فائدة الجمع بين الولى والنصير مع كونهما متغايرين فى المعنى ومع ان كل واحد منهما اعم من
الاخر من وجه فلا يلزم التكرار قوله ام معادلة اى متصلة وهى ما تجىء بعد الهمزة ويكون معها بمعنى اى ويستفهم باى عن
التعيين مما ثبت عند المتكلم احدهما لا على التعيين فيكون المعطوف مع المعطوف عليه بتقدير استفهام واحد لان المعطوف
المجموع بمعنى اى بجوابه بالتعيين واما فى المنقطعة فلا يثبت احد الامرين عند المتكلم ويكون الكلام معها على كلامين لانه
اضراب عن الكلام الاول وشروع فى استفهام مستانف فهى اذن متضمنة لمعنى بل الاضرابية والهمزة الاستفهامية وقد تكون
بمعنى بل وحده كما فى قوله ام انا خير من هذا الذى هو مهين اذ لا معنى للاستفهام ههنا وعلى تقدير كونها متصلة يكون الاية مرتبطة
باية النسخ ووجه الارتباط انه تعالى لما رد على اليهود طعنهم فى النسخ ببيان انه حكيم يراعى مصالح العباد فيما شرعه من الاحكام
ونسخه اشار الى تقبيح فعل اخرهم او من اهل ذلك العصر كائنا من كان وهو الاقتراح بالسؤال اى المفاجاة من غير روية فقال
الم تعلموا حال اقتراحكم به انه مالك الامور وكيت وكيت ام تعلمون ذلك وتقترحون به وكذا الكلام على تقدير كونها منقطعة الا
ان الكلام الذى يقع الاضراب عنه ينتهى عند قوله ولا نصير وحينئذ رد على اليهود اولا طعنهم فى النسخ وحملهم على الاقرار بقوله
الم تعلم ثم انكر عليهم فيما اقترحوه من السؤال بابلغ طريق حيث ينزلهم منزلة من اراد الاقتراح فانكر على ارادته فضلا عن مباشرة نفسه
والكاف فى قوله تعالى كما سئل موسى من قبل فى محل النصب على انه صفة مصدر محذوف لتسالوا وما مصدرية اى سؤالا مثل
سؤال موسى عليه السلام على اضافة المصدر الى مفعوله قال الامام اختلفوا فى الخطاب بقوله ام تريدون على وجوه احدها
انهم المسلمون بدليل قوله فى اخر الاية ومن يتبدل الكفر بالايمان اى ومن يتبدل به فانه لا يصح الا فى حق المؤمنين وبدليل ان
المسلمين كانوا يسالون محمدا صلى الله عليه وسلم عن امور لا خير لهم فى البحث عنها ليعلموها كما سئل اليهود موسى عليه السلام ما لم يكن
لهم خير فى البحث وبدليل انه عليه الصلوة والسلام لما خرج الى غزوة حنين مر بشجرة للمشركين كانوا يعبدونها ويعلقون عليها
اسلحتهم وماكولهم ومشروبهم يقال لها ذات انواط فقالوا يا رسول الله اجعل لنا ذات انواط كما لهم ذات انواط فقال رسول الله
صلى الله عليه وسلم سبحان الله هذا كما قال قوم موسى اجعل لنا الها كما لهم الهة والذى نفسى بيده لتركبن سنن من قبلكم الوجه
الثانى انه خطاب لاهل مكة لما روى ان عبد الله بن امية المخزومى اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى رهط من قريش فقال
يا محمد والله ما اومن بك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا او يكون لك بيت من زخرف او ترقى فى السماء وتصعدها ولن نؤمن
لرقيك بعد ذلك حتى تنزل علينا كتابا من السماء كتب فيه الله الى عبد الله بن امية ان محمدا رسول الله فاتبعوه وقال له بقية
الرهط فان لم تستطع ذلك فاتينا بكتاب من عند الله جملة واحدة فيه الحلال والحرام والحدود والفرايض كما جاء موسى الى قومه
بالالواح من عند الله جملة واحدة فيها كل ذلك فنؤمن بك عند ذلك فانزل الله تعالى ام تريدون ان تسالوا رسولكم محمدا ان
ياتيكم بالايات من عند الله كما سال السبعون فقالوا ارنا الله جهرة وروى ايضا ان قريشا سالت محمدا صلى الله عليه وسلم ان يجعل
الصفا لهم ذهبا فقال عليه الصلوة والسلام نعم هو لكم كالمائدة لبنى اسرائيل فابوا ورجعوا الوجه الثالث انه خطاب لليهود
وهذا القول اصح لان هذه السورة من اول قوله يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى حكاية عنهم ومحاجة معهم ولان الاية مدنية ولانه جرى
ذكر اليهود وما جرى ذكر غيرهم ولان المؤمن بالرسول لا يكاد يسال ما اذا سال كان متبدلا للكفر بالايمان والمراد بتبدل الكفر
بالايمان اختيار الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم على الايمان به والتبدل والاستبدال اخذ الشىء بدلا عن الشىء الاخر وفى الصحاح استبدل
الشىء بغيره وتبدله به اذا اخذه مكانه قوله ومن ترك الثقة بالايات البينة فسر استبدال الكفر بالايمان بترك الثقة بما اظهره
من المعجزات القاطعة بناء على ان قوله ومن يتبدل الكفر بالايمان تذييل لقوله ام تريدون ان تسالوا رسولكم الاية على سبيل التهديد
فلا بد ان يشتمل على معناه وقد مر ان المراد بالكلام السابق ان يوصيهم بالثقة به عليه السلام وبرسالته لتمام ما يدل على صدقه
فى دعوى الرسالة من المعجزات الباهرات فكان مقتضى الظاهر ان يقال فى التذييل ومن لم يثق به وبا ياته البينة واقترح عليه
تعنتا بعد تمام المعجز فقد ضل الا انه عبر عن ترك الثقة بما اظهره من المعجزات باختيار الكفر على الايمان للتصريح بان طلب المعجزات
على سبيل التعنت واللجاج كفر هذا على ان يكون الخطاب لليهود وللمشركين واما على تقدير كونه للمسلمين توصية لهم بالثقة وترك

الاقتراح فانما عبر عن ترك الثقة بتبديل الكفر بالايمان تجوزا وتعبيرا عن الشئ باسم مايؤول اليه كتسمية العصير خمرا وكناية او تعبيرا عن
الشئ باسم ما هو من لوازمه ورواد فه فان الضلال عن سواء السبيل ترك الثقة بما ظهر من الدلايل الكافية فيها واقتراح غيرها
يؤدى الى الكفر ويستلزمه غالبا فكنى باللازم عن الملزوم تهديدا وتبكيتا لمن حصل له ما تسكن النفس اليه فظهر الحق له فعدل عنه
الى اقتراح شئ زايد عليه لا خير له فى البحث عنه واقتراحه وهذا التوجيه اوفق لكلام المص واختياره كون الاية نازلة فى حق المسلمين
بدليل قوله قيل نزلت فى اهل الكتاب وقيل فى المشركين وقوله اخراحتى وقع فى الكفر بعد الايمان ولقد بالغ فى الانكار عليهم فى اقتراح
الايات عليه بعد تمام بعد الايمان المعجز من وجوه الاول انكر عليهم مجرد ارادة الاقتراح مع قطع النظر عن وقوعه ولا شك انه ابلغ
من انكاره بما شرته والثانى انه مد ذلك الانكار بالتذييل الدال على كونه كفرا مبالغة فى المنع عنه لئلا يخطر شئ من الاقتراح ببالهم
والثالث انه تعالى لما اراد ان يؤكد منعهم عن ان يكونوا كاليهود فى اقتراحهم على نبيهم ذكر بعض ما صدر عن اليهود من الحسد وتمنى
الكفر لهم حيث قال ود كثير من اهل الكتاب الاية ولا شك ان بيان حالهم ابلغ فى النهى عن اقتفا اثارهم قوله ومعنى الاية اى من قوله
ام تريدون الى قوله سواء السبيل فان النهى عن الاقتراح هو معنى قوله ام تريدون وما بعده هو معنى التذييل المذكور فى الاية شرطية
حاكمة بان اقتراح المؤمن كفر مستلزم للضلال وهو ليس بكفر فى نفسه وليس الكفر مستلزما للضلال بل هو نتيجة الضلال ومؤداه
غالبا احتاج الى بيان معنى الاية قوله يعنى احبارهم روى ان فنحاص ابن عازوراء وزيد ابن قيس ونفرا من اليهود قالوا لحذيفة ابن
اليمان وعمار ابن ياسر رض بعد وقعة احد الم تروا ما اصابكم ولو كنتم على الحق ما هزمتم فارجعوا الى ديننا فهو خير لكم وافضل
ونحن اهدى منكم سبيلا فقال عمار رضى الله عنه كيف نقض العهد فيكم قالوا شديد قال فانى قد عاهدت ان لا اكفر بمحمد ما عشت فقالت
اليهود اما هذا فقد صبا اى خرج عن ديننا بحيث لا يرجى منه الرجوع اليه ابدا وقال حذيفة رض واما انا فقد رضيت بالله ربا وبمحمد
نبيا وبالاسلام دينا وبالقران اماما وبالكعبة قبلة وبالمؤمنين اخوانا ثم اتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم واخبراه فقال اصبتما
خيرا وافلحتما فنزلت وقوله صلى الله عليه وسلم اصبتما خيرا يجوز ان يكون خبرا وان يكون دعاء وقوله فان لم ينوب عن ان فى المعنى اى
فى افادة ما تقيده كلمة ان من المعنى وجعل الفعل بمعنى المصدر لا فى اثرها اللفظى وهو نصب الفعل وفى شرح الرضى ومن الحروف
المصدرية لو اذا جاءت بعد فعل يفهم منه معنى التمنى نحو قوله ودوا لو تدهن وقوله ودت طايفة من اهل الكتاب لو يضلونكم وما
يضلون الا انفسهم وقوله يود احدهم لو يعمر الف سنة قوله حال من ضمير المخاطبين فى يردونكم ويحتمل ان يكون مفعولا ثانيا ليردونكم
على تضمينه معنى يصيرونكم قوله علة ود كانه قيل ود كثير من اجل الحسد ولا وجه لان يكون علة لقوله لو يردونكم على معنى لو يردونكم
من اجل الحسد لاستلزامه ان التمنى ان يكون ردهم اياهم معللا بالحسد ولا وجه له ويجوز ان يكون حالا من فاعل يردونكم اى
حاسدين وان يكون مفعولا مطلقا لفعل محذوف والجملة استيناف لبيان العلة التى حملتهم على ان يتمنوا ارتداد المسلمين عن
الدين الحق كانه قيل ما حملهم على ذلك فاجيب حسدوا حسدا عظيما بالغا الى اقصى غايته من حيث انهم كانوا يتوقعون ان تكون
الرسالة فيهم لتبقى لهم الرياسة على سائر الناس اذ الرسل المتقدمة كانوا من بنى اسرائيل وبذلك كانوا مفضلين على سائر الناس وكانوا
قبل مبعث النبى صلى الله عليه وسلم اذا قاتلوا قوما قالوا اللهم انا نسالك بالنبى الذى وعدتنا ان ترسله وبالكتاب الذى تنزله الا
نصرتنا وكانوا ينصرون فلما جاء النبى صلى الله عليه وسلم من ولد اسمعيل عرفوه وكفروا به بعد معرفتهم اياه حسدا وحذرا من زوال
رياستهم وما يعود اليهم من اتباعهم السفلة قوله او بحسدا معطوف على قوله يود وفى الحواشى السعدية وجه تعلقه بحسدا ان يكون ظرفا
مستقرا اى متعلقا بمحذوف وهو صفة لحسدا اى كاينا من عند انفسهم بمعنى متبالغا منبعثا منها يكون التوصيف مفيدا فان قوله
كاينا من عند انفسهم لو لم يكن بمعنى متبالغا منبعثا لا يكون مفيدا لان حسدهم لا يكون الا من عند انفسهم ويجوز ان يكون من عند
انفسهم ظرفا متعلقا بود فيكون من ابتدائية اى لو يبتدئ من عند انفسهم اى من جهة تشهيهم وهواهم لقوله واتبعوا اهواءهم وعبر
عن الشهوة والهوى بالنفس لكونها امارة بالسوء واعترض على الوجهين بان قول النحويين هذا الجار متعلق بهذا الفعل يريدون
به ان العرب وصلته به واستمر سماع ذلك منهم فعلى هذا لا يصح ان يقال قوله من عند انفسهم متعلق بودا وبحسدا لان كل واحد
منهما لا يوصل بكلمة من فلا يقال حسدته من الشئ ولا وددت من كذا بل حسدته على كذا فتعين ان يكون متعلقا بمحذوف يكون وصفا
لحسدا او وصفا لمصدر ودا اى حسدا كاينا من عند انفسهم او ودا كاينا من عند انفسهم واجيب بان قوله يتعلق بودا وبحسدا

معناه

معناه انه معمول لمعمول احد الفعلين فكان معمولا له بطريق فان القول بافضاء عمل الفعل الى معمول معموله شايع والتثريب
التعريع والتوبيخ ويقال عفت الريح المنزل درسته وعفا المنزل يعفو درس يتعدى ولا يتعدى ومن ترك عقوبة المذنب فكانه
درس ذنبه من حيث انه ترك المكافاة والمجازاة وذلك لا يستلزم ترك التعريع باللسان فانه قد يعفو الانسان ولا يصفح
ويقال صفحت عن فلان اذا اعرضت عن ذنبه بالكلية وقد ضربت عنه صفحا اذا اعرفت عنه وتركته ومنه قوله تعالى افنضرب عنكم
الذكر صفحا وقيل الصفح ان توليه صفحة وجهك معرضا وليس المراد بالعفو والصفح المامور بهما الرضى بما فعلوا لان ذلك
كفر والله تعالى لا يامر به بل المراد بهما اما ترك المقاتلة والاعراض عن الجواب عن مساوى كلامهم واما حسن الاستدعاء فاستعمال
ما يلزم فيهم من النصح والاشفاق والسداد فيه وعلى هذا التفسير لا يجوز نسخه وانما يجوز على التفسير الاول روى ان الصحابة
رضى الله عنهم استاذنوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ان يقتلوا هؤلاء اليهود الذين كفروا بانفسهم ودعوا المسلمين
الى الكفر فنزلت الاية اى اتركوا قتالهم واعرضوا عن مكافاتهم حتى ياتى الله بامره اى يحكم بحكمه فى بنى قريظة والنضير فحكم فى
بنى قريظة بالقتل والسبى وفى بنى النضير بالاجلاء والنفى قال اكثر الصحابة والتابعين انه الامر بالقتال لان عنده يتعين
احد الامرين اما الاسلام واما الخضوع لدفع الجزية بتحمل الذل والصغار فلهذا قال العلماء ان هذه الاية منسوخة بقوله قاتلوا
الذين لا يؤمنون بالله الى قوله حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون واورد عليهم انها كيف تكون منسوخة والحال ان حكمها
ليس بمطلق بل هو معلق بغاية حيث قيد بقوله حتى ياتى الله بامره والحكم المقيد بتابيد او توقيت لا يصح نسخه والنسخ لا يكون
الا فى الحكم المطلق فان ورود الدليل لا يكون ناسخا للحكم المتقدم فى قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل بل هو مبين له واجيب
بان الغاية التى يتعلق بها الامر اذا كانت لا تعلم الا بالشرع لم يخرج ذلك الوارد من ان يكون ناسخا ويجرى مجرى ان يقال فاعفوا
واصفحوا الى ان انسخه عنكم كما ان حكم الكتابة لما كان مقيدا بارسال نبينا صلى الله عليه وسلم وكان ظهوره
ناسخا والحاصل ان هذا القدر من التقييد لا ينافى النسخ وانما ينافيه التقييد بمعنى تعيين وقت الحكم الاول وقوله تعالى حتى ياتى الله
بامره لا يعين وقت العفو فيكون الامر بالعفو فى حكم المطلق فيجوز نسخه قال الراغب روى عن ابن عباس رض ان هذه الاية منسوخة
باية القتال وقال غيره هى غير منسوخة وهذا الخلاف يرجع الى اختلاف نظرين وذلك اذ كل امر ورد مقيدا بانتهاء ما معين
او غير معين فورد الامر بخلافه يصح ان يقال هو نسخ له من حيث انه رفع الاول ويصح ان يقال ليس بنسخ لان النسخ يكون فى الامر المطلق
والحسد ان تتمنى زوال نعمة الله عن اخيك المسلم سواء تمنيت مع ذلك ان تعود اليك او لا وقد ذمه الله تعالى فى كتابه بقوله ام يحسدون
الناس على ما اتاهم الله من فضله وانما كان مذموما لما فيه من الاعتراض على الله تعالى والانكار لحكمته زاعما انه تعالى انعم على من لا
يستحق والاغتباط ان تتمنى ان يكون لك ما لاخيك المسلم من الخير والنعمة من غير ان يزول ويسمى منافسة ايضا ومنه قوله تعالى
وفى ذلك فليتنافس المتنافسون وهى قد يكون واجبة ومندوبة ومباحة على حسب انقسام النعمة الحاصلة لاخيك اليها فان
تلك النعمة اذا كانت نعمة دينية واجبة التحصيل كالايمان وفروع المفروضة والواجب يجب على المسلم ان يتمنى ان يكون له مثل ذلك
وان كانت تلك النعمة من التطوعات والفضايل المندوبة كانت المنافسة فيها مندوبة وان كانت من المباحات كانت المنافسة من
المباحات روى انه عليه الصلوة والسلام قال ستة يدخلون النار قبل الحساب الامراء بالجور والعرب بالعصبية والدهاقين
بالتكبر والتجار بالخيانة واهل الرساتيق بالجهالة والعلماء بالحسد وقال معاوية كل الناس اقدر على ارضائه الا الحاسد فانه
لا يرضيه الا زوال النعمة قوله والالتجاء الى الله بالبر والطاعة اشارة الى ان المراد الامر بملازمة طاعة الله تعالى من الفرايض والواجبات
والتطوعات بقرينة قوله وما تقدموا لانفسكم من خير فان الخير يتناول الاعمال البر كلها الا انه خص من بينها اقام الصلوة وايتاء الزكوة
بالذكر تنبيها على عظم شانها وعلو قدرها عند الله تعالى فان الصلوة قربة بين العبد وربه يجمع جميع افعال الخير وفيها غاية الخضوع
والخشوع لله والقيام بين يديه والمناجاة معه ويستعمل فيها جميع الجوارح الباطنة لما فيها من شغل القلب والاخلاص واشعاره
بالخوف والرجاء واحضار الذهن والعقل بالتعظيم والتبجيل ليكون عمل كل عضو شكرا لما انعم الله تعالى عليه فى ذلك والقيام
بحقه بقدر الوسع وكذلك الزكوة فانها قربة مالية تكون شكرا للاغنياء الذين فضلهم الله تعالى فى الدنيا بالاستمتاع بلذيذ العيش
بحسب سعتهم فى صنوف الاموال مع انه تعالى سخر هذه الارض بما فيها لجميع الخلق لقوله تعالى وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض

جميعا منه وقوله هو الذى خلق لكم ما فى الارض جميعا فالذم الله تعالى عليهم من فلتة صلة من لم يمليك ليستووا فى الاستماع بالمنح
لهم وفيها ايضا من تالف القلوب واجتماعها وفيها اظهار الشفقة لهم والرحمة عليهم وذلك يؤدى الى رحمة الله تعالى فان الرحمن
يرحمهم الرحمن وفى لفظ التقديم اشارة الى ان المقصود الاصلى والحكمة الكلية فى جميع ما انعم الله تعالى به على المكلفين فى الدنيا
ان العبد اذا مات قال الناس ما خلف وقالت الملائكة ما قدم وقال عليه الصلوة والسلام ليس منكم من احد الا مال وارثه
احب اليه من ماله ماله ما قدمت ومال وارثك ما اخرت قوله اى ثوابه لا عينه لان عين تلك الاعمال لا تبقى ولان وجدان عينها
لا يرغب فيه فتعين ان المراد وجدان ثوابه وجزائه قوله فيكون وعيدا اى محض وعيد لمن يتمنى ارتداد المسلمين واما على قراءة التاء فيكون
وعدا للمسلمين على طاعتهم قليلة كانت او كثيرة ويتضمن الوعيد على معصيتهم قوله لف بين قولى الفريقين اللف والنشر من المحسنات
المعنوية البديعية وهو ذكر متعدد على التفصيل والاجمال ثم ذكر ما لكل من احاد هذا المتعدد من غير تعيين ثقة بان السامع يرد
ما لكل من احاد هذا المتعدد الى ما هو له مثال ما ذكر فيه المتعدد على سبيل الاجمال قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا
او نصارى والمراد بالمتعدد الذى لف بينهما فى الذكر هو قول الفريقين فانه قد لف بين القولين فى قالوا اجمالا اى قالت اليهود
وقالت النصارى ثم ذكر مقول كل واحد من الفريقين من غير تعيين لعدم الالتباس والثقة بان السامع يرد الى كل قول مقوله
وان المعنى قالت اليهود لن يدخل الجنة الا من كان هودا وقالت النصارى لن يدخل الجنة الا من كان نصارى ويحتمل ان يكون المراد
بالمتعدد المذكور اجمالا هو نفس الفريقين لا قولهما فان الضمير فى قالوا لليهود والنصارى فقد ذكر الفريقان على طريق الاجمال دون
التفصيل ثم ذكر مقول كل فريق من غير تعيين لعدم الالتباس قال الفراء هود اصله يهود فحذف ياؤه لكونها زائدة وقال غيره
هو جمع هائد اى تائب نحو انا هدنا اليك وكانه كان فى الاصل اسم مدح لمن تاب منهم صار بعد نسخ شريعتهم لازما لجماعتهم
كالعلم لهم وقيل اصله يهودى حذف الياء الاولى وياء النسبة ويعضده قراءة من قرا يهوديا ونصرانيا والعوذ الحديثات النتاج
من الظباء والابل والخيل وافرد اسم كان المضمر فيه حملا على لفظ من وجمع خبرها حملا على معناه كما فى قوله تعالى ومن يؤمن بالله و
يعمل صالحا يدخله ثم قال خالدين بناء على ان كلمة من مفرد اللفظ مجموع المعنى فاعطى لكل اعتبار حقه قوله اشارة الى الامانى المذكورة
دفع لما يقال من انه كيف قيل تلك امانيهم مع ان تلك اشارة الى قوله لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى وهى امنية واحدة
اجاب عنه اولا بمنع كونه اشارة اليه وحده بل هو اشارة الى المجموع ما من تمنيهم الاية على المؤمنين خير من ربهم وان يردوهم كفارا
وان الجنة محرمة على غيرهم ثم سلم كونه اشارة اليه وحده تمسك بتقدير المضاف وفى الحواشى القطبية ههنا وجوه اخر فى الجواب
احدها ان تلك الامنية وان كانت امنية واحدة الا انها بلغت فى الزيادة والشدة الى حيث تعد امانى متعددة كما قالوا معا جياعا
جمعت اشعارا بزيادة جوعه على نظائره وثانيها انها تردد فى نفوسهم وتكررت فصارت لتكررها كانها امانى وثالثها ان
الضمير فى امانيهم راجع الى اليهود والنصارى فلاحدى الطائفتين امنية وللاخرى امنية ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المضاف
المحال فلهم امانى ورابعها انهم قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى فقد علم من الحصر انهم تمنوا دخولهم الجنة وعدم
دخول غيرهم فهى امانى حقيقة قوله والجملة اعتراض والجملة المعترضة تقع بين كلامين متناسبين من حيث المعنى ولا محل لها من الاعراب
وقوله تعالى تلك امانيهم كذلك سواء كانت الاشارة الى جميع ما سبق من الامانى والى ما ذكر بالاية الاخيرة وانما قلنا انه واقع بين
كلامين متصلين معنى لان قوله تعالى هاتوا برهانكم امر للنبى صلى الله عليه وسلم بان يطلب برهانا اى حجة لا يعتبر بها شبهة و
البرهان انما يطلب لاثبات الدعوى ولا دعوى الا ما حكاه الله تعالى عنهم بقوله وقالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
فظهر كونهما متناسبين معنى وهذه الجملة قد توسطت بينهما فيكون اعتراضا فان قيل كيف يصح ان يقال للامور المذكورة فى الايات
المتقدمة امانى ولا امنية فيها الا ما ذكر بقوله ود كثير من اهل الكتاب لانه لان قوله ما يود الذين كفروا الى اخره اخبار عنهم بعدم
محبتهم وقوله وقالوا لن يدخل الجنة الى اخره حكاية لدعواهم الباطلة وشئ منهما ليس بامنية قلنا قوله تعالى ما يود الذين كفروا الاية
اخبار عنهم بانهم يحسدون المؤمنين على ان ينزل عليهم الخير وقد مر ان الحسد تمنى زوال نعمة الله تعالى عن المنعم عليه فهو بيان تمنيهم
من حيث المعنى وكذا قوله تعالى وقالوا لن يدخل الجنة الاية فانه ايضا حكاية لتمنيهم من حيث المعنى فان الامنية هى المقالة المنبعثة
من التقدير الواقع على وجه التشهى فيستعمل تارة فى نفس التقدير حقا كان او باطلا ومنه قول الشاعر ولا تقولن لشئ سوف افعله

حتى

حتى تلاقى ما يمنى لك المانى اى ما يقدر لك المقدر وتارة فى المقال وان لم يكن ناشيا عن التقدير والتشهى كمقالة اليهود والنصارى
فى هذه الاية فحكاية مقالتهم كانت حكاية لامنيتهم وهذا معنى ما فى الحواشى القطبية الامانى هى الاباطيل الاقاويل كما نقله المهدوى
وهذه الجملة اقاويل لانها نفت دخول غيرهم الجنة فاثبتت دخول النصارى الجنة ودخول اليهود الجنة وهى اقاويل واباطيل متعددة
فانتهى فان قيل من حق الجملة المعترضة ان تؤكد ما قبلها فما وجه التاكيد فيها قلنا قوله تعالى لن يدخل الجنة الى اخره حكاية لدعواهم
الباطلة والامانى مما لا ثبوت لها فكانت باطلة وكانت مؤكدة للجملة المتقدمة والعجب والتجار والاعجوبة الامر الذى يتعجب منه
والاضحوكة ما يضحك به وضحكت به ومنه بمعنى قوله فان كل قول لا دليل عليه غير ثابت كما قال الشاعر من ادعى شيئا بلا شاهد لا بد ان
تبطل دعواه قوله بلى اثبات لما نفوه كان قال قائلا قال بلى ايجاب لما بعده لنفى وههنا ما سبق الا قولهم لن يدخل الجنة الا من كان هودا
او هو جملة ايجابية لان الاستثناء بعد النفى ايجاب فما الوجه فى ايراد بلى ههنا فاجاب عنه بان قولهم ذلك مشتمل على ايجاب ونفى اما
الايجاب فهو ان يدخل الجنة اليهود والنصارى واما النفى فهو ان لا يدخل الجنة غيرهم فبلى اثبات لما نفوه فى كلامهم فكانهم قالوا
لا يدخل الجنة غيرنا فاجيبوا بقوله بلى يدخل الجنة غيركم فهو رد لما قالوه قوله اخلص له نفسه او قصده فان اسلام شئ لشئ جعله
سالما له بان لا يكون لاحد حق فيه لا من حيث التخليق والمالكية ولا من حيث استحقاق العبادة والتعظيم والوجه لكونه اشرف الاعضاء
من حيث انه معدن الحواس والفكر والتخيل قد يذكر ويراد به الذات كما فى قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه بمعنى الا هو ويحتمل ان يكون
اخلاص الوجه كناية عن اخلاص الذات لان من جاد بوجهه لا يبخل بشئ من جوارحه فعلى هذا يكون الوجه بمعنى العضو المقابل من
الانسان فاستعير للمقابل من كل شئ حتى قيل واجهته ووجهته وان لم يكن الضمير عبارة عمن له الوجه وقيل للقصد وجهه وللمقصد
جهة وعلى ذلك اسلم وجهه ومن يسلم وجهه الى الله واسلمت وجهى لله وعلى ذلك وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض ولما
جعل ذلك المقصد اضيف تارة الى القاصد كما تقدم وتارة الى المقصود كقولك اردت بكذا وجه الله وقد حمل على ذلك ويبقى
وجه ربك وكل شئ هالك الا وجهه الى هنا كلامه قوله وهو محسن فى محل جملة حالية اى وهو مع اخلاصه وتسليم النفس الى الله
بالكلية بالخضوع والانقياد محسن فى اعماله بان يعملها على وجه يستصوبها الشرع ويستحسنها فان اخلاصها لله لا يلزم يستلزم
كونها مستحسنا بحسب الشرع وقيل الاحسان ما فسره النبى صلى الله عليه وسلم بقوله الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن
تراه فانه يراك واجره مبتدا وله خبره والجملة جواب من ان كانت شرطية كما فى قولك من تضرب اضرب وخبرها ان كانت موصولة فالفاء
على الاول سببية كما فى قولك من جاءك فاعطه وعلى الثانى هى الفاء التى تدخل فى خبر المبتدا المتضمن المبتدا معنى الشرط وقوله ثابتا عنده
اشارة الى ان قوله عند ربه فى محل النصب على انه حال من الظرف الضمير فى الظرف عند سيبويه ومن الاجر عند الاخفش فانه لا يشترط
ان يكون ذو الحال فاعلا او مفعولا به وقوله لا يضيع ولا ينقص توضيح لمعنى كونه ثابتا عنده قوله فيكون الرد بقوله وحده اى على
تقدير ان تكون الجملة جواب من او خبرها لكون الجملة الكبرى وهى قوله من اسلم الى اخره كلاما مستانفا لا مدخل له فى رد ما قالوه
من انه لا يدخل الجنة غيرهم بل يتم الرد بقوله بلى فكانه قيل ليس الامر كما تزعمون بل يدخلها غيركم ثم استونف بشرطية تعريضا بانهم
لا يدخلونها لانتفاء الاوصاف الموجبة للاجر عنهم ولم يتعين طائفة مخصوصة ممن سواهم لدخولها بل علق الحكم على الوصف ايثارا
لطريق الكلام وترغيبا فى سلوك طريق دخول الجنة فعلى هذا يحسن الوقف على قوله بلى بخلاف ما اذا كان من اسلم فاعلا الفعل
محذوف دل عليه ما قبله وهو قوله لن يدخل الجنة وكان قوله فله اجره معطوفا على ذلك الفعل المحذوف فانه ح لا يحسن الوقف
على بلى قوله فى الاخرة اما فى الدنيا فانهم يخافون من ان يصيبوا الشدائد والاهوال العظام قدامهم ويحزنون على ما فات عنهم
من الاعمال الصالحة والطاعات المؤدية الى الفوز بانواع السعادات فان المؤمن لا يقنط من رحمة الله تعالى ولا يامن من غضبه و
عقابه كما قيل لا يجتمع خوفان ولا امنان فمن خاف فى الدنيا امن فى الاخرة ومن امن فى الدنيا خاف فى الاخرة وكذا لا ينتفى عنهم
الحزن والخوف فى الاخرة فى جميع الاوقات لان كل مؤمن يعتريه الخوف والفزع حين البعث حتى الرسل عليهم السلام قال الله تعالى
يوم يجمع الله الرسل فيقول ماذا اجبتم قالوا لا علم لنا لشدة فزعهم لهول ذلك اليوم فوجب ان يكون المراد انتفاؤهما عنهم فى الاخرة
فى بعض المواضع وفى بعض الاوقات بل عند دخول الجنة كما قال تعالى خبرا عن اهل الجنة الحمد لله الذى اذهب عنا الحزن قوله اى امر يصح
ويعتد به خص الشئ بالامر المعتد به لان شيئا نكرة وقعت فى سياق النفى ولا التقييد كان المعنى ليسوا على شئ من الاشياء وهو غير صحيح

ضرورة ان كل احد لا يخلوا عن ملابسة امر ما فان قيل لا يصح المعنى على هذا التقييد ايضا لان كل فريق يثبت الصانع ويصفه بصفات
الكمال وينزهه عن سمات النقص والزوال ويؤمن بحقية كتابه ورسوله وبحقية امر المعاد وما فيه من الحساب والثواب والعقاب
وكل ذلك امر صحيح يعتد به فكيف يصح ان يقال ليست على امر صحيح يعتد به اجيب عنه بوجهين الاول انهم لما ضموا الى ذلك الامر الصحيح
قولا باطلا يحبط ثواب الاول صاروا كانهم ما اتوا بذلك الامر الصحيح والثانى ان يخص هذا العام التى اختلفوا فيها وهى ما يتصل بباب
النبوات فكان كل فريق يقول لصاحبه لستم على امر يعتد به فى الاعتقاد بحقية امر من نزعم رسالته وبحقية ما فى يده من الكتاب وفى معالم
التنزيل تناظر احبار يهود المدينة ونصارى اهل نجران حتى ارتفعت اصواتهم فقالت لهم اليهود ما انتم على شئ وكفروا بعيسى والانجيل
وقالت لهم النصارى ما انتم على شئ من الدين وكفروا بموسى فنزلت ولا شك ان المناظرة على هذا الوجه ليست لاظهار الثواب بل هى مكابرة
محضة ويؤيده قوله تعالى وهم يتلون الكتاب فانه لا خفاء فى ان اهل الانجيل يجدون فيه حقية موسى عليه السلام والتورية وظاهر
ان اهل التورية ايضا يجدون فيها حقية عيسى والانجيل فانكارهما بعد ذلك مكابرة وعناد ومن سلك سبيل فله ان يقول ما شاء
وانتظام هذه الاية بما قبلها ان الاية الاولى حكاية عن كل فريق ما ادعاه من اختصاصه بكرامة الله تعالى بحيث لا نصيب لغيره منها
كائنا من كان وهذه الاية حكاية لقدح كل فريق صاحبه فالمحكى اولا مقالة كل فريق فى حق من سواه مطلقا والمحكى ثانيا مقالة كل
فريق فى حق صاحبه خاصة والوفد جمع وافد كصحب وصاحب يقال وفد على الامير اى ورد رسولا فهو وافد ونجران قرية من
قرى النصارى وجاءت طائفة منها الى النبى صلى الله عليه وسلم ليسحروا عما لهم من الامور قوله والكتاب للجنس اى من حيث من وجوده
فى ضمن بعض الافراد من غير تعيين فكان المعنى وحالهم انهم من اهل العلم والتلاوة للكتب وحق من تلى كتابا من كتب الله وامن به ان لا
يكفر بالباقى لان كل واحد من كتب الله تعالى يصدق ما عداه ولم يحمله على الكتابين المعهودين وهما التورية والانجيل لان المقصود
من التقييد بالحال التوصيفهم بالعلم والتمييز وتوبيخهم بان ما قالوه فى حق صاحبهم محض مكابرة وعناد حتى يتفرع عليه التوبيخ
بتسويتهم بالجهال الذين لا يعلمون شرايع الله تعالى واحكامه ولا مدخل لحمل الكتاب على معهود المعين وهذا التوبيخ فلذلك
حمله على الجنس قوله مثل ذلك اشارة الى ان الكاف فى كذلك فى موضع النصب على انه مفعول قد حكى اولا كلام كل واحد من الفريقين
فى حق الاخر ثم قال مثل هذا الكلام الذى سمعته قال الجهلة الذين لا علم عندهم فهو تشبيه للقول بالقول فى المؤدى والمحصول وقوله
مثل قولهم صفة مصدر محذوف اى قولا مثل قول هذين الفريقين فهو تشبيه القول بالقول فى الصدور عن مجرد التشهى والهوى
والخلو عما يؤيده من الدليل والبرهان وبهذا البيان ندفع ما ربما يسبق الى الوهم من ان قوله كذلك تشبيه وقوله مثل قولهم تكرار لذلك
التشبيه ولا فائدة فيه ووجه الاندفاع ان تشبيه الكلام بالكلام فى المؤدى والمحصول يجوز ان يقصد به مدح من تكلم به وذمه
فلا يدل على ما هو المقصود ههنا الا بان يظهر اليه التشبيه الثانى وتوبيخهم على المكابرة يستفاد من تقييد المحكى عنهم بالجملة الحالية
وهو على التشبيه بالجهال يستفاد من قوله كذلك الاية قال الامام اختلفوا ان المراد بقوله الذين لا يعلمون منهم على وجوه اولها انهم
كفار العرب الذين قالوا ان المسلمين ليسوا على شئ من الدين فبين الله تعالى انه اذا كان قول اليهود والنصارى وهم يقرؤن الكتب
لا ينبغى ان يقبل وان يلتفت اليه فقول كفار العرب اولى ان لا يلتفت اليه وثانيها ان المراد بهم عوام اليهود والنصارى الذين كانوا
حاضرين فى زمان محمد صلى الله عليه وسلم كما ان المراد باليهود والنصارى فى قوله وقالت اليهود ليست النصارى على شئ الاية
علماؤهم وخواصهم بشهادة قوله بعد ذلك كذلك قال الذين لا يعلمون فانه يقتضى ان يكون فى تقدم ذكره علماؤهم وخواصهم ليصح
هذا الفرق وقال القرطبى والمراد بالذين لا يعلمون فى قول الجمهور كفار العرب لانهم لا كتاب لهم وقال عطا المراد بهم امم كانت قبل
اليهود والنصارى قوله لم يقصد واذلك اى لا نسلم اولا ان يكون مراد كل فريق ان يقول لصاحبه ما انت عليه من الدين قد نسخ فصار
ليس بشئ فلست على شئ من الدين حتى يكون صادقا فى قوله ولا يتوجه التوبيخ وذلك لانه تعالى حكى كلام الفريقين على اسلوب احد
وبخهما عليه ولو ارادوا ذلك لما استحقوا التوبيخ ولئن سلمنا ان مرادهم ذلك لكن لا نسلم انهم صادقون فى قولهم لستم على شئ
فان النسخ انما يرد على الفروع والاحكام الاعتقادية فمن تدين بها لا يصح ان يقال له لست على شئ من الدين فلما قال كل فريق لصاحبه
ذلك فقد استحق التوبيخ قوله بما يقسم لكل فريق ما يليق به من العقاب بيان للمحكوم به فان فعل الحكم يتعدى بجار الباء وفى
كما يقال حكم الحاكم فى هذه القضية بكذا وفى هذه الاية قد ذكر المحكوم فيه بقوله فيما كانوا فيه يختلفون ولم يذكر المحكوم به فقدره

المص

المص بقوله بما يقسم الى اخره او بان يكذبهم جميعا ويدخلهم النار كما قال جهنم لمحيطة بالكافرين قوله عام لكل من خرب مسجدا يعنى ان
الاية وان نزلت فى قوم معينين منعوا مسجدا اى معينا من مساجد الله تعالى من ان يصلى فيه ويذكر اسمه ويوحد فيه وذلك القوم
اما النصارى الذين غزوا بنى اسرائيل مع بعض ملوكهم فظهروا عليهم وقتلوا مقاتلهم وسبوا ذراريهم واحرقوا التورية وهدموا
بيت المقدس والقوا فيه الجيف وجعلوه مزبلة فلم يزل خرابا حتى بناه اهل الاسلام فى زمان عمر رضى الله عنه قيل لما استولى عمر رض
على ولاية كسرى وغنم اموالهم عمر بها بيت المقدس فعلى هذا يكون المسجد الذى نزلت الاية فى بيت المقدس ووجه انتظامها بما قبلها
ح ان ما قبلها فى ذكر قبح مقالاتهم وهذه الاية فى ذكر قبح فعالهم فكانه قيل كيف تدعون ايها النصارى انكم من اهل الجنة وقد
خربتم بيت المقدس ومنعتم المصلين من الصلوة فيه مع انكم تعتقدون فى تعظيم بيت المقدس مثل اعتقاد اليهود واكثر وحملكم
على ذلك معاداتكم اليهود وبغضكم اياهم واما مشركوا العرب الذين منعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الدعاء الى الله بمكة
والجاؤه الى الهجرة فصاروا بذلك مانعين له ولاصحابه ان يذكروا الله تعالى فى المسجد الحرام وايضا انهم صدوا رسول الله
واصحابه عن المسجد الحرام حين ذهب اليه من المدينة عام الحديبية قال الله تعالى فى حقهم هم الذين كفروا وصدوا عن المسجد الحرام
فعلى هذا وجه اتصال هذه الاية بما قبلها انه تعالى وصف مشركى العرب بالجهل وسوء القول حيث قال كذلك قال الذين لا
يعلمون مثل قولهم ثم شرع فى ذمهم وتوبيخهم بقبيح ما فعلوه فى حق المسجد الحرام والعابدين فيه فقال ومن اظلم الى اخره ومن
فى الاصل كلمة استفهام وهى ههنا بمعنى النفى اى لا احد اظلم من فاعل هذا وعلى التقديرين فالاية نزلت فى قوم معين منعوا مسجدا
معينا الا انه لما عبر عن المانعين بلفظ يعمهم وغيرهم وهو كلمة من وعبر عن المسجد الممنوع بما يعمه وغيره وهو صيغة الجمع المضاف
فان الجمع المضاف من جملة الفاظ العموم ابقى المصنف كل واحد من اللفظين على عمومه ولم يرض بتخصيصهما ببعض المساجد وبعض
الاشخاص وان كان سبب النزول البعض المعين من المساجد والاشخاص وذلك لما تقرر ان العبرة بعموم اللفظ لا لخصوص
السبب والترشيح التهيئة من قولهم فلان يرشح للوزارة اى يربى ويؤهل لها وقيل مساجد الارض كلها لان الارض كلها مساجد
الله اى مواضع سجوده وعبادته كما قال النبى صلى الله عليه وسلم جعلت لى الارض مسجدا وطهورا اينما ادركتنى الصلوة تيممت
وصليت ثم الكفار صنعوا اهل الاسلام ان يذكروا فيها اسمه اى توحيده وان يظهروا دينه وقوله وسعى فى خرابها اى تعطيلها
باخلائها عن العبادة فان اظهار الكفر وترك الاسلام سبب خراب الارض وفسادها كما قال ويسعون فى الارض فسادا والله
لا يحب المفسدين وفى الحواشى السعدية فان قيل اليس المشرك اظلم ممن منع مساجد الله اجيب بان المانع من ذكر الله تعالى الساعى
فى خراب المسجد لا يكون الا كافرا متبالغا فى الكفر لا اظلم منه فى الناس والمراد من المانعين الكفرة لان الكلام فيهم لكن يحمل على
عموم الكافر المانع ولا يختص بالمانعين الذين فيهم نزلت الاية كما صرح بعموم المساجد مع نزول الاية فى مسجد خاص قوله ثانى
مفعول منع فانه يقتضى ممنوعا وممنوعا منه فتارة يتعدى اليهما بنفسه كما فى قولك منعتك الامر وعليه قوله تعالى ان نرسل
وما منع الناس ان يؤمنوا وتارة يتعدى الى الاول بنفسه والى الثانى بحرف الجر وهو كلمة عن مذكورة كانت كما فى قولك منعته عن
الامر او محذوفة ان كانت مع ان فان حذف حرف الجر ايصال الفعل بنفسه جائز مع ان قياسا مطردا ويجوز ان تكون الاية من
هذا القبيل قوله وسعى فى خرابها بالهدم هذا على تقدير نزول الاية فى النصارى لما غزوا بيت المقدس وخربوه بالهدم وقوله
والتعطيل مبنى على نزولها فى المشركين وتعطيلهم المسجد الحرام عن الذكر والعبادة وجعل تعطيل المسجد عنهما تخريبا له لان المقصود
من بنايته صار كانه انما هو الذكر والعبادة فيه فما دام يترتب عليه هذا المقصود كان معمورا واذا لم يترتب ما هو المقصود
من بنايته صار كانه هدم وخرب او لم يبن من اصله فان عمارة المسجد كما تكون ببنيانه واصلاحه تكون ايضا بحضوره ولزوم
يقال فلان يعمر مسجد فلان اذا كان يحضره ويلزمه ويقال لسكان السموات من الملائكة عمارها قال النبى صلى الله عليه وسلم
اذا رايتم الرجل يعتاد المسجد فاشهدوا له بالايمان وذلك لقوله تعالى انما يعمر مساجد الله من امن بالله فجعل حضوره المساجد
عمارة لها قوله ما كان ينبغى لهم الى اخره دفع لما يتوهم من انه كيف يصح ان يخبر عنهم بانهم لا يدخلون الا خائفين والمانعون
كانوا يدخلونها ويلونها غير خائفين اليس هذا خلفا فى خبر الله تعالى قال الامام ان بيت المقدس بقى فى ايدى النصارى اكثر
من مائة سنة بحيث لم يتمكن احد من المسلمين من الدخول فيه الا خائفا الى ان استخلصه الملك الناصر صلاح الدين رحمه الله

فى زماننا ودفعه بوجوه تقدير الاول انه انما يلزم الخلف فى خبر الله ان لو كان المنفى عنهم دخولها بغير خوف وليس كذلك بل المنفى ان
يكون دخولها بغير خوف وخشية من الله تعالى حتما لا يصح وينبغى ان يصدر من عاقل فضلا عن ان يجترئوا على تخريبها والاستهانة
بها فانها مواضع مشرفة اتخذت لعبادة الله والتذلل بين يديه طلبا لعفوه ورحمته واتقاء من سخطه وعقابه فكيف يليق بها
ان تخرب وتعطل وتقدير الثانى ان العزة لله ولرسوله وللمؤمنين وان الكفار اعداء الله تعالى واذلاء عباده فكان الواجب عليهم
ان لا يدخلوا الجامع المؤمنين لعبادة ربهم الا على حال الخوف والحذر منهم ان يبطشوا بالقهر والايذاء فضلا عن ان يمنعوهم
منها فليس المنفى عنهم دخولها بغير خوف بل المنفى كون الدخول بغير خوف هو الواجب عليهم واللائق بحالهم والمعنى على الوجه الثالث
ماكان لهم فى علم الله وقضائه ان يدخلوها بحال من الاحوال الا على حال الخوف والحذر من المؤمنين ولو بعد حين اذ ليس فيه دلالة
على كون ذلك فى جميع الاوقات بل يكفيه ان يكون الامر كذلك فى بعض الاوقات وقد صارت النصارى بعد عمارة بيت المقدس بحيث
لا يدخلها الا خائفا مسارقة فان الواحد منهم لا تسلم له الرياسة ولا يجعل له الرهبان مالم يزر بيت المقدس ولم يكن له ظاهر
بعد ما نصر الله تعالى المؤمنين وقواهم وفوض ولاية بيت المقدس اليهم فلا جرم ينكر و يدخل خائفا على نفسه ان يعرف فيتلف ماله
وكذلك المشركون صاروا بعد فتح مكة بحيث لا يدخلونها وذلك قوله تعالى تعالى انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد
عامهم هذا فلما نزلت هذه الاية بعث رسول الله عليه السلام ابا بكر رض فى رهط وامره عليهم وامرهم بان يحجوا البيت المكرم و يؤذنوا
فى الناس يوم النحر الا لا يحجن بعد هذا العام مشرك ولا يطوفن بالبيت عريان وكان هذا قبل حجة الوداع بسنة ثم حج
عليه الصلوة والسلام من العام القابل ظاهرا على المساجد لا يجترى احد من المشركين ان يحج و يدخل المسجد الحرام فعلى هذا الوجه الثالث
تكون الاية بشارة من الله للمسلمين بانه سيظهرهم على المسجد الحرام وعلى سائر المساجد وانه يذل المشركين وسائر الكفرة لهم بحيث لا يستطيع
احد منهم ان يدخل مساجد الله تعالى الا خائفا فان يؤخذ ويعاقب ويقتل ان لم يسلم وقد كان الامر كذلك والحمد لله وتقدير الجواب
الرابع ان الاية وان وردت على صورة الخبر لكن المراد بها نهى المؤمنين عن تمكين الكفار من دخولها بان يخلوا بينهم وبين المساجد و
نظيره قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا رسول الله فانه خبر لفظا والمراد به النهى ولم يرض المص بهذا الوجه حيث نقله بقوله وقيل
بناء على ان مثل هذا الخبر وان كان يستعمل فى النهى مجازا لكن انما يكون لنهى المخبر عنه عن الحكم المخبر به كما فى قوله تعالى وما كان لكم ان تؤذوا
فانه لنهى المخاطبين عن الايذاء فهذه الاية على تقدير ان يراد بها النهى يكون المعنى نهى الكفار عن الدخول لا نهى المؤمنين عن التمكين
والتخلية ويمكن ان يجاب عنه بان نهى الكفار عن الدخول كناية عن نهى المؤمنين عن التمكين من الدخول لقولك لا ارينك ههنا فان
فان ظاهره نهى المتكلم نفسه عن رؤية المخاطب فى ذلك الزمان والمراد نهى المخاطب عن الحضور فيه على طريق الكناية باللازم عن
الملزوم وهى ابلغ فى التصريح بالمراد بكونها فى قوة اثبات المراد بالبينة قوله يجوز ابو حنيفة رح اى جوز للكافر ان يدخل اى مسجد كان
بالاذن احتجاجا بهذه الاية فانها تدل على ان الكافر يجوز له ان يدخل المساجد خائفا ذاكرا وبما روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم
قدم عليه وفد يثرب فانزلهم المسجد وبان الكافر جاز له دخول سائر المساجد وكذلك المسجد الحرام كالمسلم ولم يجوزه مالك مطلقا
بناء على ان الجنب يمنع من كل مسجد فكذا الكافر بل اولى وقال الشافعى رح يمنع من دخول المسجد الحرام لقوله تعالى انما المشركون نجس فلا
يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا ثم قال قد يراد من المسجد الحرام كله كما فى قوله تعالى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وانما اسرى به
من بيت خديجة فيمنع الكافر من دخول الحرم كله احتياطا ولا يمنع من سائر المساجد لان المسجد الحرام اجل قدرا من سائر المساجد فلا يلزم
من كونه ممنوعا عن المسجد الحرام ان يكون ممنوعا عن سائر المساجد وكلمة او فى قوله او ذلة لضرب الجزية تقسيم للخزى الدنيوى على القياس
حال الكفرة فى الدنيا فان القتل والسبى فى حق اهل الحرب وضرب الجزية فى حق اهل الذمة قوله يريد بهما ناحيتى الارض اذ لا وجه للارادة
موضعى الشروق والغروب بخصوصهما والمقصود من تخصيص كل ناحية من ناحيتى الارض بالنسبة الى كل احد له تعالى تخصيص الارض
كلها بانها ملك له تعالى من حيث انه تفرد بخلقه وايجاده قال الراغب المشرق والمغرب تارة يقالان بلفظ الواحد اما اشارة الى
ناحيتى الارض واما الى المطلع والمغيب وتارة بلفظ التثنية اشارة الى مشرقى ومغربى الشتاء والصيف وتارة بلفظ الجمع اعتبارا
باختلاف المغارب والمطالع فى كل يوم يقال شرقت الشمس اى طلعت واشرقت اى اضاءت وذلك كثرت شروقها قوله فان منعتم
الى اخره اشارة الى ان هذه الاية مرتبطة بقوله تعالى ومن اظلم ممن منع مساجد الله الاية والمعنى ان بلاد الله المؤمنون وسعكم

فلا يمنعكم

فلا يمنعكم تخريب من خرب مساجد الله ان تولوا وجوهكم نحو قبلة الله اينما كنتم من ارضه واين شرط فى الامكنة تقول اين تقم اقم وما
مزيدة للتاكيد وتولوا مجزوم بها وعلامة الجزم هنا سقوط النون واين منصوب بتولوا وقوله فثم وجه الله جواب الشرط وثم ظرف
مكان بمنزلة هناك تقول لما قرب من المكان هنا ولما بعد ثمه وهناك والناصب له الاستقرار وتولوا فعل مضارع لجماعة المخاطبين
من ولى يولى بمعنى وجه يوجه وهو يتعدى الى مفعولين قال تعالى فلنولينك قبلة ترضاها فان قبلة مفعول ثان له وكاف الخطاب
مفعوله الاول قال الامام يقال وليت اذا اقبلت ووليت اذا ادبرت وهو من الاضداد ومعناه ههنا الاقبال قوله ففى اى مكان فعلتم التولية
بشطر القبلة اى ظرف وجوهكم نحو القبلة اشارة الى ان اينما ظرف تولوا لا مفعول به وان الفعل المذكور منزل منزلة اللازم وليس
تعلقه بشئ من مفعوليه مرادا بل هما محذوفان نسيا منسيا وكان اصل المعنى ففى اى مكان فعلتم تولية وجوهكم شطر القبلة المامور بها
وتركا المفعولان لفظا ونية بناء على انه ليس المقصود بيان حكم المتبوع على تعلقه بالمفعول وانما المقصود بيان عدم اختصاص
امكان فعل التولى ببعض الاماكن دون بعض ولو كان اين مفعولا به لدل الكلام على جواز التوجه الى جهة كانت كما روى انه كان
يجوز فى الابتداء ان يتوجه المصلى فى صلاته الى اى جهة شاء بهذه الاية ثم نسخت بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيث
ما كنتم فولوا وجوهكم شطره ولم يعتمد المص على صحة هذه الرواية ولم يحمل الاية لتوسعة جهات التوجه بل جعلها لتوسعة اماكن
التوجه على معنى ان التوجه الى القبلة فى اى موضع كان جائز وجعل الوجه بمعنى الجهة كالوزن والوعد بمعنى الزنة والعدة فكانه
قيل ففى اى بقعة من بقاع الارض صليتم وفعلتم التولية فهناك قبلة الله ولما كان ظاهره يوهم اتحاد الشرط والجزاء اشار الى دفعه
بقوله التى امر بها الى اخره والمعنى ان الجهة التى توجهتم اليها فى ذلك المكان هى الجهة التى امر الله تعالى بالتوجه اليها ورضيها وان
التولية المعتبرة ممكنة فى كل مكان لا يختص امكانها فى مكان دون مكان قوله او فثم ذاته على ان يكون الوجه مجازا من قبيل اطلاق
اسم الجزء على الكل والمعنى ففى اى مكان فعلتم التولية فهو موجود فيه يمكنكم الوصول اليه اذ ليس هو جوهرا او عرضا حتى يكون بكونه
فى جانب منفرغا جانبا ولما امتنع عليه ان يكون فى مكان اول قوله فثم ذاته بان علمه محيط بما يكون فى جميع الاماكن والنواحى
قوله باحاطته بالاشياء ملكا وخلقا فيكون تذييلا لقوله ولله المشرق والمغرب كلها لما اشتمل على معنى قوله لا يختص العبادة والسلام
ببعض المساجد بل الارض كلها مسجد لكم فصلوا فى اى بقعة شئتم من بقاعها فهم منه انه واسع الشريعة بالترخيص والتوسعة
على عباده فى دينهم لا تضطرهم الى ما يعجزون عن ادائه فكان قوله فالله واسع الرحمة تذييلا له مؤكدا له وقوله واعمالهم فى الاماكن
كلها اشارة الى ان قوله تعالى عليم فى هذا الموضع لا يخلو عن افادة التهديد ليكون المصلى على حذر من التفريط والتساهل كما انه
يتضمن الوعد بتوفية ثواب المصلين فى الاماكن قوله عن ابن عمر انها نزلت فى صلوة المسافر على الراحلة وهى المركب من الابل
ذكرا كان او انثى والمراد بالصلوة النافلة قال ابن عمر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى وهو مقبل من مكة الى المدينة على
راحلته حيث كان وجهه قال وفيه نزلت فاينما تولوا فثم وجه الله ولا خلاف بين العلماء فى جواز النافلة على الراحلة بهذا الحديث
وما كان مثله واجمعوا على انه لا يجوز لاحد صحيح ان يصلى فريضة الا بالارض الا فى الخوف الشديد خاصة واختلف الفقهاء فى
المسافر سفرا لا تقصر فى مثله الصلوة فقال ملك واصحابه والثورى لا يتطوع على الراحلة خارج المصر فى كل سفر سواء كان مما تقصر
فيه الصلوة اولا فعلى تقدير كون الاية نازلة فى حق المسافر يصلى التطوع حيث توجهت به راحلته يكون معنى قوله اينما تولوا فالى
اى جهة تولوا وتوجهوا وجوهكم فيكون اينما مفعولا به لا ظرف مكان كما اذا كان خطابا للمسلمين بمعنى لا يمنعكم تخريب من
خرب مساجد الله عن ذكره حيث كنتم من ارضه قوله وقيل فى قوم عميت عليهم القبلة اى التبست يقال عمى عليه الامر اذا التبس روى
عبد الله بن عامر بن ربيعة عن ابيه انه قال كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى غزاة فى ليلة سوداء مظلمة فلم ندر اين القبلة
فتحرينا فصلى كل واحد منا الى جهة تحريه فلما اصبحنا تبين لنا انا قد صلينا الى جهات مختلفة منا من صلى الى المشرق ومنا من صلى
الى المغرب والى غيرهما فقدمنا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرنا ذلك له فنزلت فاينما تولوا فثم وجه الله فلا يكون اينما ظرفا
بل يكون مفعولا به بمعنى الجهة المتوجهة اليها اى الى اى توجهة تولوا وجوهكم حال اشتباه جهة الكعبة عليكم بعد ما بذلتم نهاية
ما فى وسعكم من الاجتهاد فى اصابتها فثم وجه الله وقد ذهب اكثر المجتهدين الى هذا كابى حنيفة ومالك وسفيان واحد وقالوا
اذا صلى فى الغيم لغير القبلة ثم استبان له بعد ذلك انه صلى لغير القبلة فصلاته جائزة لان التوجه الى عين الكعبة انما يجب

على من حضرها وشاهدها واما من كان غائبا عنها فليس له سبيل الى اصابة عينها مع البعد عنها بل الواجب عليه التوجه الى القبلة
وانما طريق معرفتها الاجتهاد والاستدلال بالنجوم وغيرها فاذا فات هذا الطريق الخاص للاجتهاد بسبب الغيم والظلمة او
بالجهل انحصر طريق معرفتها في الاجتهاد بالتحري فاذا اخطأ الجهة لا يجب عليه الاعادة اذ هو حكم مضى بالاجتهاد فلا ينقض باجتهاد
مثله لان الاجتهاد لا يفيد اليقين فلا ينقض الاجتهاد الاول بالشك وكذا الكلام في كل مسئلة اجتهادية فانه اذا ظهر عند المجتهد انه
اخطأ في اجتهاده باجتهاد اخر لا ينقض ما مضى ويغير الاجتهاد الحادث في المستقبل قوله وقيل هي توطية لنسخ القبلة يعني انه تعالى
لما اراد تحويل المؤمنين عن استقبال بيت المقدس الى الكعبة بين لهم ان المشرق والمغرب وجميع الجهات والاطراف مملوكة مخلوقة له تعالى
فاينما امركم باستقباله فهو القبلة لان القبلة ليست قبلة لذاتها بل لان الله تعالى جعلها قبلة فان حول قبلتكم الى الكعبة وامركم بالتوجه
اليها فلا تنكروا ذلك لانه واسع الملك وغني عن الخلق يدبر امور عباده كيف يشاء عليهم بمصالحهم ويمن رضي فانقاد لحكمه ومن
ابى وعصى فكانت الاية مقدمة لما كان يريده من نسخ القبلة ووجه كون الاية تنزيها للمعبود عن ان يكون في حيز وجهة ان الحيز
والجهة عبارتان عن امر ممتد في الوهم طولا وعرضا وعمقا وكل ما كان كذلك فهو منقسم مركب فيكون حادثا مخلوقا له تعالى والخالق
مقدم على المخلوق لا محالة فثبت ان البارئ تعالى قد كان قبل خلق العالم منزها عن الجهات والاحياز فوجب ان يبقى بعد خلق العالم
كذلك لاستحالة انقلاب الحقايق والماهيات قوله نزلت لما قال اليهود كذا والنصارى كذا ومشركو العرب كذا يريد ان ضمير قالوا
راجع الى الفرق الثلاث المذكورة سابقا اما اليهود والنصارى فقد ذكروا صريحا واما المشركون فقد ذكروا بقوله تعالى كذلك
قال الذين لا يعلمون مثل قولهم وعلى تقدير كون قالوا معطوفا على منع يكون ضمير الجمع راجعا الى من باعتبار المعنى كما رجع اليه ضمير منع باعتبار
اللفظ قوله ومفهوم قوله ومن اظلم لا على لفظه لان عطف الجملة الخبرية على الانشائية لا يجوز ومفهومه خبر لان من وان كان استفهاما
الا انه في معنى النفي ومعناه لا احد اظلم منه واذا قرئ قالوا بغير عاطف تكون الجملة استينافية كان قائلا قال هل انقطع حبل افترائهم
على الله تعالى وامتد ولم ينقطع فاجيب بانه لم ينقطع بل قالوا اعظم من ذلك وهو اتخذ الله ولدا بمعنى ادعى في حق بعض مخلوقاته
انه ولده حقيقة وكما يستحيل عليه تعالى اتخاذ الولد حقيقة فكذا يستحيل عليه التبني واتخاذ الولد فنزه الله تعالى نفسه مما قالوا في حقه
فقال سبحانه اي تنزيهه والاصل اسبحه سبحانا على انه مصدر بمعنى التسبيح وهو للتنزيه اي هو منزه عن السبب المقتضي للولد
وهو الاحتياج الى من يعينه في حياته ويقوم مقامه بعد مماته وعما يقتضيه الولد وهو التشبيه فان الولد لا يكون الا من جنس والده
فكيف يكون للحق سبحانه وتعالى ولد وهو لا يشبهه شيء قال الامام ابو منصور رحمه الله اتخاذ الولد والتبني في الشاهد
انما يكون لاحد وجوه اربعة تحوجه الى ذلك اما لوحشة تلحقه وتاخذه فيحتاج الى من يستانس به او لدفع عدو يقهره فيحتاج
الى من ينصره ويعينه على قهره او بشهوات تغلبه وحوايج تمسه فيقضيها به او يريد من يخلفه بعد موته في املاكه واسبابه فيحيى
به اثاره واذا كان الله تعالى منزها عن ان تاخذه وحشة او يقهره عدو وتمسه حاجة او يلحقه فوت فلا معنى لاتخاذه ولدا
قوله الا ترى تاييد لكون اتخاذ الولد مقتضيا لسرعة الفناء بان ما لم يسرع فناؤه لا يتخذ ما يكون كالولد له مع امكانه وفنائه
فكيف يتخذ الملك الواجب لذاته الممتنع عدمه وزواله ازلا وابدا ويتخذ البنات طبعا والحيوان احيانا لسرعة زوالهما و
احتياجهما الى ما يبقى به نوعهما وكذا لا يتخذ الملائكة ولا الافراد البشرية في النشاة الاخرة لاستحكام بقيتهما وعدم تطرق الزوال
عليهما والله تعالى ازلي ابدي باق دائم بلا ابتداء ولا انتهاء فلم يكن لاتخاذه الولد لنفسه معنى قوله رد لما قالوه فان الاضراب
عن قول المبطلين معناه الرد والانكار وفي الوسيط بل اي ليس الامر كما زعموا ولما كان المقصود من الاية الاستدلال على فساد
ما قالوه في حق الملائكة وعزير والمسيح كان لو اهمه ان يخصص ما في السموات والارض بمن جعلوه ولدا له تعالى ليكون الحاصل
من الدليل عن المطلوب لا اعم منه ولم يرض المص به بل ابقاه على عمومه حيث قال والمعنى انه خالق ما في السموات والارض جميعا الذي
يدخل فيه الملائكة في السموات وعزير والمسيح في الارض دخولا اوليا فكان المستفاد من الدليل امتناع ان يكون شيء مما في السموات
والارض ولدا له سواء كان ذلك مما زعموا انه ولده اولا واذا كان الدليل اعم من المطلوب كان اقوى في الدلالة عليه وجعل
قوله كل له قانتون استينافا بطريق التعليل لما قبلها وجملة مؤكدة مقررة له كما ذكر في قوله تعالى الم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى
للمتقين من ان الاولى ان يقال انها جملة مستانفة تقرر الداخلة منها السابقة ولذلك لم يدخل العاطف بينها وعلى التقدير يكون

من تمام

من تمام الاستدلال فتكون الاية مشعرة بفساد ما قالوه من وجهين الاول تنزه ذاته عنه لاقتضائه التشبيه والحاجة وسرعة الفناء
والثاني الاستدلال بان ما سواه ممكن مخلوق له تعالى فلا يجانس خالقه الواجب لذاته فلا يكون لان الولد لا بد ان يجانس والده
قال الجوهري القنوت الطاعة هذا هو الاصل ومنه قوله تعالى والقانتين والقانتات ثم سمي القيام في الصلوة قنوتا وفي الحديث
افضل الصلوة طول القنوت ومنه قنوت الوتر وقال الراغب القنوت لزوم الطاعة مع الخضوع ولما كان لهما تفسير بكل واحد منهما
فقيل في قوله تعالى قوموا لله قانتين اي خاضعين وقيل طايعين ولما كان من تمام القنوت القيام والسكوت ما لم يكن امر بخلافهما
استعمل فيهما فقيل في قوله عليه الصلوة والسلام لما قيل له اي الصلوة افضل قال طول القنوت اي القيام وقال زيد بن ارقم
كنا نتكلم في الصلوة يكلم الرجل صاحبه الى جنبه حتى نزلت وقوموا لله قانتين فامرنا بالسكوت ونهينا عن الكلام قوله وانما
جاء بما الذي لغير اولي العلم لما ذكر ان المراد بما في السموات والارض جميع الموجودات السماوية والارضية من العقلاء وغيرهم بناء
على عموم كلمة ما للجميع وسيجيء ان قوله تعالى كل له قانتون معناه كل ما فيهما منقادون لمشيئته وتكوينه اذ لو امتنعوا عن مشيئته
او تكوينه لما وجدوا ورد ان يقال لم عبر عن جميع الموجودات اولا بما يعبر به عن غير ذوي العلم وعبر عنه اخرا بما يختص بالعقلاء
وهو لفظ قانتون فان الجمع بالواو والنون يطلق على العقلاء خاصة والمناسب في الموضعين تغليب العقلاء على غيرهم لان الذي
وقع فيه الكلام هو من جعلوه ولدا لله تعالى من العقلاء ولان التعبير عن اولي العلم بما يعبر به عن غير ذوي العلم بعيد فلما غلب
العقلاء على غيرهم فيما وقع خبرا في هذه الجملة الاسمية حيث جمع بالواو والنون لهذين الوجهين كان المناسب ان يعبر عن المحكوم عليه
ايضا بما يختص بالعقلاء فلم عدل عن هذا فاجاب المص عنه بقوله وانما جاء بما الذي لغير اولي العلم يعني انه عبر عن العقلاء وغيرهم
بلفظ لا يختص بالعقلاء تحقيرا لشان العقلاء الذين جعلوه ولدا لله تعالى وهذا الجواب قريب مما يقال عبر عن الموجودات باسرها
بلفظ ما في مقام تخصيصها بالله تعالى ملكا وخلقا تنبيها على ان العقلاء في هذا الحكم بمنزلة الجمادات من حيث ان شيئا منهما
لا يمتنع عن مشيته وتكوينه وعبر عنها في مقام العبودية والانقياد بما يختص بالعقلاء تنبيها على ان الجمادات في مقام العبودية
بمنزلة العقلاء قوله اي كل ما فيهما او كل من جعلوه ولدا له يعني ان المضاف اليه المحذوف ليس لفظا واحدا على ما هو الشايع في كل اذا
كان منونا اذ لا يناسب ان يخبر عن كل واحد بانه قانتون بلفظ الجمع بل المضاف اليه المحذوف وهو ما في السموات والارض جميعا
بقرينة سبق الذكر والبعض المعين مما في السموات والارض وهو من جعلوه ولدا له بقرينة المقام لان الكلام وقع فيه والمراد من القنوت
على الاول الانقياد لامر التكوين وعلى الثاني الانقياد لامر التكليف والامتثال لما امروا به والجري على مقتضى العبودية فيكون قوله
كل له قانتون الزاما للزاعمين فيما زعموه بعد اقامة الحجة على فساد ما زعموه بقوله بل له ما في السموات والارض ويكون مجموع الاية
مشعرا بفساد ما قالوه من ثلاثة اوجه الاول تنزيه الله تعالى عما قالوا في حقه والثاني الاستدلال على فساده والثالث الالزام
عليهم باثبات ما ينافي زعمهم وهو اقرارهم بالعبودية التي تنافي الولدية فانه احدا لا يتخذ عبده ولدا مع شدة حاجته الى الاولاد
فكيف تزعمون ذلك في حق الله تعالى مع غناه عن الاولاد والانصار لكن في الشاهد ربما يعتق المرء عبده فيتخذه ولدا وذا
لا يتصور في الغايب لان خروج احد عن عبودية الله تعالى لا يتصور لان جميع ما سواه صاروا عبيدا وملكا له تعالى بسبب خلقه
وايجاده اياهم ولا يخرج احد عن كونه مخلوقا له فلا يخرج عن كونه عبدا مملوكا له وقيام العبودية اذا كان مانعا من اتخاذه ولدا
في الشاهد كان ذلك في الغايب اولى كما قال تعالى وما ينبغي للرحمن ان يتخذ ولدا ان كل من في السموات والارض الا آتي الرحمن عبدا
قوله مبدعهما يعني ان البديع فعيل من المبدع وهو الذي يبدع الاشياء اي يحدثها وينشئها على غير مثال سبق كالاليم بمعنى المؤلم
والحكيم بمعنى المحكم والسميع بمعنى المسمع والبصير بمعنى المبصر والابداع ايجاد فعل ابتداء من غير احتذاء على مثال وقيل البديع والمبدع
والمبتدع في اللغة واحد وهو الذي لم يسبقه احد في انشاء ما فعل ولذلك سمي صاحب الهواء مبتدعا لما لم يسبقه احد من ارباب الشرع
في انشاء مثل فعله والجمهور على رفع بديع على انه خبر مبتدأ محذوف اي هو بديع وقرئ بالجر على انه بدل من الضمير في قوله له
وبالنصب على المدح قوله امن ريحانة الداعي السميع يورقني واصحابي هجوع ريحانة اسم امرأة والداعي مبتدأ والسميع صفته ويورقني
صفة بعد صفة فالمعرف بلام العهد الذهني لكونه في المعنى كالنكرة يجوز وصفه بالجملة الخبرية كما في قوله ولقد امر على اللئيم يسبني
وفي التنزيل كمثل الحمار يحمل اسفارا والارق السهر وارقني فلان تاريقا اي اسهرني والهجوع النوم ليلا والهجوع بالفتح صفة

والجملة الحالية الخالية عن الضمير وان لم تكن مبنية لهيئة الفاعل ولا لهيئة المفعول الا انها لما كانت مبنية لهيئة زمان صدور الفعل
عن الفاعل ووقوعه على المفعول عدت مبنية لهيئة ذات الفاعل والمفعول من حيث ان الفاعلية والمفعولية مستلزمتان للزمان
فجعلت هيئة اللازم للملزوم مسامحة وقوله امن ريحانة خبر للمبتدا بعده والمراد بالداعي داعي الشوق فانه يدعو ويناديه بحيث
يسمعه ويوقظه حال استراحة اصحابه واشتغالهم بالنوم كانه يقول متعجبا من شدة ما لحقه من حب ريحانة انه داعي الشوق الذي
يفعل بي هذه الامور هل يفعل ذلك كله من اجل ريحانة وبسبب حبي اياها والبيت لعمرو بن معدي كرب اسلم في خلافة امير
المؤمنين عمر ابن الخطاب رض قيل انه كان يعد من الفرسان واهل الشجاعة والجلادة ثم عد من الشعراء بهذا البيت وقالوا السميع
فيه بمعنى السمع لان داعي الشوق ليس بسامع وانما هو مسمع لدعائه وندائه وكذا التاريق انما يكون من المسمع لا من السامع واذا كان
بديع السموات بمعنى بديع سمواته وارضه اي مخترعة مخلوقة على غير مثال سبق تكون الاضافة لفظية من قبيل اضافة الصفة
المشبهة الى فاعلها ويكون فعلها بدع يقال المبدع والمبدع جميعا كما اذ فعلها على الوجه الاول بدع وان الاضافة معنوية وما
قيل من ان الصفة اذا اضيفت الى الفاعل كان فيها ضمير يعود الى الموصوف فلا يصح الاضافة الا اذا صح اتصاف الموصوف بوصف
متعلقه مثل زيد حسن الوجه حيث يصح اتصافه بالحسن لحسن وجهه بخلاف حسن الجارية فانه لا يصح اتصافه بالحسن
لحسن جاريته وانما يصح زيد كثير الاخوان لاتصافه بانه متقو بهم وان لم يصح اتصافه بالكثرة لكثرة اخوانه فعلى هذا يلزم ان
لا يكون بديع السموات والارض من اضافة الصفة المشبهة الى فاعلها لامتناع اتصافه بصفة ما ابدع من المبدعات وهي المبدعية
الا اذا اريد انه تعالى مبدعها وموجدها من غير مادة ومدة ومحصوله ان اضافة الصفة الى فاعلها انما تصح اذا صح اتصاف
الموصوف بصفة متعلقة كما في نحو زيد حسن الوجه او بما هو لازم لتلك الصفة كما في نحو كثير الاخوان وعديم المثل فان كثرة
الاخوان مستلزم للتقوي بهم وكذا انعدام المثل مستلزم للتفرد بالفضل والكمال وكل من هذين اللازمين يصح اتصاف الرجل
به وانه تعالى وان لم يصح اتصافه بصفة مبدعاته وهي كونها مخلوقة لا على مثال لكن يصح اتصافه بما يلزم تلك الصفة وهو
كونه تعالى مبدعا لها وذا القدرة الكاملة ونحوهما فيصح ان يكون بديع السموات من اضافة الصفة الى فاعلها بهذا الاعتبار
قوله وهو حجة رابعة على ان يكون قوله كل له قانتون دليلا مستقلا قصد به الالزام ولعل الوجه في عدم تخلل العاطف بين هذه
الادلة الاربعة بان كل واحد دليل مستقل على فساد ما قالوه لا يتعاضد بعضها ببعض قوله اختراع الشيء لا عن شيء دفعة اي
ايجاده من غير مادة ومدة قال الراغب افعال الله تعالى على ثلاثة اوجه ابداع ووضع وتسخير والمناسب من بينها بهذا الموضع
هو الابداع وهو اختراع الشيء لا عن شيء ولا في زمان ويستعمل ذلك في ايجاده تعالى المبادي والصنع وهو تركيب صورة مع
العنصر ويستعمل في ايجاده تعالى الاجسام والتسخير هو سوق الشيء الى ما هو الغرض المقصود منه طوعا او قهرا ويستعمل في القوى
التي اوجدها في السحاب والامطار والاغذية والادوية وكل هذه الثلاثة يقال له الخلق واقدمها الابداع ولم يتعرض المصنف
للتسخير لظهور عدم ملايمته بهذا المقام اصلا لان المقام مقام الانشاء والايجاد ولا دلالة للتسخير عليه وانما يدل على التدبير
والاستخدام مجانا والتكوين وان دل على معنى الايجاد السموات والارض ليس على هذا الطريق فلا يناسب التكوين ايضا بهذا
المقام هذا المقام قال الراغب القضاء اتمام الشيء قولا او فعلا فمن القول قوله تعالى وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقضينا
الى بني اسرائيل في الكتاب ومن الفعل فقضيهن سبع سموات في يومين وقضى فلان دينه وقضى نحبه والقضي الامر وتقضى
بلغ اخره ولم يذكر ان الاتمام اصل معناه وان المراد به ههنا تعلق الارادة الالهية الا انه قال في اخر البحث ونبه واذا قضى
امرا على حجة خاصة وهي ان الولد يكون ينشو وتركيبه حالا بعد حال وهو تعالى اذا اراد شيئا فقد فعل بلا مهلة ففيه اشارة الى
ان القضاء ههنا كناية عن ملزومه الذي هو تعلق الارادة الالهية من حيث انه تعالى اذا اراد وجود شيء يجب وجوده ويتم لا محالة
فمعنى قوله اذا قضى امرا اذا اراد خلق شيء وتفسير الامر بالشيء اشارة الى ان الامر ههنا واحد الامور وليس مصدر امر يامر لانه
صفة الامر فلا يدخل تحت قضاء الله وارادته قوله وليس المراد به اي بقوله كن فيكون ان يامر الله تعالى حقيقة بان يقول كن
وان يمتثل المامور المكون بان يتكون عقيبه قال الامام القول بتوقف حدوث الاشياء على كن فاسد بخمس حجج الحجة الاولى
انه لو كان كذلك فلا يخلوا اما ان يكون كن قديما او محدثا والوجوه الاول ان كلمة كن لفظة مركبة من الكاف لكونه متقدما على المحدث

بزمان واحد يجب ان يكون محدثا ايضا والثاني ان كلمة اذا لا تدخل الا على الاستقبال لانه ظرف لما يستقبل فذلك القضاء لا بد
وان يكون محدثا لانه دخل عليه حرف اذا وقوله كن مرتب على القضاء بفاء التعقيب لانه تعالى قال وانما يقول له كن فيكون والمتاخر
عن المحدث محدث فاستحال ان يكون كن قديما والثالث انه تعالى رتب تكون المخلوق على قوله كن بفاء التعقيب فيكون قوله كن
مقدما على تكون المخلوق بزمان والمتقدم على المحدث بزمان واحد لابد وان يكون محدثا فقوله كن لا يجوز ان يكون قديما ولا يجوز
ايضا ان يكون محدثا لانه لو افتقر كل محدث الى قوله كن وقوله كن ايضا محدث فيلزم افتقار كن الى كن اخر اما التسلسل واما الدور
وهما محالان فثبت بهذا الدليل انه لا يجوز توقف احداث على قوله كن والحجة الثانية انه تعالى اما ان يخاطب المخلوق بكن قبل دخوله في
الوجود او حال دخوله فيه والاول باطل لان خطاب المعدوم حال عدمه سفه والثاني ايضا باطل لان حاصله يرجع الى انه
تعالى يامر الموجود بان يصير موجودا ولا فائدة فيه والحجة الثالثة ان المخلوق قد يكون جمادا وتكليف الجماد عبث لا يليق بالحكيم
والحجة الرابعة ان كن لو كان له اثر في التكوين لكنا اذا تكلمنا بهذه الكلمة وجب ان يكون لها ذلك التاثير ولما علمنا بالضرورة فساد
ذلك علمنا انه لا تاثير لهذه الكلمة في التكوين والحجة الخامسة قوله تعالى ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال
له كن فيكون بين ان قوله كن متاخر عن خلقه اياه والمتاخر عن الشيء لا يكون موثرا في المتقدم عليه فعلمنا انه لا تاثير لقوله كن فيكون
في وجود الشيء فظهر بهذه الوجوه فساد القول بتوقف الحوادث على قوله ثم قال اذا ثبت هذا فلا بد لهذه الاية من التاويل وهو
ان يقال ان المراد من هذه الكلمة سرعة نفاذ قدرة الله تعالى في تكوين الاشياء وانه تعالى يخلق الاشياء لا بفكرة ومعاناة وتجربة و
نظيره قوله تعالى عند وصف خلق السموات والارض قال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين من غير قول كان
منهما لكن على سبيل سرعة نفاذ قدرته في تكوينهما من غير ممانعة ومدافعة ونظيره قول العرب قال الجدار للوتد لم تشقني قال اسل
من يدقني فان الذي ورائي ما خلاني ورائي ونظيره قوله تعالى وان من شيء الا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم الى هنا
كلام الامام ولا شك ان قوله تعالى كن فيكون ليس موضوعا لسرعة نفاذ القدرة فلا بد ان يكون مجازا في المعنى المذكور مبنيا
على تشبيه حالة اعتبارية ماخوذة من عدة امور بحالة اخرى مثلها واطلاق ما يستعمل في الحالة المشبهة بها على الحالة المشبهة
فيكون استعارة تمثيلية وهو مراد المص بقوله بل تمثيل حصول ما تعلقت به ارادته بلا مهلة بطاعة المامور المطيع بلا توقف
يعني ان قوله كن امر وقوله فيكون امتثال وليس المراد انه تعالى اذا اراد شيئا من المكونات يامره حقيقة بان يتكون بل المراد انه تعالى
اذا اراد شيئا يحصل ذلك الشيء بلا مهلة من غير امتناع ولا توقف الا انه عبر عن سرعة ايجاده اياه عند تعلق ارادته به من غير توقف
وتردد فضلا عن الامتناع بان يقول له كن فيكون اي تمثيل بلا مهلة تشبيها للهيئة المنتزعة من تعلق ارادة الله تعالى بشيء من المكونات
وسرعة ايجاده من غير امتناع وتوقف بالهيئة المنتزعة من تعلق امر الامر المطاع بالمامور المطيع مع حصول المامور به بلا امتناع
وتوقف ثم استعمال العبارة الموضوعة للهيئة الثانية في الاولى ليس هنا كقول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين
مقرونا بالقدرة والارادة والعلم قال النحرير التفتازاني ما ذكر من حمل الكلام على التمثيل هو المعول عليه عند الجمهور وذهب بعضهم
الى انه حقيقة وقد جرت السنة الالهية بان تكون الاشياء بكلمة كن ويكون المامور هو الحاضر في العلم جواب عما يقال الكلمة كن
لفظ امر فيقتضي مخاطبا مامورا بالوجود والحدوث والامر والخطاب كما يقتضي امرا موجودا يقتضي ايضا مامورا فالشيء لا يقال له
كن حال عدمه وكذا لا يقال له كن حال وجوده لان الشيء لا يومر بالوجود حال وجوده كما ذكر الامام في الحجة الثانية وتقرير الجواب
ان خطاب التكوين لا يقتضي مخاطبا حاضرا في العلم والماهيات الممكنة باسرها حاضرة في علم الله تعالى قبل دخولها في الوجود فجاز
ان يقول لها كوني ويامرها بالخروج من حال العدم الى حال الوجود والمامور بهذا الامر كما لا قدرة له على دفع هذا الامر لا مدخل له ايضا
في تحقق المامور به سوى كونه قابلا له فالمعنى كوني بتكويننا اياك وهم ان يجيبوا عن الاحتجاج الاول الذي ذكره الامام بان ما ذكرتم
انما يدل على استحالة ان يتوقف حدوث الاشياء على الخطاب اللفظي ونحن لا ننكر استحالته بل نقول ان الاشياء موجودة بايجاد الله
تعالى وانه جرى سنته بان يكونها بالامر النفسي والخطاب الازلي وان ذلك يقتضي مخاطبا علميا واللفظ المذكور في الكلام المجيد
وهو لفظ كن انما هو دليل على ذلك الامر النفسي وكون اذا ظرفا لما يستقبل انما يقتضي حدوث تعلق الارادة وحدوث تعلق المعنى النفسي
القايم بذاته تعالى والمعتزلة لما انكروا الكلام النفسي واستبعدوا الخطاب اللفظي للمعدوم اضطروا الى حمل الاية على التمثيل واما

غيرهم فقد افترقوا فرقتين فرقتين كما ذكر والله اعلم قوله وفي تقرير لمعنى الابداع لان قوله كن لما كان مجازا عن سرعة التكوين وحصول
المراد بلا مهلة وكان مرتبا على القضاء بفاء التعقيب في قوله فانما لزم ان لا يتخلل بين ارادة التكوين وتحققه مادة ولا مدة وهو معنى
الابداع بعينه قال الامام ابو منصور رحمه الله قوله تعالى واذا قضى امرا الاية رد على الذين قالوا اتخذ الله تعالى عيسى ع للابناء على انه لم يسع
في عقولهم ايجاد عيسى من غير اب فرد الله تعالى عليهم بهذه وتقريره انه لو كان لاحد منكم قدرة على ان يخلق الاشياء واعظمها لا عن
اصل عرفتم انه لا يصعب عليه ان يخلق ما هو دونه لا من اصل فالذي يقدر على ان يخلق الاشياء كلها من غير آلة وسبب ومعالجة كيف
لا يقدر على ان يخلق شخصا واحدا من غير اصل وهو اهون عندكم من ايجاد جميع الاشيا من السموات والارض وما فيهما من غير آلة وسبب
ومن غير الحرور الاوقات وتعاقب الاطوار قوله وقرا ابن عامر فيكون بفتح النون على جواب الامر فان قوله كن امر بحسب اللفظ والصورة
فجاز انتصاب المضارع بعده باضمار ان نظرا الى ظاهر اللفظ وان لم يكن امرا بحسب المعنى والحقيقة بل هو مجاز عن سرعة التكوين
كما مر وقرا الباقون بالرفع على الاستيناف اي فهو يكون او على العطف على يقول قوله واعلم ان السبب في هذه الضلالة وهي نسبة الولد
الى الله تعالى والقول بانه تعالى اتخذ ولدا قال الراغب ان قيل من اين وقع لهم الشبهة في نسبة الولد الى الله تعالى قيل قد ذكر ان
ارباب الشرائع المتقدمة كانوا يطلقون على ان البارى تعالى اسم الاب وعلى الكبير منهم اسم الاله حتى انهم قالوا ان الاب هو الرب
الصغير وان الله الاكبر و كانوا يريدون بذلك انه تعالى هو السبب الاول في وجود الانسان وان الاب هو السبب الاخير في الوجود فان
الاب هو معبود الابن من وجه اي مخدومه وكانوا يقولون للملائكة الهة كما قالت العرب للشمس الهة وكانوا يقصدون معنى
صحيحا كما يقصد علماؤنا بقولهم ان الله محب ومحبوب ومريد ومراد ونحو ذلك من الالفاظ وقول الناس رب الارباب واله
الالهة وملك الملوك مما يكشف عن تقدم ذلك المتعارف ويقوى ذلك ما روى ان يعقوب كان يقال له بكر الله وان عيسى كان يقول
انا ذاهب الى ابى ونحو ذلك من الالفاظ ثم تصور الجهلة منهم بالاخوة معنى الولادة الطبيعية فصار ذلك منهيا عن التفوه به في شرعنا
تنزها عن هذا الاعتقاد حتى صار اطلاقه وان قصد به ما قصده هؤلاء كفرا في شرعنا انتهى كلامه قوله ومنع منه مطلقا اي سواء
قصد به السببية او معنى الولادة الطبيعية فان قيل لما جاز ان يتخذ الله تعالى خليلا وحبيبا كما قال تعالى واتخذ الله ابراهيم خليلا ومحمد
حبيب الله وقد اجمع الناس على صحة اطلاق هذا اللفظ بطريق الكرامة لمن ينسب اليه فلم لا يجوز ان يتخذ ولدا وينسب اليه عيسى مثلا
باسم الولد والابن كرامة لعيسى عليه السلام كما ينسب ابن الغير الى الغير مجازا اكرامة اليه اجيب بان عامة اهل العلم امتنعوا عن اطلاق
هذا الاسم مع تجويزهم اطلاق اسم الخليل والحبيب ونحوهما بناء على انه لم يرد الشرع على اطلاق اسم الولد والابن والبنت مضافا
اليه تعالى وفي اسماء الله تعالى يعتبر التوقيف وقيل الفرق بينهما انه يجوز ان يقال خليل الله وحبيب الله ولا يجوز ان يقال ولد الله
وابن الله لان الخلة كما تحقق في الجنس تحقق في خلاف الجنس فاما الولادة فلا تكون الا في الجنس فان التوالد يقتضي ان يكون الاب من
جنس الولد والولد لا شك في كونه مخلوقا حادثا بعد ان لم يكن فيقتضي حدوث الوالد واما الخلة فلا تقتضي ان يكون بينهما مجانسة
فحدوث الخليل والحبيب لا يدل على حدوث المحبا اذا ثبت هذا فنقول اذا لم يجز حقيقة الولادة فلا يجوز التسمية بطريق المجاز لان الاطلاق
على سبيل التجوز انما يصح اذا كان الاطلاق على الحقيقة متصورا لان الاطلاق المجازي هو التشبيه والتشبيه انما يتصور اذا كان
المشبه به متصورا واذا لم يتصور ان يكون له تعالى وحقيقة لا تجوز التسمية بطريق المجاز بخلاف الخلة والمحبة فان ذلك يجوز
حقيقة فيجوز اطلاق الاسم بطريق المجاز ايضا لتصور الحقيقة قوله اي جهلة المشركين الاضافة بمعنى من لان المضاف اليه جنس
المضاف قال ابن عباس رض الذين لا يعلمون هم اليهود وقال مجاهد هم النصارى وقال الحسن وقتادة هم مشركوا العرب كذا
في الوسيط وقد جرى ذكر الكل اجمالا في قوله وقالوا اتخذ الله ولدا فان اليهود قالوا عزير ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله
ومشركوا العرب الملائكة بنات الله فصار كل واحد من هذه الفرق الثلاث معهودا نظرا الى الذكر الاجمالي فصح نفي العلم عنهم بهذا
الاعتبار قوله هلا يكلمنا الله اشارة الى ان لولا هنا للتخصيص وحرف التخصيص اذا دخلت على الماضي كان معناه التوبيخ واللوم
على ترك الفعل بمعنى لو لم يفعله ومعناها في المضارع تخصيص الفاعل على الفعل والطلب له فهي في المضارع بمعنى الامر وليست لولا
هذه هي التي تفيد امتناع الشئ لوجود غيره والفرق بينهما ان لولا التي للتخصيص لا يليها الا الفعل لفظا نحو لولا ارسلت الينا رسولا
ولو لا يكلمنا الله او تقديرا كما في قوله تعدون عقر النيب افضل مجدكم بني ضوطرى لولا الكمي المقنعا اي لولا تعدون الكمي والتي للامتناع

يليها

يليها المبتدأ وقد جرت العادة بحذف خبره نحو لولا زيد لهلك عمرو اي لولا زيد موجود والناب المسنة من النوق والجمع النيب يقال سميت
بذلك لطول نابها والضوطرى الرجل الضخم الذي لا غناء عنده اي لا نفع فان الغناء بالفتح النفع والكمي الشجاع المتكمي في سلاحه
اي المستتر فيه لان عادة الفرسان ان يكموا انفسهم اي يستروها بالدرع والبيضة ورجل مقنع بالتشديد اي عليه بيضة ومعنى الكلام
هلا يكلمنا الله عيانا بانك رسوله كما يكلم الملائكة بلا واسطة او يوحي الينا اي او يرسل الينا ملكا و يكلمنا بواسطة ذلك الملك
انك لرسوله كما كلم الانبياء عليهم السلام على هذا الوجه فان الوحي يكون بمعنى الرسالة وفي الصحاح الوحي الكوكب وجمعه وحي
مثل حلى وحلى والوحي ايضا الاشارة والكتابة والرسالة والالهام والكلام الخفي وكل ما القيته الى غيرك يقال وحيت اليه الكلام
واوحيت وهو ان تكلمه بكلام تخفيه ووحي ايضا واوحى اي كتب والمناسب بهذا المقام هو معنى الرسالة قوله والاول استكبار
اي قول الجهلة لولا يكلمنا الله استكبار فانهم يعنون به نحن عظما كالملائكة والنبيين فلم اختصوا به دوننا وقولهم او تاتينا اية
جحود منهم لان يكون ما اتيهم من القران وساير المعجزات ايات والجحود هو الانكار مع العلم واللام في قوله لان ما اتاهم من القران
صلة جحود وفي بعض النسخ لم تكتب اللام والحاجة اليها وقوله استهانة به وعنادا علة لجحودهم وضمير به راجع الى ما اتاهم
ولا شك ان الانكار بكونه اية مبنى على الاستهانة به والعناد قيل والعجب انهم عظموا انفسهم وهي احقر الاشياء واستهانوا
بايات الله تعالى وهي اعظمها وقد مر ان قوله كذلك قال مع قوله مثل قولهم مشتمل على تشبيهين تشبيه المقول بالمقول في المؤدى
والمحصول وتشبيه القول بالقول في المؤدى وبلا روية بل بمجرد التشهى واتباع الهوى والاقتراح على سبيل الاسترشاد وقصد
الجدوى وان الكاف في كذلك منصوب المحل على انه مفعول قال وقوله مثل قولهم مفعول مطلق اي قال كفار الامم الماضية
مثل ذلك القول الذي قالوه قولا مثل قولهم فيما ذكر فظهر ان احد التشبيهين لا يغني عن الاخر وقوله تشابهت قلوبهم استيناف
على وجه تعليل تشابه مقالتهم بمقالة من قبلهم فان الالسنة ترجمان القلوب والقلب متى استحكم فيه الكفر والقسوة والعمى
والسفه والعناد فلا يجرى على اللسان الا ما ينبئ عن التعلل والتباعد عن الايمان كقوله تعالى كذلك ما اتى الذين من قبلهم
من رسول الا قالوا ساحر او مجنون اتواصوا به اي اتواصى الاولون والاخرون بهذا القول حتى قالوا ذلك جميعا متفقين
عليه وذلك انما هو لتشابه قلوبهم في القسوة والعمى قوله وقرئ بتشديد الشين على ان اصله تتشابهت قلبت التاء الثانية
شينا لاتحادهما في المهموسية فادغمت الشين في الشين كما في اشبه في اشتبه وهذه القراءة مشكلة لانه ان كان ماضيا لم يجمع
في اوله تاآن حتى تدغم الثانية وتبقى الاولى منهما وان كان مضارعا لم تلحق باخره تاء التانيث الساكنة ولعل وجهه مع
الشذوذ انه فعل مضارع ولما ادغمت التاء الثانية في الشين لم تبق في اوله الا تاء واحدة فاشبه الماضي فالحقت باخره تاء
التانيث الساكنة قال الراغب وكان من قرا بتشديد الشين نظر الى ان قوله تشابه اصله تتشابه فادغم وليس في تشابهت
ذلك هذا كلامه نسب هذه القراءة الشاذة الى الخطا ولم يتعرض لتوجيهها ولم ار في كتب التفاسير ما ذكرت فيه هذه القراءة
حكى الله تعالى عنهم اولا ما يقدح في التوحيد وهو قولهم اتخذ الله ولدا واحتج على فساده بوجوه ثم حكى عنهم ما يقدح في النبوة وهو
قولهم ان كنت صادقا في دعوى الرسالة كان المناسب ان يتحقق احد الامرين اما ان يكلمنا الله تعالى مشافهة بانه ارسلك الينا
وانه يجب علينا اتباعك في جميع ما جيتنا به واما ان تاتينا اية فنعلم بها انك لرسول الله وشنع عليهم اولا بان وصفهم
بالجهل من حيث انه تعالى قد كلمهم واخبرهم بالوحي وهو القران انه ارسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله فاتى
رسوله بايات دالة على رسالته كالقران وغيره من المعجزات كمجئ الشجرة وكلام الذئب والشاة المشوية المسمومة واشباع الخلق
الكثير من الطعام القليل وشق القمر فانهم قد علموا بذلك كله وتيقنوا ولكن لما لم ينتفعوا بعلمهم نزلوا منزلة الجاهل ثم
شنع عليهم بتشبيه قولهم هذا باقوال الكفار وتشبيه قلوبهم بقلوب هؤلاء في العمى والعناد ثم بكتهم بقوله قد بينا من
الايات ما فيه كفاية لجميع المكلفين بالايمان الا انه خص الموقنون بالذكر لانهم هم المنتفعون بنصبها وبيانها كما مر في قوله
تعالى هدى للمتقين واليقين ابلغ من العلم واوكد بان يكون جازما غير محتمل للنقيض وثابتا اي غير زائل بالتشكيك بعد ان
مطابقا للواقع ولما ورد ان يقال الموقن بهذا المعنى لا يحتاج الى نصب الدلائل وبيان الاية له طلب لتحصيل الحاصل فما وجه
قوله قد بينا الايات لقوم يوقنون اجاب عنه بوجهين تقرير الاول ان الايقان مجاز عن طلب اليقين على طريق ذكر المسبب

وارادة السبب ولابعد فى نصب الدلايل لطلاب اليقين ليحصلوه بها وتقرير الوجه الثانى ان الموقن مجاز عن المتردد المستعد للاتصاف باليقين المطلق وهو اليقين الكامل المقرون بالاذعان والقبول ولايجامعه الجحود والعناد ومثل هذا اليقين هو الايمان المعتبر شرعا لان مجرد الايقان بدون الاذعان والقبول بل مع الاباء والاستكبار ليس بايمان ومثل هذا المتردد المستعد سمى موقنا على طريق تسمية المشارف للاتصاف بالشئ باسم المتصف به كما فى قوله عليه الصلوة والسلام من قتل قتيلا فله سلبه فانه عليه الصلوة والسلام سمى الحى المشارف للموت قتيلا باعتبار ما تؤول اليه حاله فان قلت القوم انما وصفوا بمجرد الايقان لا بالايقان الذى لايجامعه الجحود والعناد فكيف تقول انهم سموا موقنين ايقانا لايجامعه الجحود والعناد باعتبار كونهم مستعدين مشارفين له قلت الايقان المدلول عليه بقوله يوقنون هذا الايقان المطلق والمطلق منصرف الى الفرد الكامل منه والايقان الكامل هو الذى يقارنه الاذعان والقبول ولايجامعه الجحود والعناد فلما وصفوا بقوله يوقنون فكانه قيل لقوم يتيقنوا انها ايات واجبة القبول وقبلوها قبولا تاما وهم حال تبين الايات ليسوا كذلك الا انهم سموا ووصفوا به مجاز المال قوله وفيه اشارة الى اخره وذلك انه تعالى وصف الايات بكونها مبينة واضحة الدلايل لمن يطلب اليقين التام اولمن يستعد له وذلك بنا فى ايضا احتياجهم الى اقتراح ايات زائدة عليها لطلب مزيد يقين لانه تعالى اظهر وابين من الادلة والايات ما فيه كفاية لحصول اليقين التام الكامل قوله ملتبسا مؤيدا به اشارة الى ان قوله بالحق منصوب المحل على انه حال من كاف ارسلناك اوعلى انه صفة مصدر محذوف اى ارسالا ملتبسا بالحق وقوله مؤيدا به تؤييد الاول وان المراد بالحق الحجج والايات وسميت به لتاديتها الى الحق وقوله وقوله بشيرا ونذيرا حالان من الكاف ايضا اى مبشرا من اتبعك بما لاعين رات ولااذن سمعت ولاخطر على قلب بشر ومنذرا لمن كفر بك وعصاك الى منحو فا كالبديع بمعنى المبدع والمعنى ان شانك بعد اظهار صدقك فى دعوى الرسالة بالدلايل والمعجزات ليس الا الدعوة والابلاغ بالتبشير والانذار الا ان تجبرهم بالقبول والاذعان فلا عليك ان اصروا على الكفر والعناد فان الاحوال اوصاف لذى الحال والاوصاف مقيدة للموصوف وقراءة الجمهور ولاتسال بضم التاء واللام فيحتمل ان يكون ايضا حالا من الكاف اى ارسلناك بشيرا ونذيرا وغير مسئول عن اصحاب الجحيم بان يقال لك ما لهم لم يؤمنوا بعد ان بلغت وبذلت جهدك فى دعوتهم بل هم المسئولون عن سبب اصرارهم على الكفر بعد ما تبين لهم الحق كما قال تعالى وقفوهم انهم مسئولون وقال تعالى فانما عليك البلاغ وعلينا الحساب ويحتمل ان يكون استيناف البيان وجه كون ارساله مقيدا بهذه الاحوال وان قرئ بفتح التاء وجزم اللام يكون نهيا لرسول الله صلى الله عليه وسلم عن السؤال عن حال ابويه على ما روى انه عليه الصلوة والسلام قال ليت شعرى ما فعل ابواى ما فعل بهما والى اى حال انتهى امرهما فنزلت ونظيره قوله عليه الصلوة والسلام يا ابا عمير ما فعل النغير يعنى ما فعل به والنغير تصغير نغر وهى طير كالعصافير حمر المناقير قال الامام وهذه الرواية بعيدة لانه عليه الصلوة والسلام عن السؤال عن احوال الكفرة من غير ان يجعل النهى ذريعة الى امر اخر وعلى الثانى لا يكون نفس النهى مقصودا بل يجعل ذريعة الى تعظيم عقوبة الكفار والوجه فى دلالة النهى على تعظيم العقوبة ما ذكره بقوله كانها لفظاعتها لايقدر السائل على استماع خبرها قوله المتاجج من النار اى المتلهب منها وفى الصحاح الاجيج تلهب النار وقد اجت تؤج اجيجا واججتها فتاججت قوله مبالغة فى اقناط رسول الله عليه الصلوة والسلام عن اسلامهم حيث علق رضاهم عنه بما لاسبيل اليه وما يستحيل وجوده فاذا لم يرضوا عنه الا بالمحال فكيف يتبعون ملته واصل الاقناط قد فهم من قوله ولاتسال عن اصحاب الجحيم حيث سجل عليهم بانهم اصحاب الجحيم ولايفارقون عنها وهو كناية عن موتهم على الكفر والاية من قبيل اللف والنشر فان المعنى لن ترضى عنك اليهود الا باليهود ولا النصارى الا بالتنصر قالت المفسرون كانت اليهود والنصارى يسالون النبى صلى الله عليه وسلم الهدنة ويطمعونه ويرونه ان هادنهم وامهلهم اتبعوه فانزل الله تعالى هذه الاية واخبر انهم لايرضون ابدا فلا يتبعون ملته اى دينه قوله ولعلهم قالوا مثل ذلك يريد ان قوله تعالى قل ان هدى الله هو الهدى على طريق تعليم الجواب يدل على ان قوله تعالى ولن ترضى عنك اليهود الى اخره ليس ابتداء اخبار من الله تعالى بعدم رضاهم عنه الا بما ذكر بل هو حكاية لمقالتهم بان قالوا لن نرضى عنك حتى تتبع ملتنا فحكى الله تعالى عنهم تلك المقالة ثم امره عليه السلام ان يجيبهم بذلك ووجه كونه جوابا عن تلك المقالة انهم ادعوا بتلك المقالة ان ملتهم هى الهدى لا هدى سواها فامره عليه السلام بان يرد عليهم بطريق قصر القلب ويقول ان هدى الله الذى هو الاسلام هو الهدى الى الحق لا ما تدعونا اليه من الملة الزايغة وهذا الجواب مشتمل على وجوه

من المبالغة وهى التاكيد بان واسمية الجملة واضافة الهدى الى الله تعالى وايراد ضمير الفصل وتعريف الخبر باللام واطلاق الهدى فانه يفيد فى المقام الخطابى كونه محمولا على الكامل قوله والملة ما شرع الله تعالى لعباده على لسان انبيائه فكانت الملة والشريعة بمعنى واحد الجوهرى شرع لهم اى سن جعله لهم سننا وطريقا والسنة السيرة والطريقة قال الراغب الملة من امللت الكتاب اى امليته وهى اسم لما شرع الله تعالى لعباده على لسان انبيائه ليتوصلوا به الى اجل ثوابه والدين مثل لكن الملة يقال باعتبار دعاء الله وانزال كتبه والدين باعتبار طاعة العباد باجابة دعائه والانقياد لامره والشئ الواحد قد يسمى باسمين على اعتبارين هذا كله يعنى ان الطريقة المشروعة تسمى ملة باعتبار ان الانبياء الذين اظهروها قد املوها وكتبوها لامتهم كما انها تسمى دينا باعتبار طاعة العباد لمن سنها وانقيادهم بحكمه وتسمى ايضا شريعة باعتبار ورود المتعطشين زلال ثوابه ورحمته وقال القرطبى الملة والشريعة ما دعا الله تعالى عباده الى فعله والدين ما فعله العباد عن امره وقيل الملة السنة لقوله بسم الله وعلى ملة رسول الله ولقوله واتبع ملة ابرهيم حنيفا وقيل الملة الدين لقوله صلى الله عليه وسلم لايتوارث اهل ملتين بشئ وقال الراغب الهوى راى عن الشهوة داع الى الضلال وسمى بذلك لانه يهوى بصاحبه فى الدنيا الى كل داهية وفى الاخرة الى الهاوية وقيل اسم من اسماء النار والاهواء جمع هوى وانما قال اهواءهم بلفظ الجمع تنبيها على ان لكل واحد هوى غير هوى الاخر ثم هوى كل واحد منهم لايتناهى فلذلك اخبر انه لايرضى لكل الا باتباع اهوائه الكل اى الوحى الظاهر ان المراد ما اوحى اليه وهو القران قال المص فى تفسير قوله تعالى فى اخر سورة حم عسق وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا اى كلاما خفيا يدرك بسرعة لانه تمثيل ليس فى ذاته مركبا من حروف يتوقف على تموجات متواقفة قال القرطبى سئل احمد بن حنبل عمن يقول القران مخلوق فقال انه كافر فقال بم كفرته قال بايات من كتاب الله تعالى عز وجل منها قوله تعالى ولئن اتبعت اهواءهم بعد ما جاءك من العلم فالقران من علم الله تعالى فمن زعم انه مخلوق فقد كفر وهذا صريح فى ان المراد من العلم هنا هو القران الموحى وفسره الزمخشرى بالمعلوم حيث قال من العلم اى من الدين المعلوم صحته بالبراهين الصحيحة وقال التفتازانى فسره به لان الذى اوحى اليه هو المعلوم لا العلم نفسه وفيه بحث لان المراد بمجئ العلوم مجئ البيان بالطريقة المنسوبة فى عقايد المكلفين واخلاقهم وافعالهم وبيانها بمجئ العلم بها اى يحصل بعد ان لم يكن حاصلا فيدل على انتقاله عن محل الاول الى محل اخر واستعمال المجئ فى هذا المعنى شايع لامحذور فيه بل المراد بمجئ الدين ايضا حصول العلم به لا انتقاله من محل الى اخر والفرق بين ما ذكره المص من الوجهين انه لما لم يصح اتصاف نفس العلم بالمجئ والانتقال حمل العلم اولا على ما هو طريق وسبب لحصوله وهو القران الموحى اليه فانه يصح ان يوصف بالانتقال والمجئ حقيقة وان لم يكن الانتقال وصفا للذات بل انما يعرض له الحركة والانتقال تبعا لمحله كما ذكر من ان القران منزل من اعلا الى اسفل تبعا لنزول جبريل عليه السلام وحمل ثانيا على المعلوم المبين نفسه وصحته بالبراهين القاطعة واللام فى قوله تعالى ولئن اتبعت هو طية للقسم والقسم مقدم تقديرا وما بعد الجملة الشرطية جواب القسم لفظا ومعنا وجواب للشرط معنى فقط الا لفظا لان كونه جوابا لهما جميعا يستلزم اجتماع المتنافيين فى بعض الصور لان الشرط يستلزم ان يكون جوابه مجزوما بخلاف القسم فانه تقتضى كون جوابه مرفوعا فوجب ان يجعل جوابا لاحدهما لفظا والقسم لكونه مقدما يقتضى ان تكون العناية به اكثر من الشرط فكان جعله جوابا له اولى وقوله من ولى مرفوع المحل على الابتداء ولكم خبره ومن صلة وقوله من الله منصوب المحل على انه حال لانه لما كان متقدما على قوله من ولى امتنع ان يكون صفة له ونظيره قوله لعزة موحشا طلل قديم والولى فعيل من الولى وهو القرب ثم القرب قد يكون بمعنى الدنو كما فى قولهم تباعدنا بعد ولى وقوله كل مما يليك اى مما يقاربك وقد يكون بمعنى القريب من جهة النسب وهو المراد ههنا عند المص لما مر فى قوله الفرق بين الولى والنصير العموم والخصوص من وجه لان الولى قد يضعف عن النصرة والنصير قد يكون اجنبيا عن المنصور كما يكون من اقرباء المنصور ومادة اجتماعهما والولى وان كان جاء بمعنى الصديق وهو ضد العدو كما فى قوله انما وليكم الله ورسوله وقوله لايتخذ المؤمنون الكافرين اولياء من دون المؤمنين وبمعنى القيم بالامر والمتولى له يقال ولاء الصبى فتولى الرجل بيعه وكل من ولى امر احد فهو وليه فيكون المعنى ما لك من احد يلى دفع السوء عنك والى هذا المعنى مال الامام النسفى حيث قال قد وعد الله تعالى التاييد بنصره وبالمؤمنين بقوله هو الذى ايدك بنصره وبالمؤمنين فاخبر بهذه الاية انه لو اتبع اهواءهم لم يكن له من الله ولى اى حبيب يتولى عنه الدفاع ولا ناصر يمنع عنه العذاب ولم يلتفت المص الى هذين المعنيين لان ذكر الولى بهذا المعنى يغنى

عن ذكر الضمير ثم ان المفسرين اختلفوا فى ان الخطاب فى قوله تعالى ولئن اتبعت اهواءهم لمن هو فقيل انه وان كان للنبى صلى الله عليه
وسلم ظاهرا الا ان المراد به امته ولا بعد فى ان يخاطب رئيس القوم بما يلزم القوم وصرفوا الخطاب عن ظاهره بناء على ان الانبياء معصومون
من اتباع هوى الكافرين ولا يتصور منهم ذلك والنهى والتكليف يقتضى كون المكلف به متصورا ومحتملا وقيل الصحيح ان الخطاب
متوجه الى النبى صلى الله عليه وسلم فى الحقيقة كما هو كذلك ظاهرا لان ما بعده وما قبله خطاب له عليه السلام وما ذكر من انه تعالى حكم
بعصمة الانبياء عليهم السلام علم منهم انهم لا يعصون له ولا يخالفون امره ولا يرتكبون ما نهى عنه فكانت عصمتهم واجبة فلا
وجه لتحذيرهم عن الشرك واتباع هوى الكفرة بقوله لئن اتبعت فوجب ان يكون التحذير والنهى متوجها الى الامة لا الى انفسهم فالجواب
عنه ان التكليف والتحذير والنهى انما يعتمد على كون المكلف به محتملا ومتصورا فى ذاته من حيث ما يتوقف عليه وجوده من الالات
والقوى والامتناع الحاصل من حكمه تعالى بعصمتهم وعلمه بها امتناع بالغير ولا ينافى الامكان الذاتى الذى هو شرط التكليف و
التحذير وايضا حكمه تعالى بعصمة الانبياء وعلمه بها يستلزمان كونهم مكلفين بالاوامر والنواهى لان معنى العصمة ان يعصم المرء
عن ارتكاب ما نهى عنه وان يوفق لامتثال ما امر به ولما كانا مستلزمين للتكليف امتنع كونهما منافيين له ولان الحكم بالعصمة والعلم
بها لو كان منافيا للخطاب والتكليف بالامر والنهى لزم بطلان الثواب فى حق الانبياء عليهم السلام لان الثواب يتفرع على اداء الطاعة
والطاعة عبارة عن اتيان المامور به والاجتناب عما نهى عنه فاذا لم يتحقق الامر والنهى فى حقهم لا يتصور منهم الطاعة وذلك يستلزم
انتفاء الثواب عنهم وذلك باطل قال الامام دلت الاية على ان من علم الله منه انه لا يفعل الشئ يجوز منه ان يتوعد على فعله فانه تعالى
قد علم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يتبع اهواءهم ومع ذلك قد توعد عليه ونظيره قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وانما
حسن هذا الوعيد لاحتمال ان يكون الصارف له عن ذلك الفعل هو هذا الوعيد او يكون هذا الوعيد احد صوارفه قوله يريد مؤمنى
اهل الكتاب كعبد الله بن سلام واصحابه من الذين اسلموا من اليهود وكالاربعين الذين قدموا من الحبشة مع جعفر بن ابى طالب
يوم فتح خيبر اثنان وثلاثون منهم من الحبشة وثمانية من رهبان الشام منهم بحيرا الراهب وقيل هم تسعة وثلاثون رجلا من بقايا قوم عيسى
امنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم وعلى جميع الانبياء بقول عيسى وثبتوا عليه حتى خرج النبى صلى الله عليه وسلم قال تعالى فى حقهم واذا يتلى
عليهم قالوا امنا به انه الحق من ربنا انا كنا من قبله مسلمين والموصول وان كان عاما بجميع من انزل عليهم الكتاب من الامم الماضية الا
ان المصنف خصه بالذين امنوا منهم بنبينا صلى الله عليه وسلم بقرينة تقييده بالجملة الحالية التى هى قوله يتلونه حق تلاوته فانه كما ذكره
حال مقدرة من الضمير المنصوب فى اتيناهم او من الكتاب مثل قولك اشتريت صقرا صائدا به غدا وانما جعله حالا مقدرة لانهم لم يكونوا
تالين له وقت الايتاء لما ذكر فى الاية المتقدمة قبائح المتقين الطالبين للرياسة من اليهود والنصارى اتبع ذلك بمدح من ترك طريق
التعنت وحب الرياسة منهم وطلب مرضات الله تعالى وحسن ثواب الاخرة واثره على الحظوظ العاجلة الفانية وقوله حق تلاوته
نعت لمصدر محذوف دل عليه الفعل المذكور اى يتلونه تلاوة حق تلاوته واختار الكواشى كونه منصوبا على المصدرية على تقدير
تلاوة حقا فان نعت المصدر اذا قدم عليه واضيف اليه انتصب انتصاب المصادر نحو ضربت اشد الضرب وقمت احسن القيام بنصب اشد
واحسن على المصدرية واولئك مبتدا ثان ويؤمنون به خبر المبتدا الثانى والمبتدا الثانى مع خبره خبر الاول والضمير به للكتاب وقيل
للنبى صلى الله عليه وسلم وكذلك الضمير فى به فى قوله ومن يكفر به قوله او خبر اى ويجوز ان يكون يتلونه خبرا للاسم الموصول على تقدير
ان يحمل الموصول على الصنف الخاص من مدلوله لان جميع اهل الكتاب لا يصح ان يخبر عنهم بانهم يتلون كتابهم حق تلاوته فيجب ان يحمل
تعريف الموصول على العهد الخارجى وفى الوجه استفيد الخصوص من التقييد بالحال قوله دون المحرفين وفى الحواشى السعدية قوله دون
المحرفين اشارة الى ان بناء الفعل على المبتدا وان كان اسما ظاهرا يفيد الحصر مثل الله يستهزئ بهم يريد ان بناء الجملة الفعلية على المبتدا
والمعرف مما يصلح لافادة الحصر سواء كان المبتدا ضميرا او اسما ظاهرا وما ذهب اليه صاحب المفتاح من ان التقديم يفيد الاختصاص
ان جاز تقديره كونه فى الاصل مؤخرا على انه فاعل معنى فقط نحو انا قمت فانه يجوز ان يقدر اصله قمت انا فيكون انا فاعلا فى المعنى
وان كان تاكيدا للفاعل فى اللفظ ومع ذلك قدر كونه فى الاصل مؤخرا ثم يستفاد منه الحصر والتخصيص من حيث ان التقديم
يدل على اهمية المقدم وكونه موردا للنزاع واذا لم يوجد هذان الشرطان لا التقديم الا لتقوى الحكم فهو كلام مدخول مخالف لكلام
القوم فلذلك اختار المصنف ما ذهب اليه الكشاف وقوله تعالى اولئك يؤمنون به لما استفيد منه ان المحرفين ليسوا بمؤمنين بكتابهم

بنى عليه

بنى عليه قوله ومن يكفر به فاولئك هم الخاسرون على طريق الاستيناف وبيان حال من كفر به سواء كان بنفس التحريف وبغيره كالكفر
بالكتاب الذى يصدقه ولما كان الخسران مما يكون فى التجارة ومعاملة الاستبدال علل المصنف خسرانهم باشترائهم ما يروى
بما ينجى واختيارهم الضلالة على الهدى والجحيم على النعيم قوله والخوف عن الشفاعة اخرهم بالخوف عنها فى الاية المتقدمة بقوله
واتقوا يوما لا تجزى نفس عن نفس شيئا ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون وقال فى هذه الاية ولا
يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة ولا فرق بينهما من حيث المعنى واصل المقصود لان قبول العدل واخذه وقبول الشفاعة
ونفعها متلازمة فلم يكن بين اتفاق هذه العبارة واختلافها فرق فى المعنى ومعنى قوله تعالى لا تجزى نفس لا تقضى نفس ليس
عليها شئ من الحقوق شيئا من الحقوق التى وجبت على نفس اخرى اى لا تؤخذ بذنب اخرى ولا تدفع عنها شيئا تقول اجزى عنى
هذا الامر يجزى كما تقول قضى عنى يقضى وزنا ومعنا واما ان كان عليها شئ فانها تجزى وتقضى بغير اختيارها بما لها من
حسناتها ما عليها من الحقوق كما جاء فى حديث ابى هريرة رضى الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال من كانت له مظلمة لاخيه من
عرضه او غيره فليتحلل منه اليوم قبل ان لا يكون دينار ولا درهم ان كان له عمل صالح اخذ منه بقدر مظلمته وان لم يكن له حسنات
اخذ من سيئات صاحبه فحمل عليه والعدل بفتح العين الفدية وهى ما يماثل الشئ قيمة وان لم يكن من جنسه والعدل بالكسر ما
يساوى الشئ فى الوزن والجرم من جنسه والمعنى لا تؤخذ منها فدية تنجو بها من النار ولا تجد ذلك لتفتدى به قال تعالى ولو ان
للذين ظلموا ما فى الارض جميعا ومثله معه لافتدوا به من سوء العذاب يوم القيمة وقال وان تعدل كل عدل لا يؤخذ منها وسميت
الفدية عدلا لانها تعادل ما يقصد انقاذه وتخليصه يقال فداه اذا اعطى فداه فانقذه والمستوجب للعذاب يتخلص عنه فى
الدنيا باحد اربعة امور اما بان ينصره ناصر قوى فيخلصه ويدفع العذاب عنه قهرا او بان يشفع فى حقه شافع مقبول الشفاعة
فيتخلص مجانا او بان يفديه اى بان يعطى احد شيئا غير ما عليه من الحق وذلك الشئ هو الفدية فانقذه به فالله تعالى بين هول
يوم القيمة بان نفى ان يدفع العذاب احد عن احد بشئ من هذه الوجوه المحتملة فى الدنيا لما شرح الله تعالى وجوه نعمه على بنى اسرائيل
ثم فصل قبائحهم فى اديانهم واعمالهم وذكر فى الثانية بعض قبائح المشركين وكان جميع الطوائف والملل من اهل الكتاب والمشركين
معترفين بفضل ابرهيم عليه السلام ويدعون الانتساب اليه ويفتخرون به وكان بنو اسرائيل يدعون انهم على ملته ومتبعون
سيرته وسنته وكان المشركون يفتخرون بكونهم من اولاده من مساكنى حرمه وخادمى بيته بين الله تعالى قصته وكيفية احواله متصلا
بما سبق عن بنى اسرائيل والمشركين تنبيها لهم على ان ابرهيم انما نال من الخلة فى الكرامة بسبب انه وفى بجميع ما ابتلاه ربه به من التكاليف
وخرج عن عهدة ذلك جميعا واتمهن بالوفاء بها كما قال وابرهيم الذى وفى قيل لم يبتل احد بهذا الدين فاقامه كله الا ابرهيم فكتب
الله تعالى له البراءة فقال وابرهيم الذى وفى فكانه قيل من كان يفتخر بالانتساب اليه فليسلك سبيله وليتبع سيرته وليترك التمرد و
الفساد وليلازم الانقياد لحكم الله تعالى وتكاليفه قوله من البلاء يريد الذى بمعنى البلية كما فى قوله تعالى وفى ذلكم بلاء من ربكم
عظيم على ان تكون الاشارة الى ذبح الابناء واستحياء النساء يقال بلاه بكذا يبلوه وبلوا وابتلاه اذا اصابه بما يكرهه ويشق عليه
والتكليف بالاوامر والنواهى وان كان فضلا واحسانا بالنسبة الى الارواح لكنه لا يخلو عن كونه اصابة المشقة والتعب بالنسبة
الى الابدان فصح ان يحمل الابتلاء على الاية على التكليف بالمشاق الذى هو معنى لغوى للفظ الابتلاء وليس فى كلامه ما يدل على ان
الاختبار معنى مجازى له حتى يقال ان المصنف اراد بهذا الكلام الرد على صاحب الكشاف فى تفسيره الابتلاء بالاختبار وان محصول
كلامه ان معنى الابتلاء فى اصل اللغة هو التكليف بالامر المشاق وهو ممكن ههنا فيجب الحمل عليه دون المعنى المجازى الذى هو الاختبار
اذ لا صارف عن ارادة المعنى الحقيقى ولا ضرورة تدعو الى حمله على المجاز ثم يعترض بانه غير واضح لان تتبع الايات والاحاديث و
واستعمالات العرب العرباء وكذا تتبع كتب اللغة يؤيد ما ذكره صاحب الكشاف بل مقصود المصنف ان الاختبار ايضا وان كان معنى
لغويا للابتلاء لقول الجوهرى بلوته بلوا جربته واختبرته وبلاه الله بلاء وابلاه اى اختبره الا ان الابتلاء المسند الى الله تعالى الظاهر
فيه ان يحمل على اصابة الشدة وتكليف المشقة لان الابتلاء بهذا المعنى يصح اسناده اليه تعالى حقيقة بخلاف الابتلاء بمعنى الاختبار
حقيقة انما يصح ممن خفى عليه العواقب فان من خفى عليه حال عبده امطيع هو ام عاص ممتحنه يمتحنه بالامر والنهى ليظهر له ما خفى
من حاله قبل ذلك والله تعالى منزه عن ان يخفى عليه شئ مما كان ومما سيكون فلا يصح ان يسند اليه حقيقة الاختبار فاذا اسند

الى من لا يخفى عليه شئ وجب ان يحمل على المجاز امّا ان يراد به غايته التى هى ظهور الحال بالنسبة الى غيره تعالى كما قال فى الوسيط ابتلاء الله
يعود الى اعلامه عباده لا على استعلامه يعلم ما يكون فلا يحتاج الى الابتلاء ليعلم وامّا بان يجعل استعارة تمثيلية بان يشبه حاله تعالى
مع ان العبد فى امره ونهيه اياه مع بناء الامر على اختياره حيث مكنه من الامرين الطاعة والمعصية بحال المختبر مع المختبر ثم يعبر عنها
بالاختبار بان يسمى التكليف الواقع منه تعالى اختبارا تشبيها له بالتكليف الصادر عن العباد لتعرف ما جهلوا به من المكلف من الصورة
فان المشابهة بين الشيئين صورة كافية فى صحة الاستعارة وهذا التكليف لما استغنى عنه على تقدير حمل الابتلاء على التكليف اختاره
المصنف قوله وان اخر رتبة فان لفظ ابرهيم على قراءة الجمهور منصوب على انه مفعول ولفظ ربه مرفوع على انه فاعله والمفعول وان
قدم لفظا فهو مؤخر رتبة الا انه على الفاعل للاهتمام فان كون الرب تعالى مبتليا مقرر فى الاذهان والعقول لا يتشوق الذهن الى
بيانه ومعرفته وانما يتشوق ويطلب معرفة المبتلى وللايجاز ايضا فانه لو قدم الفاعل وقيل رب ابرهيم ثم ذكر ابرهيم منصوبا على
المفعولية لتكرر ذكر ابرهيم والايجاز مطلوب فى الكلام وايضا كون ضمير المفعول متصلا بالفاعل يوجب تقديم المفعول اذ لو اخر
وقيل واذا بتلى ربه ابرهيم لزم الاضمار قبل الذكر لفظا ورتبة وذلك لا يجوز اجماعا والكلمات جمع كلمة وهى اللفظ الموضوع لمعنى
مفرد فتكون الكلمات عبارة عن الالفاظ المنظومة الا انها قد تطلق على المعانى التى تحتها كما فى قوله تعالى وتمت كلمة ربك صدقا و
عدلا لا مبدل اى قضية وحكمة وقوله قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربى اى للمعانى التى تبرز بالكلمات ولا يجوز ان يراد بها الالفاظ لان
ما يحصره اللفظ يحصره الخط لما بين الدال والمدلول من التضايف والمتضايفان متكافيان فى الوجود والتعقل ولذلك فسرت
بالخصال الثلاثين المحمودة المذكورة فى قوله تعالى فى سورة التوبة التائبون العابدون الحامدون السائحون الراكعون الساجدون
الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر والحافظون لحدود الله وبشر المؤمنين وقوله تعالى فى سورة الاحزاب ان المسلمين والمسلمات
والمؤمنين والمؤمنات والقانتين والقانتات والصادقين والصادقات والصابرين والصابرات والخاشعين والخاشعات
والمتصدقين والمتصدقات والصائمين والصائمات والحافظين فروجهم والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات وقوله
تعالى قد افلح المؤمنون الذين هم فى صلوتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون والذين هم للزكوة فاعلون والذين هم لفروجهم
حافظون الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم فانهم غير ملومين فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون والذين هم لاماناتهم
وعهدهم راعون والذين هم على صلواتهم يحافظون اولئك هم الوارثون الذين يرثون الفردوس والظاهر ان طريق توزيع الخصال
الثلاثين على السور الثلاث اشتمال كل واحد من تلك السور على عشر خصال فان سورة براءة مشتملة عليها بان يعد الايمان المدلول
عليه بقوله وبشر المؤمنين خصلة مستقلة واشتمال سورة الاحزاب عليها ظاهر واما اشتمال المؤمنين فبان يعتبر كل واحد من الايمان
والخشوع فى الصلوة والاعراض عن اللغو وفعل الزكوة وحفظ الفرج عن الحرام وقربان المملوكات ورعاية الامانات ورعاية العهد
ومحافظة الصلوات خصلة مستقلة وكون الايمان معدودا فى كل واحد من السور وكذا كون حفظ الفروج معدودا فى السورتين
الاخيرتين لا ينافى كون مجموع الخصال ثلثين لانه لما كان المذكور فى كل سورة عشرة كاملة بناء على ان شيئا من الخصال لم يذكر مكررا
فى شئ من السور كان المذكور فى مجموع السور الثلاث ثلثين خصلة والتكليف اللازم لما اختاره المصنف هو ممّا لزم لما اختاره
صاحب الكشاف فلذا عدل عنه المصنف قوله كما فسرت الكلمات بالمعانى فى قوله تعالى فتلقى آدم من ربه كلمات وان لم يذكر المصنف ثم حيث
قيل المراد بالكلمات البكاء والحياء والدعاء وقيل الندم والاستغفار والحزن قال ابن عطية وهذا يقتضى ان آدم ما يتم مما امر به
وانتهى عما نهى عنه فعقله ودليله قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه كذا فى التيسير قوله او بالعشر التى هى من سنة عطف على قوله بالخصال
الثلاثين والسنن العشر خمس منها فى الراس وهى قص الشارب اى قطعه بالمقص وهو المقراض والمضمضة والاستنشاق والسواك
وفرق الشعر وخمس فى الجسد وهى تقليم الاظفار اى قصها والقلامة ما يزال منها وحلق العانة والاختتان ونتف الابط وغسل
مكان الغائط والبول بالماء قال الامام القرطبى قص الشارب الاخذ منه حتى طرف الشفة ولا يجزه فيمثل نفسه وروى ان رسول الله
صلى الله عليه وسلم كان يقص اظفاره وشاربه قبل ان يخرج الى الجمعة وقال الطحاوى لم نجد عن الشافعى شيئا منصوبا عليه فى
كيفية قص الشارب واصحابه الذين رايناهم المزنى والربيع كانا يحفيان شواربهما وذلك يدل على انهما اخذا ذلك عن الشافعى ثم
قال واما ابو حنيفة وزفر وابو يوسف ومحمد رحمهم الله فكان مذهبهم فى شعر الراس والشارب ان الاحفاء افضل من التقصير

وروى ان احمد ابن حنبل كان يحفى شاربه شديدا وانه سئل عن السنة فى احفاء الشارب فقال يحفى كما قال النبى صلى الله عليه
وسلم احفوا الشوارب وروى الترمذى عن ابن عباس رضى الله عنهما قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقص من شاربه
ويقول ان ابرهيم خليل الله كان يفعله وخرج النسائى عن ابن عباس ان رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يسدل شعره وكان
المشركون يفرقون شعورهم وكان يحب موافقة اهل الكتاب فيما لم يؤمر بشئ ثم فرق رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد ذلك
واخرجه البخارى ومسلم عن انس قال القاضى عياض سدل الشعر ارساله والمراد به ههنا عند العلماء ارساله عن الجبين و
اتخاذه كالقصة وهى شعر الناصية والفرق فى الشعر سنة لانه رجع اليه النبى صلى الله عليه وسلم وقد قيل ان الفرق كان من
سنة ابرهيم عليه السلام روى عن سعيد ابن مسيب انه كان يقول ابرهيم عليه السلام اول من اختتن نفسه واول من اضاف
الضيف واول من استحد واول من قلم اظفاره واول من قص الشارب واول من شاب فلما راى الشيب قال يا رب ما هذا قال
الوقار قال يا رب زدنى وقارا وقيل اول من خطب على المنابر ابرهيم خليل الله واول من ثرد الثريد واول من ضرب بالسيف واول
من استاك واول من استنجى بالماء واول من لبس السراويل واجمع العلماء على ان ابرهيم عليه السلام اول من اختتن واختلف فى
السن الذى اختتن فيه ففى الموطا عن ابى هريرة موقوفا انه اختتن وانه ابن مائة وعشرين سنة وعاش بعد ذلك ثمانين سنة
والاخبار بمثل هذا لا يكون رايا وقد روى عنه مرفوعا ايضا كذلك وروى ان ابرهيم عليه السلام اختتن بقدوم وهو ابن ثمانين
سنة والقدوم اسم موضع ويروى مشددا ومخففا وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الختان سنة للرجال مكرمة
للنساء وعن كعب الاحبار قال خلق من الانبياء ثلثة عشر مختونين آدم وادريس ونوح وسام ولوط ويوسف وموسى وشعيب
وسليمان ويحيى وعيسى ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم وسلام عليهم اجمعين وقيل هم اربعة عشر آدم وشيث ونوح وهود
وصالح ولوط وشعيب ويوسف وموسى وسليمان وزكريا وعيسى وحنظلة ابن صفوان نبى اصحاب الرس ومحمد عليهم
الصلوة والسلام وعلى سائر الانبياء والمرسلين وروى عن ابن عباس رض ان عبد المطلب ختن النبى صلى الله عليه وسلم يوم
سابعه وجعل له مادبة وسماه محمدا واما الشيب فهو نور ويكره نتفه فانه روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه
قال لا تنتفوا الشيب ما من مسلم يشيب فى الاسلام الا كانت له نورا يوم القيمة وكتب الله له حسنة وحط عن خطيئة وكما
يكره نتفه كذلك يكره تغييره بالسواد واما تغييره بغير السواد فجائز لقوله صلى الله عليه وسلم فى حق ابى قحافة وقد جى به
ولحيته كالثغامة بياضا غيروا هذا بشئ واجتنبوا السواد ولقد احسن من قال فسود اعلاها وبيض اصلها ولا خير فى
الاعلا اذا فسد الاصل وقال الآخر يا خاضب الشيب بالحناء يستره سل المليك له سترا من النار واما الثريد فهو ازكى الطعام
واكثره بركة وهو طعام العرب وقد شهد له النبى صلى الله عليه وسلم بالفضل على سائر الطعام فقال فضل عائشة على النساء
كفضل الثريد على سائر الطعام وروى عن اسماء بنت ابى بكر الصديق رضى الله عنهما انها كانت اذا ثردت غطته شيئا حتى يذهب
فوره وتقول انى سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول انه اعظم للبركة وقال عليه الصلوة والسلام ثردوا فان فيه بركة
يقال ثرد الخبز ثردا واكسره فى القصعة فهو ثريد ومثرود قوله وبمناسك الحج فالمعنى واذ كلف ابرهيم ربه بمناسك الحج اى
بمواضع العبادة المتعلقة بالحج واقامة ما يليق بكل موضع من العبادة كالطواف والسعى ورمى الجمار والاحرام والوقوف
بعرفة ومزدلفة وغير ذلك فاداهن تامات كاملات من غير نقصان قوله وبالكواكب والقمرين وهى ما ذكر فى سورة الانعام بقوله
تعالى فلما جن عليه الليل راى كوكبا وراى القمر بازغا وراى الشمس بازغة قال هذا ربى اى هذا ربى على طريق الانكار لما فيها
من سمات الحدوث وهو الانتقال من حال الى حال وهذا من اقامة الحجج على قومه لاثبات التوحيد وتنزيهه تعالى عن سمات
النقص الا ترى الى قوله وتلك حجتنا آتيناها ابرهيم على قومه فكان تقدير الاية واذ كلف وامر ابرهيم ربه باقامة هذه الحجج
على قومه فاقامها وامتثل ما امر به قال الحسن الكلمات هى الخلال الست الكوكب والشمس والقمر والنار والهجرة وقال ابو اسحق
الزجاج هذه الاقوال ليست بمتناقضة لان هذا كله مما ابتلى به ابرهيم عليه السلام كذا ذكره الامام القرطبى وذكر فى شرح التاويلات
حاكيا عن بعض المفسرين ان المراد بالكلمات والله اعلم انه ابتلاه باربع محن عظام احديها محنة النفس حيث القى فى النار فاسلمها
اليها وصبر فى ذات الله تعالى حتى قيل ان جبريل قال له الك حاجة قال اما منك فلا والثانية محنة الولد حيث ابتلى باسكان احد

ولديه مع امه الوادى الذى لاماء فيه ولا زرع ولا غرس وتركهم هنالك والخروج عنهم من غيران يكون لهم قيم ولا ترك لهم نفقة
وابتلى ايضا بذبح احد ولديه فصبر على ذلك فى ذات الله تعالى والرابعة محنة المال وانفقه فى سبيل الله وصبر عليه فى ذات الله تعا
ولا محنة توازى هذه المحن فى الشدة والمشقة ولم يبتل احد من الانبياء باجتماع هذه البلايا ولما فسرت الكلمات بالمحن والشدايد
العظام ومن المعلوم انه غير مكلف ببعض تلك المحن كالقاية فى النار ثم يتصوران يكون ابتلاؤه بها ح بمعنى الاختبار ولما لم يتصور
حقيقة الاختبار ممن لا تخفى عليه العواقب حمل الاختبار على المعاملة الشبيهة به حيث قال على انه تعالى عامله بها معاملة المختبر
بهن والمراد بمعاملته الشبيهة المذكورة سوق تلك المحن اليه عليه السلام وبناء امر الرضى بقضاء الله تعالى والسخط به مفوضا هو
نفسه على اختياره حيث مكنه بكل واحد من الرضى والانقياد ومن السخط والاستكراه فلما اشبه السوق المذكور معاملة المختبر
مع المختبر اطلق عليه اسم الاختبار مجازا وان كان لفظ الابتلاء حقيقة فى معنى الاختبار فعلى هذا قوله على انه تعالى قيد لفسرت المقدر
عاملا فى قوله والنار والهجرة ويحتمل ان يكون قيدا لقوله وبالكواكب الى اخره بان لا يكون الابتلاء بها بمعنى التكليف بالاحتجاج بها
على قومه بل بمعنى اراءه الثلاث والاول منها اياه فاحسن النظر فيها وعلم ان المعبد لا يصلح ربا وابتلاء بالبواقى فصبر عليها
فعلى هذا يكون الابتلاء بالكوكب وبما بعده بمعنى الاختبار وقوله وبما تضمنه الايات التى بعدها اى وفسرت الكلمات ايضا بما كبر
بقوله تعالى انى جاعلك للناس اماما الى اخر القصة ونقل الامام القرطبى عن مجاهد انه قال المراد بالكلمات قوله تعالى انى مبتليك
بامر قال يجعلنى للناس اماما قال نعم قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين قال تجعل البيت مثابة للناس وامنا قال نعم
قال وترينا مناسكنا قال نعم قال وترزق اهله من الثمرات قال نعم وعلى هذا القول فالله تعالى هو الذى اتم واوضح قوله وقرى
ابرهيم ربه برفع ابرهيم ونصب ربه وهى قراءة ابن عباس واختارها ابو حنيفة وابتلاء ابرهيم ربه مجاز عن دعائه اياه بكلمات
من الدعاء مبنى على تشبيهه بالاختبار من حيث انه طلب منه تعالى اشياء مبنية على اختباره ليرى هل يجيبه اليها ام لا وهى معاملة
شبيهة بالاختبار فان قيل الاختبار اذا اسند اليه تعالى وجب حمله على المجاز ضرورة فالحاجة الى حمله عليه على تقديران يسند الى العبد
مع ان العبد يجوز عليه الاختبار حقيقة اجيب بان العبد وان صح ان يصدر عنه الاختبار الا انه لا يجوز عليه ان يختبر ربه لان
الادنى لا يختبر الاعلا قوله فاداهن كملا مناسب لكون ابتلى بمعنى امر وكلف وقوله وقام بهن حق القيام مناسب لكونه بمعنى عامله
معاملة المختبر فان حسن النظر فى الاجرام العلوية والتيقن بان شيئا منها لا يصلح للربوبية وكذا الصبر على المحن والرضى بقضاء الله
تعالى وحكمه قيام بهن حق القيام وعلى التقديرين ضمير اتم لابراهيم الا اذا فسرت الكلمات بما تضمنه الايات التى بعدها فان الظاهر
ان يكون ضمير اتم راجعا الى الرب كما نقل عن القرطبى انفا قوله استينافا فان اضمرت ناصب اذ فان كلمة اذ لكونها لازمة الظرفية لا
بد لها من عامل ينصبها على الظرفية وهو اما مضمر وتقدير قوله واذا ابتلى ابرهيم ربه واذكر الحادث وقت ابتلائه والظرف معمول
الحادث الذى هو مفعول به لاذكر فيكون الظرف معمولا لاذكر بالواسطة واما ظاهر وهو قوله تعالى قال انى جاعلك اى وقال كذا وقت
ابتلاؤه وقوله تعالى قال انى جاعلك للناس اماما على الاول استيناف كما ذكره فيكون ابتلاؤه بما ذكر من الكلمات قبل نبوته لان الاية
تدل على ان قيامه عليه السلام بهن واداء تلك التكاليف الشاقة كاملة كان كالسبب لجعله اماما وتشريفه بخلعة النبوة والرسالة
والسبب متقدم فى الوجود على المسبب فان قيل ابتلاؤه بتلك التكاليف يتقدم على جعله اماما وهو لا يعرف كونه مكلفا الا بان اوحى
اليه وذلك يستلزم كونه نبيا وقت الابتلاء اجيب بمنع الاستلزام لجواز ان يوحى الله تعالى اليه على لسان جبريل عليه السلام بهذه التكاليف
الشاقة فلما اتمها جعلها نبيا مبعوثا الى الخلق فان قيل تقدم الابتلاء والاتمام على النبوة مسلم على تقدير ان تفسر الكلمات بما
عدى ذبح الولد والهجرة والنار واما على تقدير ان تفسر بها فلا نسلم تقدمه عليها فان كل واحد منها كانت بعد النبوة وكذا
الختان فانه قد روى انه عليه السلام ختن نفسه وهو ابن مائة وعشرين سنة اجيب بانه ثبت بالدلائل السمعية القاطعة ان
المراد بالكلمات هذه الاشياء كان المراد من حاله انه يتمهن ويقوم بهن بعد نبوته فلا جرم اعطاه الامامة والنبوة قوله او بيان
اى ويجوز ان يكون قوله تعالى انى جاعلك للناس اماما على تقدير ان يكون ناصب اذ مضمرا بيانا وتفسيرا لقوله ابتلى لان ما بعد
قال الى اخر قوله اذ قال ربه اسلم كالشرح والتفصيل لما اجمل فى قوله ابتلاه ربه بكلمات فانه تعالى امره اولا بقوله اسلم واتمه ابرهيم
عليه السلام بما ينبئ عنه قوله اسلمت لرب العالمين فانه وان كان متاخرا فى التلاوة لكنه مقدم على باقى التكاليف تحقيقا كما قيل

انه عليه السلام لما خرج من الغار ورأى ما رأى من الكواكب والقمر والشمس ورد الوهيتها بما رد خوطب بان قيل له اسلم فقال انى
وجهت وجهى للذى فطر السموات والارض جوابا لقوله اسلم وامره ثانيا بقوله انى جاعلك للناس اماما فانه فى قوة ان يقال اسعد
للامامة وهى اهبتها فانى جاعلك للناس اماما وابتلاه ثالثا بقوله واذ جعلنا البيت مثابة للناس فانه فى قوة ان يقال واذ
اردنا ان نجعل البيت مثابة للناس امرنا ابرهيم ان يجعله صالحا للناس فامتثل الامر وحصل المامور به بان رفع ابرهيم واسمعيل
قواعده داعيان لله تعالى متضرعين اليه فقلنا للناس اتخذوا من مقام ابرهيم مصلى وابتلاه رابعا بما يدل عليه قوله وعهدنا الى
ابرهيم واسميعيل ان طهرا بيتى للطائفين فظهر بهذا كونه بيانا لما قبله قوله وان نصبت بقال فالمجموع اى جملة قال مع معقولها وما
وقع معمولا له على الظرفية يكون جملة قوله يا بنى اسرائيل عطف قصة ابرهيم على الظرفية جملة معطوف على جملة قوله يا بنى اسرائيل عطف
قصة ابرهيم على قصة قوم موسى لان قال اذا كان عاملا فى الظرف يكون مقدما عليه موخرا عن حرف العطف فتكون الجملة معطوفة
على ما قبلها وجعل قد يتعدى الى مفعول واحد كما فى قوله تعالى وجعل الظلمات اى اوجدها وجاعلك فى الاية متعد الى اثنين
الكاف مفعوله الاول واماما ثانيهما والاصل جاعل اياك وعدل عن المنفصل لعدم تعذر اتيان المتصل قوله والامام اسم
لمن يؤتم به اى لمن يقتدى به كاللباس فانه اسم لما يلبس يقال اممت القوم فى الصلوة امامة وايتم القوم بى اذا اقتدوا به فان
قيل ما الفرق بين الامام والمقتدى حتى يكون احدهما اسما والاخر صفة مع ان مدلول كل واحد هو الذات الموصوفة ببعض المعانى
والاوصاف قلنا نعم ان مثله وان كان اسما لكنه من الاسماء المشبهة بالصفات من حيث ان المعنى القايم بالذات جزء من مفهوم
اللفظ كما هو كذلك فى الصفات ويثبت بها ايضا من الاسماء ما وضع لذات معينة بملاحظة معنى من المعانى المتعلقة بها لكن يكون
ذلك المعنى خارجا عن الموضوع له وسببا باعثا لتعيين الاسم بازائها كاحمر اذا جعل علما لذات فيه حمرة وكالالة اذا جعلت
اسماء لذات الاربع فى انفسها وجعل دبيبها سببا مرجحا لتسميتها به لا جزء من مفهوم اللفظ الا ان نحو الامام واللباس واسماء
الزمان والمكان والالة اشد التباسا من حيث ان المعنى الذى اعتبر فى الوضع داخل فى مفهوم كل واحد منها فان مفهومها مركب
من ذات معينة ومعنى مخصوص واما الاسماء الموضوعة لذات معينة من غير ان يلاحظ معها شئ من المعانى القائمة بها كاسد
وفرس فانه لا يشتبه بالصفة اصلا وهو ظاهر والفرق بينها وبين ما اشتبه بها من الاسماء وان الصفة وان كانت موضوعة
لذات باعتبار معنى معين يقوم بها الا ان تلك الذات مبهمة لم يلاحظ معها خصوصية ما اصلا وان المقصود من اللفظ الموضوع
بازائها هو المعنى القايم بها وذلك المعنى هو المصحح لاطلاق اللفظ على تلك الذات المبهمة فيصح اطلاقه على كل ما يوجد فيه ذلك المعنى
وانما احتيج الى ملاحظة الذات على وجه الابهام والعموم مع كونها غير مقصودة بنفسها من ان ذلك المعنى لا يقوم بذاته وانما
يقوم بالذات الموصوفة به فاحتيج الى ملاحظة الموصوف معه وذكره لفظا او تقديرا تعيينا للذات الذى قام بها المعنى بخلاف
الاسماء فان المقصود منها الدلالة على الذوات المعينة بنوع تعين شخصيا كان او نوعيا او جنسيا والمعنى الملحوظة معها فى الموضع
انما اعتبرت لكونها اسبابا مرجحة لتلك تسمية الذوات بما وضع بازائها من الالفاظ دون غيرها فالمعنى الملحوظة فى الاسماء
ليست مصححة للاطلاق حتى يطرد فى كل ما يوجد فيه المعنى بل هى اسباب باعثة لتعين الاسم بازاء الذات المعينة ومعيار الفرق
ان كل واحد من الاسماء يصح ان يوصف نحو امام عالم ولباس حسن ولا يصح ان يوصف به فلا يقال رجل امام ولا شئ لباس
بخلاف الصفة فانها يوصف بها ولا تقع موصوفة قوله واماميته عامة مؤبدة يعنى ان اللام فى الناس للاستغراق وان اختيار
الجملة الاسمية على قوله اجعلك اماما انما هو لافادة الدوام والثبات ويلزم منه ان لا يكون المراد بالامامة ههنا النبوة لانه
عليه السلام لم يكن نبيا للناس على العموم فى كل زمان على التابيد مع انه امام لهم على العموم والتابيد الا ان امامته لهم على العموم
يستلزم ان يكون رسولا من عند الله مستقلا بالشرع اذ لو كان تبعا لرسول اخر لكان مامورا باتباع ذلك الرسول ولا يكون
اماما للناس على العموم فالمعنى انه لما قيل فاتمهن توجه ان يقال ما فعل الله به جزاء لما فعل فاجيب عنه بان يقال ~~ما فعل الله~~
~~به جزاء لما فعل~~ قال انى جاعلك للناس اماما اى وعده بما يليق من الاكرام والافضال وهو كونه نبيا فى عصره ومقتدى لكافة
الناس الى قيام الساعة ولما وعده الله تعالى بذلك حقق الوعد فيه فانه لم يبعث بعده نبيا ومقتدى لكافة الناس الى قيام الساعة
ولما وعده الله تعالى بذلك حقق ذلك الوعد فيه فانه لم يبعث بعده نبى الا من ذريته كما قال تعالى وجعلنا فى ذريته النبوة والكتاب

فان رسولنا افضل الرسل وخاتم الانبياء صلى الله عليه وسلم كان اولاد ولده اسمعيل ومن عداه الانبياء كان من اولاد ولده اسحق
صلوات وسلامه على نبينا وعليهم اجمعين وان اهل الاديان كلهم يعظمون ابرهيم عليه السلام ويتشرفون بالانتساب اليه اما
في النسب واما في الدين والشريعة حتى ان عبدة الاوثان كانوا يعظمونه ويفتخرون بكونهم من خدام ما بناه من البيت ومجاورته
وقال تعالى في القران العظيم ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا وقال ملة ابيكم ابرهيم وهو نصب على الاغراء وقال تعالى
قد كانت لكم اسوة حسنة في ابرهيم وجميع امة محمد صلى الله عليه وسلم يقولون في اخر صلواتهم اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كما صليت
على ابرهيم وعلى ال ابرهيم انك حميد مجيد قيل في سببه انا لما قلنا اللهم صل على محمد وعلى ال محمد كانه قيل لنا ابرهيم هو الذي طلب من الله
تعالى ان يرسل اليكم مثل هذا الرسول الذي هو رحمة للعالمين حيث قال ربنا وابعث فيهم رسولا منهم فما هديتكم لم تجي نقول كما صليت
على ابرهيم الى اخره ثم نلاحظ هذه الخيرات كلها من الله تعالى فنقول شكرا لاحسانه ربنا انك حميد مجيد قوله وبعض ذريتي بنصب
بعض للاشارة الى ان الاضافة في جاعلك لفظية في تقدير الانفصال ولما ورد على كون قوله ومن ذريتي معطوفا على الكاف ان يقال
الجار والمجرور لا يصلح ان يكون مضافا اليه فكيف يعطف عليه وايضا كيف يصح العطف على الضمير المجرور بدون اعادة الجار وايضا
ان من ذريتي مقول ابرهيم وجاعلك مقول الله تعالى فكيف يجوز ان يكون المعطوف مقول قائل والمعطوف عليه مقول قائل اخر اشار
المص الى دفع الاولين بقوله اي بعض ذريتي فان الاضافة اذا كانت لفظية صورية وكانت كلمة من تبعيضية يكون المعنى والتقدير
وجاعل بعض ذريتي ولا خفاء في صحته واشار الى دفع الثالث بتمثيله بنحو بقولك وزيدا في جواب ساكرمك يريد انه من باب عطف
التلقين كان ابرهيم عليه السلام يلقن ويقول قل وبعض ذريتي فلا يشترط اتحاد المتكلم بالمعطوف والمعطوف عليه ونظير هذا
العطف ما روى الشيخان عن ابن عمر رض عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اللهم ارحم المحلقين فقالوا والمقصرين يا رسول
الله قال والمقصرين ولم يجعله منصوبا بتقدير فعل الامر اي واجعل بعض ذريتي احترازا عن صورة الامر ودلالة على انه واقع
كائن البتة كذا في الحواشي السعدية يعني ان في جعله منصوبا بالعطف على الكاف فائدتين الاولى مراعاة الادب بالاحتراز عن
صورة الامر والثانية جعل نفسه كالنائب عن المتكلم وجعل كلامه من تتمة كلام المتكلم ومعطوفا عليه للدلالة على ان مضمون
كلامه متحقق كائن البتة كالمعطوف عليه قوله فعلية او فعولة فاصلها على الاول ذريرة وعلى الثاني ذرورة ولما كثر التضعيف
قلبت الراء الثانية في الصورتين ياء فصارت في الصورة الاولى ذريية فادغمت الياء في الياء فصارت ذرية وفي الصورة الثانية
ذروية فاجتمعت الواو والياء والاولى منهما ساكنة فقلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء ثم كسرت الراء المشددة لتسلم الياء
فصار ذرية فهي في الصورتين من الذر بمعنى التفريق يقال ذررت الحب والملح والدواء اذره ذرا اذا فرقته وسمي بنوا ادم ذرية
من حيث ان الله تعالى فرقهم على الارض وبثهم فيها قوله او فعولة او فعلية من الذرء بمعنى الخلق فاصلها على الاول ذروءة وعلى الثاني
ذريئة فقلبت همزتها في الصورتين ياء فادغمت الياء في الياء في الثانية وهو ظاهر وكذا في الاولى بعد قلب الواو الساكنة ياء كما
في ذرية وفي الصحاح ذرأ الله الخلق يذرؤهم ذرأ اي خلقهم منه والذرية هي نسل الثقلين الا ان العرب تركت همزتها والجمع الذراري
والمراد بالذرية هنا الابناء خاصة وقد تطلق على الاباء والابناء من الذكور والاناث والصغار والكبار ومنه قوله تعالى واية لهم انا
حملنا ذريتهم اراد اباءهم الذين حملوا في السفينة وقوله ان الله اصطفى ادم ونوحا الى قوله ذرية بعضها من بعض فدخل فيها الاباء
والابناء ويقع الذرية على الواحد كما في قوله تعالى هب لي من لدنك ذرية طيبة يعني ولدا صالحا قوله اجابة الى ملتمسه وهو ان
لا تختص الامامة به بل يكون من ذريته من يقتدى في الدين واعمال البر والخير ولو لم يكن المقصود اجابة دعوته بل رد سؤاله لكان الجواب
لا او ان يقال لا ينال عهدي ذريتك وقد حقق الله تعالى اجابة ملتمسه في المؤمنين من ذريته كاسمعيل واسحق ويعقوب ويوسف
وموسى وهرون وداود وسليمان وايوب ويونس وزكريا ويحيى وعيسى وحصل اخرهم محمد المصطفى صلى الله عليه وسلم وعليهم
اجمعين الذي هو افضل الانبياء والائمة فان قيل كيف يكون هذا القول منه تعالى اجابة الى ملتمسه والمفهوم منه ان يكون رد
السؤال بمنزلة ان يقال ان ذريتك ظلمة والظالم لا ينال الامامة فكيف اجعلهم ائمة للناس كما اذا قيل لكلامي علم بني فلان الكلام فقال
الكلام لا يناله الحمقى فانه رد لسؤاله حيث وصفهم بالحمق ثم حكم بان الحمقى ليسوا باهل لتعلم الكلام فكانه قال لا اعلمهم ثم بين
سبب ذلك بحماقتهم لا يطلعون على دقايقه واسراره فكيف اعلمهم وهم كذلك والجواب انه لا اصل ملتمسه وهو ان يجعل بعض ذريته اماما

للناس ورد لما فيه من اطلاق الذرية فانه يدل على انه عليه السلام طلب الامامة في حق بعض يطلق عليه اسم الذرية اي بعض سواء كان
مؤمنا او كافرا والذرية الكافرة لا تصلح للامامة فهذا القول من الله تعالى ارشاد له عليه السلام للصالحين منهم ورد الاطلاق
لا يكون ردا للمقيد الموصوف بشرايط الامامة ورد سؤاله من حيث الاطلاق لا ينافي كونه اجابة لاصل ملتمسه الا يرى ان الجواب
يقتضي اعادة في السؤال فكانه قيل اجيب ملتمسك في حق البعض الذي لم يكن ظالما من ذريتك واما الظالمين منهم فانهم لا ينالون ما
عهدت اليك من الامامة في الدين الحق فان مجرد الملك والاستيلاء بطريق القهر كثيرا ما يكون للكفرة وذلك لا يسمى امامة قال سعيد ابن
جبير المراد بالظالم هنا الكافر اذ هو الظالم المطلق فان قيل لما كان ابرهيم عليه السلام عالما بان ما عهد اليه من الامامة لا نصيب للكافر
منه فكيف اطلق الذرية اجيب بانه كان يعلم ذلك لكن لا يعلم حال ذريته فبين الله تعالى ان فيهم من هذا حاله وان المعهود انما يحصل
لمن ليس بظالم منهم قال تعالى وباركنا عليه وعلى اسحق ومن ذريتهما محسن وظالم لنفسه مبين فالمحسن المؤمن والظالم الكافر
قوله لانها امانة من الله تعالى وعهد يعني الامامة خلافة من قبل الله تعالى في رعاية عباده والقيام بامورهم بقضاء مهماتهم ودفع
المضار عنهم وعقد العهد على ذلك على ان يكون المراد بالعهد ما هو المراد بقولهم المؤمن اذا عهد وفى فالامام مؤتمن على رعاية
احوال الخلق وحسن التعهد بهم وعاهد عليها ملتزم بها قال الراغب انه تعالى بين بقوله لا ينال عهدي الظالمين انه قد يكون من
ذريته ظالم وبين ان الامام محتمل العهد والظالم لا عهد له فاذا لا امامة له ولهذا ما روي في الخبر ان الله تعالى يقول يوم القيمة
لوالي السوء يا راعي السوء اكلت اللحم وشربت اللبن ولبست الصوف ولم تؤد الشكر ولم ترعها فحم رعاها انتهى كلامه اي يقال له
يا خائنا فيما ايتمن عليه قد استوفيت من رعيتك كل منفعة تتصور منهم ثم قصرت في رعاية حقوقهم وتقوية ضعفائهم قوله وفيه
دليل على عصمة الانبياء قبل البعثة عن الكباير وجه الدلالة ان المراد بالعهد المذكور في الاية ما عهد مع ابرهيم عليه السلام من جعله
اماما ولما ثبت بالاية ان الامام يجب ان يكون معصوما عن الظلم قبل جعله اماما ثبت عصمة الانبياء عنه قبل بعثتهم لان كل نبي امام بناء
على ان الامام هو الذي يؤتم به والنبي اولى الناس بذلك فيكون اماما بالضرورة فاذا كان الظلم الاصلي مانعا عن الامامة
فهو عن النبوة امنع فيكون النبي معصوما عن الظلم قبل البعثة قال الامام ومرتكب الكبيرة ظالم لنفسه فلا يصلح للنبوة كما لا يصلح
للامامة وفيه لان مدلول الاية ان الظالم ما دام ظالما لا ينال الامامة لا ان من كان ظالما في وقت ما من الاوقات ثم تاب عنه لا يناله
الامامة فلا يلزم منه ان لا تقبيه النبوة ايضا حال كونه ظالما فكيف يلزم منه العصمة قبل البعثة والفرق بين الظالم القديم الذي تاب
عن الظلم وبين الظالم الحالي ان الثاني يخل بما هو من جعله اماما بخلاف الاول فان المقصود من نصب الامام انما هو اخلاء وجه
الارض عن الظلم والفساد وحماية اموال الناس واعراضهم عن تعرض الظلمة المفسدين فاذا نصب من كان ظالما في الحال فقد جاء المثل
السائر وهو قولهم من استرعى الذيب ظلم وقول من قال وراعي الشاة يحمي الذيب عنها فكيف اذا الرعاة لها ذياب ولا يلزم هذا في
نصب من تاب عن ظلمه فان التائب من الذنب كمن لا ذنب له قال الامام اتفق الجمهور من الفقهاء والمتكلمين على ان الفاسق حال فسقه
لا يجوز ان ينصب اماما يعني ان الفسق الحالي يمنع من جعله اماما واما الفسق الطاري بعد كونه اماما فقد اختلفوا فيه فمنهم من
قال انه يبطل الامامة فينعزل عنها بطريان الفسق ومنهم من ذهب الى انه لا يبطلها فلا ينعزل الامام بطريان الفسق واحتج
الاولون بهذه الاية وقالوا ان الفاسق سواء كان فسقه اصليا او طاريا ظالم لنفسه وبين الظلم والامامة منافاة بمقتضى هذه
الاية فلا يجتمعان فينعزل الفسق عليها كما لا يجوز نصبه اماما حال فسقه قوله وقرئ الظالمون بالرفع على اسناد الفعل اليه فيكون
عهدي في محل النصب على المفعولية والامر بعكس هذا في قراءة الظالمين والاختلاف انما هو في اللفظ والاعراب لا في اصل المعنى وقراءة
حمزة وحفص عهدي بسكون الياء والباقون بفتحها قوله تعالى واذ جعلنا البيت مثابة معطوف على قوله واذ ابتلى والبيت ومثابة
مفعولا جعل لانه بمعنى صيرنا فيتعدى الى اثنين يقال ثاب يثوب ثوبا وثوابا ومثابة اذا رجع بعد ذهابه فالمثابة مصدر وصف
به ويراد به الموضع الذي يثاب اليه اي يرجع اليه قال ورقة ابن نوفل في الكعبة مثاب لافناء القبايل كلها تخب اليها اليعملات
الذوابل والهاء في مثابة للمبالغة لكثرة من يثوب اي يرجع لانه قل ما يفارق احد البيت الا وهو يرى انه لم يقض منه وطرا فهي
كنسابة وعلامة قاله الاخفش وقال غيره هي تانيث المصدر وليست للمبالغة قيل جعل الله البيت مرجعا للزائرين من حيث انهم
لا يقضون وطرا بزيارته مرة او مرتين بل كلما اتوه وانصرفوا منه اشتاقوا الى الرجعة اليه لما اعتقدوا في زيارته من الفوائد

المتعلقة يمحوا الخطيئات ورفع الدرجات ما لم يعتقدوا في سائر الاعمال قال الشاعر جعل البيت مثابا لهم ليس منه الدهر يقضون
الوطر فالبيت مثاب لاعيان الزائرين وانفسهم من حيث النية والاشتياق اليه وان لم يتفق لهم الرجوع اليه حقيقة فقوله مثابة
اى موضع يثنى كل من ينصرف عنه ان يعود اليه فتعريف الناس للاستغراق العرفي اى كل من زاره وانصرف عنه من افراد الناس والمراد بالثوب
ما يعم حقيقة الرجوع والقصد والشوق اليه بطريق عموم المجاز فقوله يثوب اليه اعيان الزوار وامثالهم حمل تعريف الناس على العهد
الذهني فان زوار البيت من الحجاج والمعتمرين بعض منهم وجعل ثوب الزوار اعم من ثوبهم باعيانهم وانفسهم ومن ثوب امثالهم
واشباههم فان كل من زار البيت بعدهم امثالهم من حيث انهم زوار بيت الله تعالى ومعظموا شعائر الله تعالى طالبين فضل الله
ورحمته فانهم لما كانوا اشباها للزائرين اولا كان ما وقع منهم من الزيارة ابتداء بمنزلة عود الاولين فصدق بزيارتهم انه قد ثاب
الزائرون ولما زار البيت زوار غير زوار صدق ان يقال البيت كان مثابة للزوار من الناس وصدق لا يوجب ان يكون بعود الاولين
بانفسهم بل يصدق بمجئ امثالهم اليه فان مجيئهم عود لجنس الزائر اليه وهذا على تقدير ان تكون المثابة من الثوب بمعنى الرجوع
ويجوز ان يكون من الثواب بمعنى العوض قوله وقرئ مثابات لانه مثابة كل احد يريد ان البيت وان كان مثابة واحدة لكنه مثابات
متكثرة نظرا الى كثرة الاضافات الى الزائرين من حيث انه لا يختص بواحد منهم قوله لا يتعرض لاهله فان المشركين كانوا لا يتعرضون
لسكان الحرم ويقولون البيت بيت الله وسكانه اهل الله يعني اهل بيت الله وكان الرجل يرى قاتل ابيه في الحرم فلا يتعرض له و
يتعرضون لمن حوله كما قال تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا ويتخطف الناس من حولهم وهذا شئ توارثوه من دين اسمعيل فبقوا
عليه الى ايام النبي صلى الله عليه وسلم واجمعوا على ان من قتل في الحرم قتل به ومن احدث فيه ما يوجب الحد اقيم عليه الحد ومن حارب
فيه حورب وقتل هنالك لانه صار هاتكا لحرمة الحرم بالجناية فيه والقتل قصاصا او حدا شرع زجرا عما يرتكب مثله في المستقبل
وكفارة عما ارتكبه ليجعل كالمعدوم فيكون فيه صيانة حرمة الحرم وتحقيق تعظيمه بزجره وزجر غيره عن انتهاك حرمة الحرم ورفع
ما انتهك منها بقدر ما امكن واما اذا جنى خارج الحرم جناية توجب القتل ثم التجأ الى الحرم فقد اختلف فيه فذهب الشافعي
انه لا يؤمن بالتجاء اليه ويستوفى منه في الحرم ما وجب عليه على ما روى في الخبر من ان الحرم لا يعيذ عاصيا وقال ابو حنيفة
رح من لجأ الى الحرم كان امنا من القتل ومن الاسباب الموجبة للقتل فان من جنى خارج الحرم كما لا يقتل في الحرم لا يخرج منه ليقتل خارج
الحرم عنده لكن يمنع منه الطعام والشراب ولا يبايع منه بل يضيق عليه حتى يموت او يضطر فيخرج بنفسه فيقتل قال ابو يوسف
للسلطان ان يخرجه من الحرم فيقتله في الحدود وللولي في القصاص واجمعوا على ان اقامة الحدود فيما دون النفس جائز في الحرم
وان لم يرتكب اسبابها في الحرم فالاية حجة لنا على الشافعي في الملتجئ الى الحرم اذا كان مباح الدم من حيث انها تدل على ان يصير
امنا ما دام فيه ومع ثبوت وصف الامن لا يتحقق القتل فلا يباح قتله في الحرم ويؤيد ذلك قوله تعالى ومن دخله كان امنا كانه من
دخل البيت امنوه وقوله تعالى ولا تقتلوهم عند المسجد الحرام وقوله صلى الله عليه وسلم ان مكة حرام بتحريم الله تعالى اياها يوم خلق
السموات والارض لم تحل لاحد قبلي ولا تحل لاحد بعدي وانما احلت لي ساعة من نهار لا يختلى خلاها ولا يعضد شجرها ولا ينفر
صيدها قوله من حيث ان الحج يجب ما قبله اى يقطع ويمحوا ما وجب قبله مع حقوق الله تعالى الغير المالية واما حقوقه المالية مثل
كفارة اليمين وحقوق العباد فلا يجبها الحج قوله على ارادة القول اى قلنا اتخذوا منه موضع تصلون فيه على معنى واذ جعلنا
البيت وقلنا وانما احتيج الى تقدير الفعل لئلا يلزم عطف الاخبار ونظيره قوله تعالى ورفعنا فوقكم الطور خذوا وان جعل
معطوفا على المقدر عاملا لاذ يكون التقدير واذكر اذ جعلنا البيت مثابة واتخذوا فلا يحتاج ح الى تقدير القول لاتفاق
الجملتين في الانشائية وكذا ان جعل كلاما معترضا بين الجملتين المتعاطفتين الواقعتين في قصة ابرهيم عليه السلام وهما قوله
جعلنا البيت وعهدنا الى ابرهيم وكان امر الامة محمد صلى الله عليه وسلم بان يتخذوا من مقامه مصلى يصلون فيه ركعتي الطواف
وغيرهما من الصلوات كما روى عن مقاتل وقتادة والسدى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى امر بالصلوة عند مقام ابرهيم عليه
السلام وانما قلنا لا حاجة الى تقدير القول ان جعل كلاما معترضا بينهما لانه ح يكون معطوفا على مدلول قوله واذ جعلنا البيت
لانه في قوة ان يقال توبوا اليه فهي جملة امرية فيصح عطف مثلها عليها بلا تكلف ويؤيد هذا الاحتمال ما روى في سبب نزوله
وهو قول عمر رض افلا نتخذه مصلى يريد فلا نؤثره لفضله بالصلوة فيه تبركا به وتيمنا بموطئ قدم ابرهيم عليه السلام فاجاب

رسول الله

رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوله لم اومر بذلك فلم تغب الشمس حتى نزلت فانه يدل على ان الخطاب والامر بالثوب والاتخاذ انما
هو لنا لا لامة ابرهيم عليه السلام قوله وهو امر الاستحباب لا امر بتعيين مقام ابرهيم للصلوة عنده للاستحباب لانعقاد الاجماع
على ان الاماكن المسجد الحرام لا تفاوت بينها في حق ركعتي الطواف ولا في غيرهما من الصلوة فعلم بان اهل الاجماع حملوا الامر بتعيين
المقام للصلوة على الاستحباب وهو لا ينافي كون ركعتي الطواف واجبة كما ذهب اليه ابو حنيفة وعند الشافعي هي سنة قوله و
مقام ابرهيم الى اخره بفتح الميم يجوز ان يكون مصدرا ميميا من قام يقوم واسم الموضع القيام وهو الموضع الذي يضع عليه قدميه
حيث يقوم والمقام بضم الميم موضع الاقامة ونفس الاقامة ايضا والتعريف من اضافة المقام الى ابرهيم للعهد والمعهود وضع
عليه قدميه حين دعا الناس الى الحج او حين رفع البناء للبيت وذلك الموضع هو الحجر الذي فيه اثر قدميه لانه عليه السلام قام عليه
حقيقة في ذينك الوقتين ويطلق ايضا على الموضع الذي كان الحجر فيه حين قام عليه ودعا او دعا او رفع البناء لان ذلك الموضع وان
كان موضعا للحجر حقيقة وبالذات فهو موضع لابرهيم عليه السلام توسعا وبالواسطة والمقام المذكور في قول رسول الله صلى الله
عليه وسلم الركن والمقام ياقوتتان من ياقوت الجنة طمس الله نورهما وفي قول انس ابن مالك رض رايت المقام فيه اصابعه واخمص
قدميه والعقب غير انه اذهبه مسح الناس بايديهم المراد به نفس الحجر الذي قام عليه قوله وهو موضعه اليوم اى الذي يسمى اليوم
مقام ابرهيم هو موضع ذلك الحجر روى الامام محي السنة ان ابرهيم استاذن سارة ان يزور اسمعيل فاذنت له وشرطت عليه
ان لا ينزل فقدم مكة حتى جاء الى باب اسمعيل فقال لامراته اين صاحبك قالت ذهب يتصيد وهو يجئ الآن ان شاء الله فانزل
يرحمك الله قال هل عندك ضيافة قالت نعم فجاءت باللبن واللحم وسالها عن عيشهم فقالت نحن بخير وسعة فدعا لهما بالبركة
ولو جاءت يومئذ بخبز او بر او شعير او تمر لكانت اكثر ارض الله برا وشعيرا وتمرا فقالت له انزل حتى اغسل راسك فلم ينزل فجاءته
بالمقام فوضعته عن شقه الايمن فوضع عليه فغسلت شق راسه الايمن ثم حولته الى شقه الايسر فغسلت شق راسه الايسر
فبقي اثر قدميه عليه فقال لها اذا جاء زوجك فاقرئيه السلام وقولي له قد استقامت عتبة بابك فلما جاء اسمعيل وجد ريح
ابيه فقال لامراته هل جاءك احد قالت نعم شيخ احسن الناس وجها واطيبهم ريحا فقال لي كذا كذا فقلت له كذا فغسلت راسه
وهذا موضع قدمه فقال ذلك ابرهيم وانت العتبة امرني ان امسكك وروى سعيد بن جبير عن ابن عباس رض قال ثم لبث
ما شاء ثم جاء بعد ذلك واسمعيل يبري نبلا له تحت دوحة قريبا من زمزم فلما راه قام اليه فصنعا كما يصنع الوالد بالولد
والولد بالوالد ثم قال يا اسماعيل ان الله امرني بامر تعينني فقال اعينك قال ان الله امرني ان ابني ههنا بيتا فعند ذلك رفع
القواعد من البيت فجعل اسمعيل ياتي بالحجارة وابرهيم يبني حتى ارتفع البناء جاء بهذا الحجر فوضعه له فقام ابرهيم على حجر المقام
وهو يبني عند بناء البيت وهو الذي اعتمد عليه برجله لما غسل راسه وهو على دابته لما جاء زائرا اسماعيل فلم يجده ووجد امراته
فغسلت راسه وضيفته فقد اتفق المفسرون على ان الحجر الذي قام عليه عند بناء البيت هو الحجر الذي اعتمد عليه برجله حين غسل
راسه لانه موضع واحد وهو الموضع الذي غسل فيه راسه فيكون الموضع الذي امرنا باتخاذه مصلى معلوما لنا بخلاف موضعه
حين ما قام ابرهيم عليه لبناء البيت فانه مواضع متعددة في حوالي البيت فيلزم ان تكلف باتخاذ الموضع المجهول مصلى وفي
التيسير قيل ان مقام ابرهيم هو الحجر الذي وضع عليه ابرهيم قدمه حين نادى بالحج فقد روى انه لما فرغ من بناء الكعبة قيل له
اذن في الناس بالحج فقال كيف انادي وانا بين الجبال وليس بحضرتي احد فقال تعالى عليك النداء وعلي الاعلام فصعد ابا قبيس
وصعد هذا الحجر فارتفع هذا الحجر حتى علا كل حجر في الدنيا وجمع الله له الارض كالسفرة فنادى يا معشر المسلمين ان ربكم بنى لكم
بيتا وامركم ان تحجوه فحجوه فاجابه الناس من اصلاب الاباء وارحام الامهات فمن اجابه مرة حج مرة ومن اجابه عشرا حج عشرا هذا كلامه
ولعل ذلك الحجر نقل من ابي قبيس الى المسجد الحرام ووضع بازاء باب الكعبة في الموضع الذي يصلى فيه ركعتا الطواف مستقبلا
الى البيت فازدحم عليه الناس يقبلونه ويمسحونه بايديهم حتى محي وفني بمرور الازمنة المتطاولة فصار مقام ابرهيم اليوم
اسما لذلك الموضع الذي وضع فيه الحجر وامحى قوله وقيل والمراد به اي بقوله واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى الامر بركعتي الطواف
لان جعل مصلى بمعنى مدعى يدعى فيه كما قال مجاهد صرف للفظ الصلوة عن المعنى المتبادر عنه عند الاطلاق وهو الصلوة
ذات الركوع والسجود ولا سيما ان ما روى عن جابر ابن عبد الله ان النبي صلى الله عليه وسلم لما راى البيت استلم الركن فرمل

ثلاثا ومشى اربعا ثم اتى مقام ابرهيم فصلى ركعتين قرا فيهما بقل هو الله احد وقل يا ايها الكافرون كما يدل على ان المراد بمقام
موضع الحجر الذى قام عليه ابرهيم عليه السلام يدل ايضا على ان المراد بالمصلى موضع الصلوة المعهودة قال الامام الرازى
وههنا بحيث فقهى وهو ان ركعتى الطواف فرض ام سنة نظر ان كان الطواف فرضا فللشافعى فيه قولان احدهما فرض لقوله تعالى
واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى والامر للوجوب والثانى سنة لقوله عليه الصلوة والسلام للاعرابى حين قال هل على غيرها فقال لا
الا ان تطوع وان كان الطواف نفلا مثل طواف القدوم والركعتان سنة والرواية عن ابى حنيفة رح ايضا مختلفة فى هذه المسئلة
قال صاحب الهداية وهى واجبة عندنا وقال الشافعى كل سنة لانعدام دليل الوجوب والله اعلم قوله وقيل مقام ابرهيم الحرم كله
من حيث انه عليه السلام كان اتخذه مقاما ومسكنا لمقامه هناك باولاده واهله كما قال تعالى خبرا عنه ربنا انى اسكنت من ذريتى
بواد غير ذى زرع عند بيتك المحرم فالامر باتخاذه مصلى على هذا القول للندب الى ان يصلى فى جميع الحرم ويتخذه مساجد يصلى
فيها لفضله على ساير بقاع الارض بتفضيل الله تعالى اياه فيكون ثواب ما كان فيه من العبادة اكثر واوفر فلذلك ندب الى ان يؤتى
فيه العبادة الجامعة لساير اصناف العبادة وانواعها قوله وقيل مواقف الحج اى مواضع افعال الحج اى مواضع افعال الحج كعرفات
والمزدلفة ومنى ومكة فالمصلى على هذا معناه موضع الصلوة التى بمعنى الدعاء كما فى قوله تعالى يا ايها الذين امنوا صلوا عليه
فان ابرهيم عليه السلام قام فى كل واحد من هذه المناسك ودعا وتقرب الى ربه الاعلى فالظاهر ان كلمة من فى قوله من مقام ابرهيم
للتبعيض على ان يراد المقام الحرم كله وان اريد به موضع الحجر او مواضع افعال الحج يجوز ان تكون للتبعيض وان تكون زائدة على
راى الاخفش فانه يجوز زيادتها فى الاثبات ونقل الامام عن القفال انه قال من حمل مقام ابرهيم على الحجر خرج قوله تعالى واتخذوا
من مقام ابرهيم مصلى على مجاز قول الرجل اتخذت من فلان صديقا وقد اعطانى الله من فلان اخا صالحا ووهب الله لى منك وليا
مشفقا انما تدخل من لبيان المتخذ الموهوب وتميزه عن من فى ذلك المعنى عن غيره قوله اى واتخذنا الناس مقامه الموسوم
يعنى الكعبة قبلة يصلون اليها فسر مقام ابرهيم على القراة بلفظ الماضى بالبيت الذى بناه وهو الكعبة وفسر المصلى بالقبلة
لان الناس سواء حمل على العموم او خص بالزائرين لا يصح ان يخبر عنهم بانهم اتخذوا الحجر المعهود او معه موضعه موضع
صلوة او دعاء بمعنى انهم يصلون فيه او يدعون فيه لان اتخاذه كذلك انما هو من احكام شريعتنا ليس شريعة مثل كون البيت
مثابة فلاجرم فسر المصنف الموضع الذى يصلى اليه فان موضع الصلوة اعم من الموضع الذى يصلى فيه ومن الذى يصلى اليه
واستلزم ذلك ان يفسر مقام ابرهيم بالكعبة لان المتوجه اليه فى الصلوة انما هو الكعبة بعينها وسميت بمقام ابرهيم لاهتمامه
عليه السلام بها من حيث انه بناها بنفسه بمعاونة ابنه خالصا لله تعالى داعيين متضرعين اليه تعالى بقولهما ربنا تقبل منا
واختار فناها مساكنا لذريته واهله ولا شك ان مثل هذه الملابسة القوية كافية فى صحة الاضافة واما اذا قرئ واتخذوا
بلفظ الامر لا الماضى فانه يصح ان يحمل المصلى بمعنى ما يصلى فيه وان يحمل المقام بمعنى موضع القدمين اذ لا مانع من ان
يؤمر جميع الناس بان يصلوا فيه وان لم يصح بان يخبر عنهم بانهم صلوا فيه ويكون مقام ابرهيم على قراءة الماضى موضوعا
ضمير البيت للاشارة الى ان علة اتخاذهم اياه قبلة انما اضافته الى ابرهيم عليه السلام من حيث انه عليه السلام بناه بامر الله
تعالى ليكون مثابة للناس يأتون اليه من كل فج عميق مكبرين ومهللين ومسبحين ومعظمين شعائر الله تعالى ومشاعره قوله
امرناهما فان العهد قد يكون بمعنى الامر والوصية يقال عهد اليه اى امره ومنه قوله تعالى الم اعهد اليكم وقوله ولقد عهدنا
الى ادم والامر لا بد له من المامور به وهو فى الاية تطهيرهما البيت فلذلك قدر الاية بقوله بان طهرا وحذف الجار من ان وان
شايع كثير ومدخول الجار بعد الحذف اما فى موضع النصب ان حذف الجار نسيا واوصل الفعل اليه كما فى قوله تعالى واختار
موسى قومه او فى موضع الجر على ارادة الجار وعدم كونه نسيا كما فى قولك الله لافعلن بالجر ويحتمل ان لا يكون له محل من الاعراب
على ان تكون مفسرة بمعنى اى كالتى فى قوله تعالى وانطلق الملأ منهم ان امشوا اى امشوا ان المفسرة لا تصحب من الالفاظ الا
بما يتضمن معنى القول ولا تصاحب صريح القول فلا يقال قلت لزيد وان افعل كذا قوله يريد طهراه من الاوثان اى احفظاه
من ان ينصب حوله شئ من الاوثان ونحوها لا بمعنى ازيلا واخرجا عنه ذلك كقولك لحافر البير ضيق فم الركية وللخياط
وسع كم القميص فانك لا تريد ان تقول ازل ما فيهما من الوسعة والضيق بل المراد ان يصنعهما ابتداء ضيق الفم وواسع الكم

قوله او اخلصاه للطائفين اى خلصاه لهؤلاء الطوائف بحيث لا يتيه غيرهم فيكون اشارة الى ان ما سواهم ليس بطاهر حيث اختلت
طهارة المحل بحضورهم فيه والطواف المشى حول الشئ والعكوف اللزوم والاحتباس على الشئ ويقال ايضا للاقبال على الشئ بحيث لا
يصرف عنه وجهه والمقيم الذى هو ضد المسافر وكذا المعتكف فى المسجد لانه ملازم لمكانه ومحتبس عليه فصح تفسير العاكف
بكل واحد منهما وتفسير العاكفين بالمقيمين بمكة اشارة الى ان المراد بالطائفين حول البيت الغرباء القادمون الى مكة للزيارة
وان العطف لتغاير الذوات فان اهل الحرم والمقيمين فيه مغاير لاهل الافاق القادمين الى مكة حاجين او معتمرين تغايرا ذاتيا
وانما سميا القادمون من خارج الحرم بالطائفين مع ان الطواف لا يختص بهم بناء على ان الطواف من لوازم افعالهم وان له
مزيد اختصاص بهم من حيث ان مجاوزة الميقات لا تصح لهم الا بالاحرام وان الاحرام لا يتحلل منه الا بالطواف والسعى والحلق
او التقصير بخلاف المقيمين فى الحرم فانه لا يجب عليهم الطواف فلما كان الطواف من لوازم الغرباء القادمين الى مكة واخص
افعالهم عبر عنهم بالطائفين وقول علمائنا واصحاب مذهبنا رحمهم الله ان الطواف للقادم افضل من الصلوة وان الصلوة
للمقيم بمكة افضل من الطواف ماخوذ من هذه التسمية فانه تعالى لما عبر عن الافاقيين القادمين بالطائفين وجعله عنوانا
لهم على ان الطواف اشهر اوصافهم وانه اكثر وجودا منهم بالنسبة الى الصلوة والاما استحقوا هذه التسمية روى عن ابن عباس
ومجاهد وعطاء ان الطواف لاهل الامصار افضل والصلوة لاهل مكة افضل ومن فسر الطائفين بالقادمين الى مكة
وفسر العاكفين بالمقيمين فيها وجعل عطف احدهما على الاخر من قبيل عطف الذوات يفسر قوله تعالى والركع السجود بالمصلين
من الفريقين اعنى اهل مكة والقادمين اليها ويجعل عطفه على ما قبله من قبيل عطف الصفات فان القادم طائف باعتبار
ملابسته لوصف الطواف ومصل باعتبار ملابسته للصلوة وكذا المقيم بمكة عاكف فيها ومصل باعتبارين وعطفه
على ما قبله مع اتحاد الذات للتنبيه على ان كل واحد من الاوصاف الثلاثة خصلة شريفة ينبغى ان يطهر لاجلها المحل وقال
عطاء اذا كان طائفا فهو من الطائفين وان كان جالسا فهو من العاكفين واذا كان مصليا من الركع السجود يعنى ان العطف
الواقع فى الاية من قبيل عطف الصفات والموصوف كل من حضر المسجد الحرام سواء كان افاقيا او من اهل الحرم والجلوس فى
المسجد الحرام من جملة العبادات الشريفة المرضية بدليل ما روى عن ابن عباس رض انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان الله عز وجل فى كل يوم وليلة عشرين ومائة رحمة تنزل على هذا البيت ستون للطائفين واربعون للمصلين وعشرون
للناظرين وقول المصنف المقيمين عنده يمكن ان يحمل على هذا المعنى بل هو اقرب لخلوه عن التكليفات اللازمة على الاحتمال الاول
وفى الكشاف ويحتمل ان يراد بالعاكفين الواقفين بمعنى القائمين فى الصلوة بقرينة قوله تعالى فى سورة الحج وطهر بيتى
للطائفين والقائمين والركع السجود فالمعنى للطائفين والمصلين لان القيام والركع السجود هيئات المصلى ولا يبعد ان يحمل
لفظ المقيمين فى عبارة المصنف على هذا المعنى ايضا وايراد عبارة واحدة صالحة لان يحمل على كل واحد من الاقوال الثلاث
للمفسرين من جملة فضائل المصنف نور الله مرقده قوله تعالى واذ قال معطوف على قوله واذ ابتلى وتذكر الحال الثالث من
احوال ابرهيم عليه الصلوة والسلام التى حكاها الله تعالى ههنا قوله يريد البلد بقرينة قوله تعالى فى سورة
ابرهيم واذ قال ابرهيم رب اجعل هذا البلد امنا او المكان لقوله تعالى حكاية عنه ربنا انى اسكنت من ذريتى
بواد غير ذى زرع وظاهر ان كل واحد من الدعوتين وقعت قبل صيرورة ذلك الوادى بلدا ومدينة فكانه قال رب اجعل
هذا الوادى القفر بلدا ذا امن وسلامة فيجوز ان يكون البلد به ايضا داخلا تحت الطلب بخلاف ما اذا كانت الاشارة الى
البلد كما فى تلك السورة فان المسئول حينئذ يكون نفس الامن فقط ويكون البلد بمعنى الارض لا بمعنى المدينة قال الامام
الواحدى فى الوسيط كل موضع من الارض عامرا وغامر مسكون او خال بلد والقطعة بلدة والجمع بلاد وبلدان وقال
الجوهرى بلدة الارض يقال هذا بلدتنا كما يقال بحرتنا اى ارضنا ولما لم يصح ان يوصف البلد بالامن حقيقة ذكر له
وجهين الاول ان يكون امنا من باب النسب كلابن وتامر فانهما للنسبة موصوفهما الى ماخذهما كانه قيل لبنى وتمرى
والمعنى بلد منسوب الى الامن ومثله عيشة راضية فيمن جعلها بمعنى ذات رضى لا بمعنى مرضية على طريق اسناد المبنى
للفاعل الى مفعوله اسنادا مجازيا عقليا وان جعل من باب النسب يكون الاسناد حقيقيا والثانى ما اشار اليه بقوله

اوامنا اهله فيكون من قبيل الاسناد المجازى لان الارض الذى هو صفة لاجل البلد قد اسند الى مكانهم للملابسة بينهما
كما اسند صفة النائم الى زمانه فى قولك ليل نائم لذلك واختلف فى الامن المسئول فى هذه الاية على وجوه الاول انه
الامن من القحط والجذب لانه اسكن ذريته بواد غير ذى زرع ولا ضرع فدعا لذريته وغيرهم رغد العيش فان قيل فيكون
سؤال الرزق بعده تكرارا قلنا لا نسلم لان الامن من القحط يحصل بحصول من يحتاج اليه من الاغذية من غير كد بليغ وهو
لا يستلزم التوسعة بحصول الفواكه والثمرات فهو عليه السلام بالسؤال الاول طلب ازالة القحط وبالسؤال الثانى
التوسعة العظيمة والثانى انه الامن من الخسف والمسخ والزلازل والجنون والجذام والبرص ونحو ذلك من المثلات التى
تحل بالبلاد والثالث انه الامن من القتل وهو قول ابى بكر الرازى واستبعده الامام القرطبى حيث قال وما اص ظن انى
المراد الامن من سفك الدماء فى حق من لزمه القتل فان ذلك يبعد كونه مقصودا لابرهيم عليه الصلوة والسلام
حتى طلب من الله تعالى ان يكون فى شرعه تحريم قتل من التجأ الى الحرم وقد وجب قتله بما صدر منه خارج الحرم فانه
بعيد جدا وروى الامام الواحدى عن ابن عباس رضى الله عنهما انه قال يريد بلدا محرما لا يصاد طيره ولا يقطع شجره
ولا يختلى خلاه فان صيد مكة لا ينفد ولا يتعرض له بنوع من الاذى ومن قتل صيد مكة فعليه جزاؤه ومن افعال العرب
قولهم آمن من حمام مكة ورايت فى كتب متعددة من كتب التفاسير ان الحرم مامن للصيود حتى بالنسبة الى السباع ايضا
فان الاسد ربما يتبع الظبى خارج الحرم فيضر الظبى منه ويدخل الحرم ويرجع الاسد عنه ولا يتبعه فى الحرم واذا اجتمعا
فيه لا يهيج السبع عليه ولا ينفر الصيد منه حتى اذا خرج من الحرم عدى السبع عليه وعاد الصيد الى النفور والهرب
فسبحانه من قادر وبيده ملكوت كل شئ فان قيل ان مكة كان حراما قبل دعوة ابرهيم عليه الصلوة والسلام لقول
رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة ان هذا البلد حرمه الله يوم خلق السموات والارض فهو حرام بحرمة الله
تعالى الى يوم القيمة وانه لم يحل القتال فيه لاحد قبلى ولم يحل الا ساعة من نهار فهو حرام بحرمة الله تعالى الى يوم
القيمة وانه لم يحل القتال لا يعضد شوكه ولا ينفر صيده ولا يلتقط لقطته الا من عرفها ولا يختلى خلاه فقال العباس
يا رسول الله الا الاذخر فانه لقينهم ولبيوتهم فقال صلى الله تعالى عليه وسلم الا الاذخر اجيب بان ما كان قبل الدعوة
هو الامن من الاستيصال الجبابرة المسلطين على البلاد بان اثبت فى نفوسهم تعظيمها واحترامها والهيبة لها بحيث كان
ذلك يمنعهم عن غارة اهلها والتعرض بسوء الا انه حدث فيها بعض من الشدائد كالقحط ونحوه فطلب عليه الصلوة والسلام كونها
امنة عنها فهى كانت حراما قبل الدعوة بوجه غير الوجه الذى صارت به حراما بدعوة ابرهيم عليه الصلوة والسلام وقيل هو سؤال
تقرير للامن السابق وابقائه وادامته كما كان فاجاب الله تعالى دعوته فقال اولم يروا انا جعلنا حرما امنا وقيل انما صار
حرما امنا بدعاء ابرهيم عليه الصلوة والسلام وقبله كانت كسائر البلاد ودليله ما ورد فى صحيح مسلم عن عبد الله بن زيد
ابن عاصم ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ان ابرهيم حرم مكة ودعا لها وانى حرمت المدينة كما حرم ابرهيم عليه الصلوة
والسلام مكة وانى دعوت فى صاعها ومدها على ما دعا به ابرهيم لاهل مكة وقوله صلى الله عليه وسلم ان هذا البلد حرمه الله
تعالى يوم خلق السموات والارض فهو حرام بحرمة الله تعالى الى يوم القيمة ولعل المراد بالاخبار بان مكة كانت حراما فى سابق
علم الله وقضائه الا انه تعالى لم يتعبد الخلق بذلك حتى ساله ابرهيم فحرمها فخطاب الله تعالى بتحريم ازلى وتعلقه بالمحرم حادث
بعد السؤال فتحريمها مسند الى الله تعالى حقيقة والى ابرهيم مجازا من حيث انه افضل الصلوة والسلام كان مظهر الحرمتها وكذا
الكلام فى حرمة المدينة روى ان الطائف كانت من توابع الشام فلما دعا ابرهيم عليه الصلوة والسلام بهذا الدعاء امر الله
تعالى جبريل صلى الله عليه وسلم حتى قلعها من اصلها من ارض الشام فطاف بها حول البيت سبعا فسميت الطائف لذلك ثم انزلها
ووضعها بارض تهامة فى موضعها الذى هى الآن فيه فمنها اكثر ثمرات مكة وما يليها حين ذلك فجر الاماء فيها ولا نبات فبارك
الله تعالى فيما حولها وانبت فيها انواع الثمرات ومن الموصولة فى قوله تعالى من امن منهم فى محل النصب على البدلية من اهله والمعنى
وارزق المؤمنين من اهله خاصة ونظيره فى التخصيص بعد التعميم قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
والمستكن فى قال ضمير اسم الله تعالى كلا فى المستكن فى قوله تعالى ومن ذريتى ضمير ابرهيم عليه السلام فيكون قوله ومن كفر مفعولا

لله تعا ويكون عطفه على من امن من قبيل عطف التلقين فان كل موضع يكون احد المعطوفين فيه مقولا احد والاخر مقولا لاخر فالعطف
من قبيل عطف التلقين كانه تعالى لقن ابرهيم عليه السلام ان يعم سؤال الرزق ويساله فى حق المؤمن والكافر جميعا ورد ما وقع منه من
التخصيص فكانه قال قل وارزق من كفر ايضا فانه مجاب وليس رزق الدنيا كالامامة حتى يخصها بالمؤمنين بومن صلنها بل انه تعالى
يرزق من كفر كما يرزق من آمن فانه يمتعه قليلا ثم يضطره الى عذاب النار وقول المص والمعنى وارزق من كفر بلفظ المتكلم بيان
لحاصل المعنى على تقدير كفر بيه قوله ومن كفر من قبيل عطف التلقين لا يكون قوله فامتعه معطوفا عليه من حيث انه على لفظ الفعل
المقدر الناصب لقوله من كفر لانه امر فلا يعطف عليه الخبر بل يكون معطوفا عليه من حيث فان المعنى كما صرح به المص وارزق من كفر
بلفظ المتكلم ونظيره عطف قوله تعالى واتخذوا من مقام ابرهيم مصلى بلفظ الامر على معنى قوله واذ جعلنا البيت مثابة فان المعنى
كما مر توبوا واتخذوا الا تقدير والمحقق التفتازانى لم يرض بكونه من عطف التلقين وحمل القول به ناشيا من عدم التدبر والتعمق
حيث قال والذى يقتضيه النظر الصايب ان يكون هذا عطفا على محذوف اى ارزق من امن ومن كفر بلفظ الخبر وكذا قوله ومن
ذريتى فانه ينبغى ان يكون معطوفا على محذوف تقديره واجعلنى اماما وبعض ذريتى بلفظ الامر فيحصل التناسب والمعطوف
عليه بقوله واحد قوله قاس الرزق على الامامة حيث سال الرزق لاجل المؤمنين خاصة كما خص الله تعالى الامامة بهم فى قوله
لا ينال عهدى الظالمين فلما رد سؤاله الامامة فى حق ذريته على الاطلاق حسب ان يرد سؤاله الرزق فى حق اهل مكة على الاطلاق
فلذلك قيده بالايمان تادبا بالسؤال الاول وايضا لعله خشى انه لو سال الرزق لكافة اهل مكة من المؤمنين والكفار لكان ذلك
منه بمنزلة طلب المعونة للكفار على ما هم عليه من الكفر والعصيان فسلك سبيل التخصيص بعد التعميم حذرا عن ذلك فرد انه
سؤاله الامامة فى حق ذريته مطلقا واجاب الى الترزيق فى حق الكفرة من غير سؤال منه قوله والكفر وان لم يكن سبب التمتع جواب عما
يقال كون من شرطية مرفوعة المحل بالابتداء يستلزم ان يكون الكفر سببا للتمتع لما تقرر من ان مضمون الشرط يجب ان يكون سببا
لمضمون الجواب ولا سببية ههنا قوله لكن سبب تقليله اشارة الى ان انتصاب قليلا على انه صفة مصدر محذوف
للفعل المذكور اى امتعه تمتيعا قليلا فان الدنيا بكليتها قليلة قال تعالى قل متاع الدنيا قليل ومما يمتع الكافر به قليل
من القليل فان كانت كثيرة باضافة بعضها الى بعض فانها قليلة باضافتها الى نعمة الاخرة وكيف لا يقل ما يتناهى بالاضافة
الى ما لا يتناهى ويجوز ان يكون منتصبا على انه صفة ظرف محذوف اى امتعه زمانا قليلا وهو مدة حياته قوله اى الزه اليه
لز المضطر قال الجوهرى لزه يلزه لزا اى شده فالصفة رجل ملز اى شديد الخصومة ولزاز اى لاصق به والاضطرار
فى اللغة حمل الانسان على ما يضره وهو فى المتعارف حمل الانسان ان يكره على الزنا او شرب الخمر بان يضرب او يخوف بما يكره الى ان
يفعل ما اكره عليه باختياره لكونه اهون الضررين ولا شئ اشد من عذاب حتى يكره الكفار ليختاروا عذاب النار لكونه
اهون منه فلا يكون اضطرارهم الى عذاب النار مستعملا فى معناه العرفى فلذلك جعله المص مستعارا للزهم والصاقهم
بحيث يتعذر عليهم التخلص منه كما قال تعالى يدعون الى نار جهنم دعا ويوم يسحبون على وجوههم فانه صريح فى انه لا مدخل
لهم فى لحوق عذاب الاخرة بهم ولا اختيار ونعوذ بالله من ذلك الا انهم سموا مضطرين اليه مختارين اياه على كره تشبيها لهم بالمضطر
الذى لا يملك الامتناع عما اضطر اليه قوله وقرئ بلفظ الامر فيهما اى قرئ فى غير المشهور فامتعه بفتح الهمزة وكسر التاء وسكون
العين وثم اضطره بوصل الالف وفتح الراء على لفظ الامر فيهما على ان ابرهيم عليه السلام دعا ربه بذلك فيكون المستكن فى قال على
هذه القراءة ضمير ابرهيم فاعيد لفظ قال لخروجه عليه السلام من الدعاء لمن امن الى الدعاء على من كفر اى قال ابرهيم بعد ما سال
التوسعة فى حق المؤمنين خاصة من اهل مكة ومن كفر فامتعه قليلا ثم اضطره وفتح الراء على هذه القراءة لالتقاء الساكنين ويجوز
الكسر لكونه اصلا فى تحريك الساكن الا ان الفتح اجود فى المضاعف لخفته وقرا ابن عامر من السبعة فامتعه بضم الهمزة وسكون الميم
وتخفيف التاء وضم العين ومن عداه من القراء السبعة قراوه بضم الهمزة وفتح الميم وشد التاء وثم اضطره بقطع الالف
وضم الراء وقرئ بنون المتكلم المعظم بدل الهمزة فيهما وثم اضطره بكسر الهمزة وثم اطره بادغام الضاد فى الطاء وكذلك
قرئ قوله فمن اضطر والا ما اضطررتم فمن اطر والا ما اطررتم كما قالوا اطجع فى اضطجع وهى لغة رديئة لان الضاد من الحروف
الخمسة التى يجمعها قولك ضم شفر وهى الضاد والفاء والميم والراء والشين وهذه الحروف يدغم فيها ما يجاورها ولا تدغم

هي فيما يجاورها لانها زائدة على مجاورها فى صوتها وقوتها فادغامها يؤدى الى الاجحاف بها قوله تعالى واذ يرفع الاية هو النوع الرابع من الامور التى حكاها الله تعالى عن ابرهيم واسماعيل عليهما السلام وهو انهما ذكرا عند بناء البيت ثلاثة انواع من الدعاء الاول قولهما ربنا تقبل منا انك انت السميع العليم والنوع الثانى قولهما ربنا واجعلنا مسلمين لك والنوع الثالث قولهما ربنا وابعث فيهم رسولا منهم قوله حكاية حال ماضية حيث عبر بلفظ المضارع عن الرفع الواقع فى الماضى اى فى الزمان المتقدم على زمان نزول الوحى بان يقدر ذلك الرفع السابق واقعا فى الحال كانك تصوره للمخاطب وتريد على وجه المشاهدة والعيان قوله صفة غالبة يعنى ان القاعدة فى الاصل صفة بمعنى الثابتة ثم صارت بالغلبة من قبيل الاسماء بحيث لا يذكر لها موصوف ولا يقدر والتاء للنقل من الوصفية الى الاسمية لان فيه موصوفا موقتا مقدرا ثم قال ولعله اى ولعل القعود بمعنى الثبات مجاز يعنى ان لفظ القعود حقيقة فى الهيئة المقابلة للقيام ومستعار للثبات والاستقرار مجازا تشبيها والزوال لدبها فى ان كلا منهما حالة مباينة للانتقال والنزول واطلق على الاساس الثابت المستقر فى موضعه تشبيها للثبات فيه بهيئة القاعد المقابل للقيام قوله ومنه قعدك الله اى ومن القعود بمعنى الثبات قولهم قعدك الله وهو منصوب على انه مصدر لفعل محذوف وجعل فى المفصل من المصادر التى لا يستعمل اظهار فعليه واصله اقعدك الله تقعيدا بمعنى اسال الله ان يثبتك ويبقيك كما تريد فحذف الزوايد من المصدر واقيم مقام الفعل مضافا الى المفعول به الاول كما ان عمرك الله اى سالت الله ان يعمرك وحقيقة عمرتك اعطيتك عمرا ولما لم يتصور هذا المعنى من المخلوق استعمل فى معنى سالت الله ان يعمرك فلما ضمن عمرت معنى سالت عدى الى مفعول اخر اعنى اسم الله وكذا قعدتك حقيقة وجعلتك قاعدا اى ثابتا متمكنا ولما لم يكن ذلك فى وسع البشر قصد به سالت الله ان يقعدك تقعيدا اى يثبتك فحذف الزوايد من المصدر واقيم مقام الفعل مضافا الى المفعول به الاول قوله ورفعها اى رفع الاساس انث ضمير الاساس لكونه فى معنى القاعدة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال رفع الشئ ان يفصل من الارض ويجعل عاليا مرتفعا والاساس ابدا ثابت على الارض فما معنى رفعه واجاب بثلاثة اوجه الاول ان المراد برفع الاساس البناء عليها وعبر عن البناء على الاساس برفع لان البناء ينقلها من هيئة الانخفاض الى هيئة الارتفاع فيوجد الرفع حقيقة الا ان اساس البيت واحد وعبر عنه بلفظ القواعد باعتبار اجزائه فان كل جزء من الاساس اساس لما فوقه والوجه الثانى ان المراد بالقواعد مسافاة البناء فان كل ساف اساس لما فوقه ومرفوع على ما تحته ووجه جمع القواعد وضع بعضها على بعض قال الجوهرى الساف كل عرق من الحائط ثم قال والعرق السطر من اللبن والطين ونحوهما فالساف كل صف يرتبه البناء بحبل واحد والوجه الثالث ~~ان المراد بالقواعد~~ ما ذكره بقوله وقيل المراد رفع مكانته يعنى ليس المراد بالرفع الرفع الصورى الحقيقى بل الرفع المعنوى المجازى وهو رفع قدره واظهار شرفه وجمع القواعد باعتبار الاجزاء كما فى الوجه الاول كان كل مرتبة من مراتب شرفه اساس لما فوقه قوله وفى ابهام القواعد حيث لم يقل قواعد البيت بالاضافة مع انه احضر بل ذكر القواعد مبهمة ثم بينها اى قيدها بمضمون الحال فان قوله من البيت فى موضع النصب على انه حال من القواعد وكلمة من ابتدائية لا بيانية لعدم صحة ان يقال التى هى البيت وطريقا للايضاح بعد الابهام انما يسلك اذا قصد تفخيم شان المبين قوله واسمعيل كان يناوله الحجارة لما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال جاء ابرهيم الى ابنه اسمعيل فقال يا اسمعيل ان الله امرنى بامر فقال اعينك قال ان الله امرنى ان ابنى ههنا بيتا فعند ذلك رفع القواعد من البيت فجعل اسماعيل ياتى بالحجارة وابرهيم يبنى ويؤيد هذه الرواية تقديم القواعد على اسماعيل فى قوله تعالى واذ يرفع ابرهيم القواعد من البيت واسمعيل فان حق ما عطف على الفاعل ان يقدم على المفعول ومع ذلك لما قدم المفعول فهم من ذلك ان المعطوف ليس مستقلا بالفاعلية بل هو تابع للفاعل ثم ان الوجه الاول من الوجوه المذكورة فى بيان معنى رفع الاساس وهو ان معنى رفعه هو البناء عليه يدل على ان البيت كان مؤسسا قبل ابرهيم عليه الصلوة والسلام وانه انما بنى على الاساس واختلف الناس فيمن بنى البيت اولا واسسه فقيل هو الملائكة وذلك ان الله عز وجل لما قال انى جاعل فى الارض خليفة قالت الملائكة اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك فغضب عليهم فعاذوا بعرشه وطافوا حوله سبعة اشواط يسترضون ربهم حتى رضى الله عنهم وقال لهم ابنوا لى بيتا فى الارض يعوذ به من سخطت عليه من بنى ادم ويطوف حوله

كما طفتم

كما طفتم حول عرشى فارضى عنهم فبنوا هذا البيت وقيل ان الله بنا فى السماء بيتا وهو البيت المعمور ويسمى ضراح وامر الملائكة ان يبنوا الكعبة فى الارض بحياله على قدره ومثاله وقيل اول من بنى الكعبة آدم واندرس زمن الطوفان ثم اظهره الله لابرهيم عليه الصلوة والسلام وروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال لما اهبط الله عز وجل آدم من الجنة الى الارض قال له يا ادم اذهب فابن لى بيتا وطف به واذكرنى عنده كما رايت الملائكة تصنع حول العرش فاقبل ادم يتخطى وطويت له الارض وقبضت له المفازة فلا يقع قدمه على شئ من الارض الا صار عامرا حتى انتهى الى موضع البيت الحرام وان جبريل عليه الصلوة والسلام ضرب بجناحه الارض فابرز عن اس ثابت على الارض السابعة السفلى وقذفت اليه الملائكة بالصخر ما يطيق الصخرة منها ثلاثون رجلا فانه بناه من خمسة اجبل طور سينا وطور زيتا ولبنان وهو جبل بالشام والجودى وهو جبل بالجزيرة وحرا وهو جبل بمكة وكان ربضه من حراء قال الخليل الربض ههنا الاساس المستدير بالبيت من الصخر ومنه يقال لما حول المدينة ربض وهذا بناء ادم عليه الصلوة والسلام روى ان الله تعالى خلق موضع البيت قبل الارض بالفى عام وكانت زبدة بيضا على الماء فدحيت الارض من تحتها فلما اهبط الله تعالى ادم الى الارض استوحش فشكى الى الله فانزل الله البيت المعمور من ياقوتة من يواقيت الجنة له بابان من زمرد اخضر باب شرقى وباب غربى فوضعه على موضع البيت وقال يا ادم انى اهبطت لك بيتا تطوف به كما يطاف حول عرشى وتصلى عنده كما يصلى عند عرشى وانزل الحجر فكان ابيض فاسود لمس الحيض فى الجاهلية فتوجه آدم من ارض الهند الى مكة على رجليه فبقى البيت يطوف به هو والمؤمنون من ولده الى ايام الطوفان فرفعه الله تعالى فى تلك الايام الى السماء الرابعة هكذا فى رواية الكشاف والمعالم والرواية الصحيحة فى البخارى فى حديث المعراج انه رفع الى السماء السابعة يدخله كل يوم سبعون الف ملك ثم لا يعودون اليه وبعث جبريل عليه الصلوة والسلام حتى جاء الحجر الاسود فى جبل ابى قبيس صيانة له من الغرق وكان موضع البيت خاليا الى زمن ابرهيم عليه الصلوة والسلام ثم ان الله تعالى امر ابرهيم ببناء بيت يذكر فيه فسال الله عز وجل ان يبين له موضعه فبعث الله السكينة لتدله على موضع البيت وهى ريح خجوج لها راسان تشبه الحية وامر ابرهيم ان يبنى حيث تستقر السكينة فتبعها ابرهيم حتى اتيا مكة فتطوت السكينة على موضع البيت كتطوى الحجفة ودورانها فقال لابرهيم ابن على موضع الاساس فرفع البيت هو واسماعيل حتى انتهى الى موضع الحجر الاسود فقال لابنه يا بنى ائتنى بحجر حسن يكون للناس علما فاتاه بحجر فقال ائتنى باحسن من هذا فمضى اسماعيل يطلبه فصاح ابو قبيس يا ابرهيم ان لك عندى وديعة فخذها فاذا هو بحجر ابيض من ياقوت الجنة كان ادم قد نزل به من الجنة كما بعث وجد فى بعض الروايات وانزله الله تعالى حين انزل البيت المعمور كما مر فاخذ ابرهيم ذلك الحجر فوضعه مكانه فلما رفع ابرهيم واسماعيل القواعد من البيت جاءت سحابة مربعة فيها راس فنادت ان ارفعا على تربيعى فهذا بناء ابرهيم عليه السلام وروى ان ابرهيم واسماعيل لما فرغا من بناء البيت اعطاهما الله تعالى الخيل جزاء معجلا عن رفع قواعد البيت روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال كانت الخيل وحشية كسائر الوحوش فلما اذن الله تعالى لابرهيم واسماعيل برفع القواعد قال الله تعالى انى معطيكما كنزا ادخرته لكما ثم اوحى الى اسماعيل ان اخرج الى اجياد فادع يا تيك الكنز فخرج الى اجياد ولا يدرى ما الدعا ولا الكنز فالهمه فدعا فلم يبق على وجه الارض فرس بارض العرب الا جاءته فامكنته من ناصيتها وذللها له فاركبوها واعلفوها فانها مباركة وهى ميراث ابيكم اسماعيل وانما سمى الفرس عربيا لان اسماعيل هو الذى امر بدعائه وهو اتى اليه قبل كان ابرهيم يتكلم بالسريانية واسماعيل بالعربية وكل واحد منهما يفهم ما يقوله صاحبه ولا يمكنه التفوه به واما بنيان قريش اياه فمشهور وخبر الحية فى ذلك مذكور وكانت تمنعهم من هدمه الى ان اجتمعت قريش فضجوا الى الله تعالى اى رفعوا اصواتهم وقالوا لم نزع اى لم نخف اردنا تشريف بيتك وتربيته فان كنت ترضى بذلك والا فما بدا لك فافعل فسمعوا خواتا فى السماء والخوات دوى جناح الطير الضخم اى صوته فاذا هم بطائر اعظم من النسر اسود الظهر ابيض والرجلين فغرز مخالبه فى قفا الحية ثم انطلق بها تجر ذنبها اعظم من كذا وكذا ثم انطلق بها نحو اجياد فهدمتها قريش وجعلوا يبنونها بحجارة الوادى تحملها قريش على رقابها فرفعوها فى السماء عشرين ذراعا وذكر الزهرى انهم بنوها حتى اذا بلغوا موضع الركن اختصمت

قريش في الركن اى القبائل فيمن يلي رفعه حتى اذا شجر بينهم فقالوا تعالوا حتى نحكم اول من يطلع علينا من هذه السكة فاصطلحوا
على ذلك فاطلع عليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم فحكموه فامر بالركن فوضع في ثوب ثم امر سيد كل قبيلة فاعطاه ناحية
من الثوب ثم ارتقى هو على البنا فرفعوا اليه الركن فاخذه من الثوب فوضعه في مكانه قيل ان قريشا وجدوا في الركن كتابا
بالسريانية فلم يدر ما هو حتى قراه رجل لهم من يهود فاذا فيه انا الله ذو بكة خلقتها يوم خلقت السموات والارض وصورة
الشمس والقمر وحففتها بسبعة املاك حنفا لا تزول حتى يزول اخشابها مبارك لاهلها في الماء واللبن وعن ابي جعفر كان باب
الكعبة على عهد العماليق وجرهم وابرهيم عليه السلام بالارض حتى بنته قريش وعن عايشة رضي الله تعا عنها انها قالت سالت
رسول الله صلى الله تعا عليه وسلم عن الحجر من البيت هو الجدر قال نعم قلت فلم لم يدخلوه قال ان قومك قصرت بهم النفقة قلت
فما شان بابه مرتفعا قال فعل ذلك قومك ليدخلوا من شاؤا ويمنعوا من شاء ومرادها الجدر حجر الكعبة وهو ما حواه الحطيم
المدار بالبيت جانب الشمال وعن عبد الله ابن الزبير قال حدثتني خالتي يعني عايشة رضي الله تعا عنها قال النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم يا عايشة لولا ان قومك حديثوا عهد بشرك لهدمت الكعبة فالزقت بابها بالارض وجعلت لها بابين بابا شرقيا وبابا
غربيا وزدت فيها ستة اذرع من الحجر فان قريشا اقتصرتها حيث بنت الكعبة فهذا بناء قريش ثم لما غزا اهل الشام عبد الله
ابن الزبير رضي الله تعالى عنهما ووهت الكعبة من حريقهم هدمها ابن الزبير وبناها على اجزته عايشة فجعل لها بابين بابا
يدخلون فيه وبابا يخرجون منه وزاد فيه مما يلي الحجر ستة اذرع وكان طولها قبل ذلك ثماني عشرة ذراعا ولما زاد في البناء
مما يلي الحجر استقصر من طولها اولا فزاد في طولها تسعة اذرع فلما قتل ابن الزبير امر الحجاج ان يقرر ما زاده ابن الزبير في طولها
وان ينقض ما زاده من الحجر ويرد الى ما بناها قريش وان يسد الباب الذي فتحه الحجاج الى جانب الغرب وروى ان هرون الرشيد
ذكر لمالك ابن انس انه يريد هدم ما بنى الحجاج من الكعبة وان يرده الى بناء ابن الزبير لما جاء عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وامتثله
ابن الزبير فقال له مالك ناشدتك الله يا امير المؤمنين ان لا تجعل هذا البيت ملعبة للملوك لا يشاء احد منهم الا نقض
البيت وبناه فتذهب هيبته من صدور الناس قوله والجملة حال منهما اى يرفعانها قايلين ربنا والاية دلت على ان الواجب
على كل مامور بعبادة وقربة اذا فرغ منها واداها كما امر بها وبذل في ذلك ما في وسعه ان يتضرع الى الله تعالى ويبتهل ليقبل
منه وان لا ترد عليه فيضيع سعيه وان لا يقطع القول بان من ادى عباده وطاعة تقبل منه لا محالة اذ لو كان هكذا
لم يكن لدعائهما بطريق التضرع لقبول منهما معنى ولا يظن منهما انهما لم ياتيا ما امرا به بغاية ما في وسعهما وكيف يظن ذلك
منهما مع علو شانهما وكمال اهتمامهما في امتثال امر الله تعالى حيث انقاد الاب الشفيق لذبح ابنه الكريم وانقاد الابن في
عنفوان شبابه لان يذبح وايضا قولهما انك انت السميع العليم يدل على انه لم يقع منهما تقصير بوجه ما في اتيان المامور
به بل بذلا في ذلك غاية ما في وسعهما فان المقصر المتساهل كيف يتجاسر على ان يقول باطلاق لسان وارتياح جنان انك انت
السميع لدعائنا وتضرعنا والعليم بما في قصدنا وضميرنا في اتباع امرك فدل ذلك على ان القبول والرد اليه تعا وانه
لا يجب عليه شئ كما زعمت المعتزلة وفرق بين القبول والتقبل بان التقبل لكونه على بناء التكلف انما يطلق حيث العمل ناقصا
لا يستحق ان يقبل الا على طريق التفضل والكرم ولفظ القبول لا دلالة فيه على هذا المعنى فاختيار لفظ التقبل اعتراف منهما بالعجز
والانكسار في العمل قوله مخلصين لك اى ليس المراد بالمسلم ههنا من حقن دمه بالشهادتين يقال قد اجمع المسلمون على
انهما كانا مسلمين بهذا المعنى وقت صدور هذا الدعا منهما فطلب ان يجعلهما مسلمين طلب لتحصيل الحاصل وانه باطل
بل المراد به من يجعل نفسه وذاته خالصا لله تعا ولا يعظم لله تعا غيره ويعتقد ايضا بان ذاته وصفاته وافعاله خالصة
لله تعا خلقا وملكا لا مدخل في شئ منها لاحد سواه والاسلام بمعنى الاخلاص خص بمعنى الاعتقاد والعمل بثمرات الايمان
او المراد به من يستسلم وينقاد له تعالى بان يرضى بكل ما قدر ويترك المنازعة في احكام الله تعا فان الاسلام اذا وصل
باللام الجارة كما في قوله مسلمين لك واسلمت لرب العالمين يكون بمعنى الاعتقاد والعمل بثمرات الايمان وان يكون بمعنى الاستسلام
والانقياد والرضى بالقضا ولما كان لقايل ان يعود ويقول لا شك انهما كانا مخلصين ومستسلمين في زمان صدور
هذا الدعا فيهما فلم يحصل التفصي من لزوم طلب تحصيل الحاصل بحمل المسلم على هذين المعنيين اجاب عنه بان حصول

اصل الاخلاص والانقياد والاذعان لا ينافي طلب الزيادة في المال فقوله طلب الزيادة في الاخلاص نشر على ترتيب اللف الواقع في قوله
مخلصين او مستسلمين فان الاستسلام هو الاذعان والانقياد وزيادة كل واحد من الاخلاص والانقياد يتصور على وجهين احدهما
ان يترقى كل واحد منهما من الضعف الى القوة على طريق الحركة في الكيف فان مراتب الاخلاص متفاوتة فان العابد المتبرى عن السمعة
والريا قد يخلص عبادته لله تعا هربا من عقابه وقد يخلصها طلبا لثوابه وقد يخلصها له طلبا لمرضاته وله ايضا مراتب شتى
وكذا الانقياد والاذعان له مراتب مختلفة فان المؤمن وان كان منقادا راضيا بكل ما قدره الله تعا فربما يبقى في قلبه نوع من
المنازعة في شئ من احكام الله تعا بمقتضى البشرية فيطلب ان يحصل له مقام الاخلاص والرضى بالقضاء على سبيل الكمال وثانيهما
ان يتزايد كل واحد منهما بان يتجدد امثالهما بحسب تجدد الازمنة لانهما من قبيل الاعراض والعرض لا بقاء له عند اهل السنة
ولذلك قالوا في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا امنوا بالله ورسوله معناه امنوا بالله في حادث الوقت بترك الكفر فيه والكفر
باعتبار سلامة الالات متصور الوجود في كل وقت فبتركه في كل وقت يتجدد له الايمان فيه لان المحل كلما خلى عن احد الضدين
يتجدد فيه الاخر وعلى هذا تاويلهم في قوله تعالى فاما الذين امنوا فزادتهم ايمانا فان زيادة الايمان انما هي من حيث تجدده
بتجدد الزمان لا من حيث الذات فان ذاته لا تحتمل التزايد اذ هو عبارة عن التصديق بجميع ما جاء به محمد صلى الله تعا عليه
وسلم ولا يتصور التزايد في نفس هذا التصديق واما عامة المعتزلة القايلون ببقاء الاعراض فانهم يقولون الاسلام بمعنى
الايمان والتصديق متى وجد فانه يدوم ويبقى الى ان يوجد ما يبطله ويرفعه والمسلم اذا قال اجعلني مسلما يقولون انه
سؤال الثبات والدوام عليه ولا محذور فيه وانما المحذور في طلب حصول اصله ويؤولون قوله تعالى يا ايها الذين امنوا
امنوا بالله بان المطلوب هو الثبات والاستدامة على الايمان ومن فسر من المفسرين مثل هذه الايات بالثبات
فهم ان كانوا من اهل السنة يكون مرادهم من الثبات والدوام هو الثبات بطريق تجدد الامثال لا حقيقة البقاء لانهم
لا يقولون بها فقول المص والثبات عليه ينبغي ان يريد به الثبات بتجدد الامثال فيكون مراده من الزيادة بطريق
الحركة في الكيف لا الزيادة بتجدد الامثال حذرا من التكرار الا انه يبقى ان يقال اذا كان المطلوب الزيادة في الكيف والثبات
بتجدد الامثال لا يحتاج الى تفسير الاسلام بالاخلاص والاستسلام لان الاسلام بمعنى الايمان والتصديق يقبل الثبات
بطريق تجدد الامثال بل الزيادة في الكيف ايضا فلا وجه للعدول عن الظاهر ثم في الاية دلالة ظاهرة على ان الاسلام
بخلق الله تعا اياه فينا حيث سالا من الله ان يجعلهما مسلمين في الوقت الحادث ويخلق الاسلام فيهما وقتا بعد وقت ولو كان
الامر كما قالت المعتزلة ان المسلم هو الذي يخلق الاسلام لنفسه لان الله تعا يخلقه فيه لكان ذلك السؤال والدعا عبثا لان الله
تعالى لا يملك على جعلهما مسلمين في زعمهم بل هما يملكان ذلك فيخرج الدعا المذكور مخرج اللعب والعبث نعوذ بالله من القول
الهدر والعدول عن الحق قوله وان التثنية من مراتب الجمع بناء على ان اقل مراتب الجمع اثنان او على ان في التثنية ضم شئ الى شئ
وهو معنى الجمع لغة فجاز اطلاق صيغة الجمع عليهما لهذه المناسبة كما في قوله تعالى وقد صغت قلوبكما بمعنى قلباكما قوله
اي واجعل بعض ذريتنا على ان من للتبعيض ومحل الجار والمجرور النصب على انه مفعول اول لجعل بمعنى صير وامة ثانيهما ومسلمة
صفة لامة ويجوز ان يكون من للتبيين والجار والمجرور في محل النصب على الحال المتقدمة على الموصوف وهو امة وامة مفعول اول
ومسلمة ثان ولك متعلق بمسلمة والتقدير واجعل امة من ذريتنا مسلمة لك قدم البيان على المبين وفصل بين العاطف وهو
الواو وبين المعطوف عليه وهي امة مسلمة كما قدم من الارض على مثلهن وفصل به بين الواو ومثلهن قوله فانما خصا الذرية
بالدعا مع ان الانسب بحال اصحاب الهمم لاسيما بالانبياء ان لا يخصوا ذريتهم بالدعاء لكنهما خصاهم لوجهين الاول
كونهم احق بالشفقة كما في قوله تعا وانذر عشيرتك الاقربين وقوله قوا انفسكم واهليكم نارا والثاني انه وان كان تخصيصا
الا انه تعميم معنى لان صلاح اولاد الانبياء سبب وطريق لصلاح العامة فكانه قال واصلح عامة عبادك باصلاح بعض
ذريتنا وخص البعض من ذريتهما لما علما ان من ذريتهما محسن وظالم لنفسه مبين وطريق علمهما بذلك امران تنصيص الله تعا
بذلك بقوله لا ينال عهدي الظالمين والاستدلال بان حكمة الله تعا تقتضي ان لا يخلوا العالم عن افاضل واوساط واراذل
والافاضل هم اهل الله الذين اخلصوا انفسهم لله بالاقبال الكلي عليه والاوساط هم اهل الاخرة الذين يجتنبون المنكرات ويواظبون

على الطاعات رغبة في نيل المثوبات والاراذل هم اهل الدنيا الذين يعلمون ظاهرا من الحيوة الدنيا وهم عن الاخرة هم غافلون
جعل همتهم عمارة الدنيا وتهيئة اسبابها وقد قيل عمارة الدنيا بثلاثة اشياء احدها الزراعة والغرس والثاني الحماية والحرب
والثالث جلب الاشياء من مصر الى مصر ومن اكب على هذه الاشياء ونسي الموت والبعث والحساب وان سعى لعمارة الدنيا سعيا
بليغا ودقق في اعمال فكره تدقيقا عجيبا فهو متوغل في الجهل والحماقة ولهذا قيل لولا الحمقى لخربت الدنيا قوله وقيل اراد بالامة
امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم معطوف من حيث المعنى على ما يفهم من قوله اي واجعل بعض ذريتنا من عموم بعض الذرية لذرية
ابرهيم ابن اسحق كما يتناول ذرية اسماعيل فان ابرهيم واسمعيل عليهما الصلوة والسلام اذا اجتمعا في الدعاء للاسلام
ذريتهما ينصرف دعاء ابرهيم الى جميع ذريته من اولاد اسماعيل واسحق وينصرف دعاء اسمعيل الى ذريته خاصة فلا
جرم يدخل امة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم في دعائهما كما يدخل امم سائر الانبياء من ذرية ابرهيم في دعائه ومن قال
المراد بالامة المسلمة هي امته صلى الله تعالى عليه وسلم خاصة بنى كلامه على ان من كان ذريتهما معا انما هو العرب وان
دعاهما فيمن كان ذريتهما انما ظهرت فيمن امن بنبينا صلى الله تعالى عليه وسلم من العرب خاصة قال الامام القرطبي حاكيا
عن السهيلي وذريتهما معا العرب لانهم بنو نابت ابن اسمعيل وبنو ايتمن ابن اسمعيل ويقال بنو قيدر ابن نبت ابن اسمعيل
اما العدنانية فمن نبت واما القحطانية فمن قيدر بن نبت اسمعيل ومن يتمن على احد القولين وقال ابن عطية وهذا
ضعيف لان دعوته ظهرت في العرب وفيمن امن من غيرهم والامة الجماعة هنا ويكون واحدا ان كان يقتدى به
في الخير ومنه قوله تعالى انا وجدنا اباءنا على امة اي على دين وملة ومنه قوله تعالى ان هذه امتكم امة واحدة وقد يكون
بمعنى الحين والزمان ومنه قوله تعالى وادكر بعد امة اي بعد حين وزمان ومنه قوله تعالى ان ابرهيم كان امة قانتا
لله حنيفا وقد يطلق لفظ الامة على غير هذا المعنى الى هنا كلام القرطبي قوله من راى بمعنى ابصر وعرف نقل الى باب
الافعال فقوله انها امر مخاطب اصله ارئنا نقلت حركة الهمزة الى الراء وحذفت الهمزة تخفيفا ومعناه بصرنا مواضع نسكنا
او عرفنا متعبداتنا اي المواضع التي يتعلق بها النسك اي افعال الحج نحو المواقيت التي يحرم منها والموضع الذي يوقف فيه
بعرفة وموضع الطواف والصفا والمروة وما بينهما من المسعى وموضع رمي الجمار وكل متعبد فهو نسك ومنسك بالفتح والكسر
ويحتمل ان يراد بالمناسك ههنا افعال الحج نفسها لا مواضعها على ان يكون المنسك مصدرا لا اسم مكان ويكون جمعه
لاختلاف انواعه ويكون ارنا بمعنى عرفنا لان نفس الافعال لا تدرك بالبصر بل ترى بعين القلب والنسك لغة غاية التذلل
والعبادة والبلوغ الى اقصى ما يمكن منها والمناسك العابد المجتهد في العبادة حسب طاقته باي طريق كانت والمنسك
كل ما يتعبد به الى الله تعالى وشاع في اعمال الحج لكونها اشق الاعمال بحيث لا تتاتى الا بمزيد سعي واجتهاد وقد يخص فيطلق على
الذبح واراقة الدم لوجه الله تعالى فيقال نسك منه ينسك اي ذبح ويقال للذبيحة نسكة فلذلك قال مجاهد وعطا وابن
جريج المراد بالمناسك في الاية المواضع التي تذبح فيها النسكة اي الذبيحة قوله وفيه اجحاف اي اخلال واجزار بالكلمة بحذف
الحرف ثم حذف ما يدل عليها ومن انكر هذه القراءة او ضعفها مع انها قراءة ابن كثير المكي وابي عمرو البصري على رواية السوسي
عن يحيى اليزيدي الذي قام بقراءة ابي عمرو بعده وابن كثير وابو عمرو من مشايخ القراء السبعة الذين لم يتبعوا في قراءتهم
الا الاثر الصحيح المتواتر فقد اساء قال الشيخ الشاطبي وارنا وارني ساكنا الكسر دم يدا فان الدال في دم رمز ابن
كثير والياء في يد رمز السوسي قوله وارنا مبتدأ وارني عطف عليه وساكنا الكسر اي كسر الراء بعد الهمزة خبره ودم يدا
دعاء للمخاطب بان تدوم نعمته اخبر انهما قرا وارنا مناسكنا وارنا الله جهرة وارني انظر اليك بسكون الكسرة الراء فتعين
ان قراءة الباقين بكسر الراء وحجة من اسكنها طلب التخفيف لاجل الثقل الحاصل بتوالي الحركات كما اسكن العين من فخذ وكتف
لذلك وعورض بان كسرة الراء فيهما دالة على الهمزة المحذوفة من ارنا وارني فاذهابها باسكان الراء يخل بدلالتهما
واجيب بانهم اجمعوا على الادغام في لكنا هو الله ربي مع ان الادغام يستلزم ما ذكرتم من اذهاب دليل المحذوف فان
اصله لكن انا فنقلت حركة الهمزة الى النون وحذفت الهمزة وبقيت الفتحة دالة عليها ثم اسكنت النون الاولى وادغمت
في الثانية واتفاق الجمهور على هذا الادغام يدل على انه لا باس في حذف الحرف ثم حذف ما يدل عليه من الحركة ولا سيما ان الهمزة

المحذوفة

المحذوفة من ارنا وارني لما كانت محذوفة من جميع تصاريف المستقبل صارت كانها ليست من حروف الكلمة فلم يستبعد حذف
ما يدل عليها مع ان حذف الضمة والكسرة للاستثقال شايع كثير ووجد في بعض النسخ زيادة وهي قوله وقرا الدوري
عن اليزيدي عن ابي عمرو باختلاس كسرة الراء فيهما فتعين من ارنا وارني اختلفوا فقرا فتعين للباقين القراءة باتمام كسرة
الراء فيهما واختلاس الكسرة ان يتلفظ بها بحيث يكون بين الكسرة والسكون اي يكون كسرة ناقصة وحجة الاختلاس مراعات
التخفيف مع ابقاء دلالة الحركة على الهمزة المحذوفة وحجة من اتم الكسرة المبالغة في الدلالة على ما حذف قوله استتابة لذريتهما
كان سائلا قال التوبة هي الرجوع عن الذنب فيقتضي ان يتقدم الذنب عليها وهما من الانبياء المعصومين فما معنى استتابتهما
منه تعالى فاجاب عنه بثلاثة اوجه تقرير الاول ان الله تعالى لما علم ابرهيم عليه السلام ان في ذريته من يكون ظالما عاصيا طلب من الله
تعالى ان يوفق اولئك المذنبين العصاة للتوبة فقال وتب علينا اي على المذنبين من ذريتنا فقولهما علينا اما محمول على حذف
المضاف والتقدير على ذريتنا او محمول على ان ينسب الاب المشفق زلات اولاده وفروعه الى نفسه عند اعتذاره عنهم وشفاعته
في حقهم فيقول اجرمت واذنبت فاقبل عذري وتجاوز عني ومراده ان يقول اذنب ولدي فان اولاد الانسان يجري مجرى
وتقرير الوجه الثاني من الجواب ان الانبياء عليهم افضل الصلوة والسلام معصومون من الكباير بالاتفاق واما الصغائر
فانها يجوز ان تصدر عنهم عند المعتزلة مطلقا اي سواء كانت عمدا او سهوا وعند اهل السنة يجوز صدورها عنهم سهوا
لا عمدا كما يجوز عليهم ترك الاولى فان الانسان وان اجتهد في طاعة ربه فانه لا ينفك عن التقصير من بعض الوجوه اما على
سبيل السهو او على سبيل ترك الاولى ومثل هذه الذلة وان رفعت عن الامة الا ان هذه الاية دلت على ان الانبياء يجوز ان يؤاخذوا
بها والا لما سالا التوبة عنها قال الشيخ ابو منصور الماتريدي في الاية دلالة على ان الانبياء عليهم افضل الصلوة والسلام قد تكون
منهم الزلات والعثرات على غير قصد منهم فانهما سالا التوبة من الله تعالى وان لا تكون التوبة الا عن زلة وتقرير الوجه الثالث انهم
معصومون عن الكبائر بالاتفاق وعن تعمد الصغائر وما فرط منهم سهوا مكفر بما اكتسبوه من الطاعات والمثوبات فقد صاروا
طاهرين مطهرين عن جميع التقصيرات والعثرات فما وقع منهم من الاستتابة لا يكون عن ذلة محققة غير مكفرة بل هو مبني على هضم
النفس وكسرها وعلى ارشاد الاتباع والاولاد فانهما لما بنيا البيت ارادا ان يسنا للناس ويعرفانهم ان ذلك البيت وما يتبعه من
المناسك والمواقف امكنة التفصي من الذنوب وطلب التوبة من علام الغيوب ثم انه تعالى وصف نفسه بانه هو التواب الرحيم
والتواب قد يطلق على العبد ايضا قال الله تعالى ان الله يحب التوابين اي الذين كثر رجوعهم من المعصية الى الطاعة فان اصل
التوبة الرجوع وتوبة الله تعالى على العبد قبوله توبته وان يخلق الانابة والرجوع في قلب المسيء ويزين جوارحه الظاهرة بالطاعات
بعدما لوثها بالمعاصي والخطيئات قال تعالى هو الذي يقبل التوبة عن عباده وتواب من صيغ المبالغة وقد اطلق عليه تعالى
للمبالغة في صدور الفعل منه تعالى ولكثرة قبوله توبة المذنبين لكثرة من يتوب اليه قوله تعالى رسولا منهم اي من جنس تلك الامة
المسلمة من المسلمين الذين هم من ذريتهما كما قال الله تعالى لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم فان الرسول و
المرسل اليهم اذا كانا من ذرية اصل واحد يكون الرسول على غيرهم واشفق عليهم من الاجنبي لو ارسل اليهم ولان الرسول اذا كان
منهم يقرب عليهم الامر في معرفة صدقه وامانته من حيث انهم يعرفون مولده وتفاصيل احواله حينئذ قوله ولم يبعث من ذريتهما
غير محمد صلى الله تعالى عليه وسلم عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال كل الانبياء من بني اسرائيل الا عشرة نوح وهود وصالح وشعيب
ولوط وابرهيم واسماعيل واسحق ويعقوب ومحمد صلى الله تعالى عليهم وسلم فدل ذلك على ان الرسول الذي اجاب الله تعالى به دعوتهما
هو نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وقد اجمع عليه المفسرون واجماعهم حجة ويدل عليه ايضا ما روي عنه صلى الله تعالى عليه وسلم
انه قال اني عند الله مكتوب خاتم النبيين وان ادم لمنجدل في طينته وساخبركم باول امري دعوة ابرهيم وبشارة عيسى ورؤيا امي
التي رات حين وضعتني وقد خرج لها نور اضاءت لها منه قصور الشام والمراد بدعوة ابرهيم قولهما ربنا وابعث فيهم رسولا
منهم والاكتفاء بذكر ابرهيم لانه الاصل واسماعيل تبع كما في قوله تعالى فتلقى ادم من ربه كلمات فتاب عليه اي قبل توبته حيث لم يقل
فتاب عليهما مع ان حوا شاركته في الذنب والتوبة وكذا قوله فعصى ادم ربه ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم انا دعوة ابرهيم انا اثر
دعوته وانا مسؤله والمراد ببشرى عيسى ما جاء في سورة الصف من قوله تعالى ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد وعبارة المص

تشعر بان المراد من الايات والكتاب واحد وهو الكلام الذى اوحى اليه قيل ان يكتب الا انه سمى بايات باعتبار اشتماله على دلائل وصف الرسول
المسئول بان يتلوا على المبعوث اليهم الفاظ القران اصول الدين من التوحيد والنبوة وكتابا باعتبار ان من شانه ان يكتب ويدون
وانه تعالى وصف الرسول المسئول بان يتلوا على المبعوث اليهم الفاظ القران ليضبطوه ويحفظوه ويكون مصونا بذلك عن
التحريف والتصحيف وليتمكنوا من قرائته فى الصلوة وخارجها من تدبر معناه والعمل بمقتضاه وبان يعلمهم ما فيه من المعانى الدقيقة
والاسرار ويبين لهم ما فيه من الدلائل والاحكام وان المراد بالحكمة المعارف الالهية النظرية والاحكام العملية قال الامام واعلم
ان الحكمة هى الاصابة فى القول والعمل ولا يسمى حكيما الا من اجتمع له الامران وقيل ان اصله من احكمت الشئ اى رددته فكان الحكمة هى
التى ترد عن الجهل والخطاء وذلك انما يكون بما ذكرنا من الاصابة فى القول والعمل ووضع كل شئ موضعه ثم قالوا اختلف
المفسرون فى المراد بالحكمة ههنا فقيل هى معرفة الدين والفقه فيه والاتباع له وقيل هى سنة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
واستدل عليه بانه تعالى ذكر اولا تلاوة الكتاب وثانيا تعليمه ثم عطف عليه الحكمة فوجب ان يكون المراد منها شيئا خارجا عن الكتاب
وليس ذلك الا السنة صلى الله تعالى عليه وسلم وقيل الحكمة مصدر بمعنى الحكم وهى الفصل بين الحق والباطل ونظيره الخبر والخبرة و
القل والقلة والذل والذلة وقيل قوله ويعلمهم الكتاب اى ما فيه من الاحكام من الحلال والحرام وقوله والحكمة اى ويعلمهم حكمة
تلك الشرايع وما فيها من وجوه المصالح والمنافع قوله ويزكيهم عن الشرك والمعاصى سواء كانت بترك الواجبات او بفعل المنكرات
وهذه التزكية متفرعة على ان يعلمهم الحكمة بالمعنى الذى اختاره المص كما ان تعليم الحكمة متفرع على تعليم الكتاب وتبيين معانيه
المتفرع على تلاوة الفاظه وتبليغها اليهم وتبليغ الفاظ الكتاب بمحض وسيلة الى تطهير النفوس عن الرذائل القولية والفعلية
والاعتقادية وتطهيرها عنها غاية اخيرة وكل واحد من تعليم الكتاب وتعليم الحكمة وسيلة بالنسبة الى ما ذكره بعده وغاية مطلوبة
بالنسبة الى ما ذكر قبله ثم ان ابرهيم عليه السلام لما ذكر هذه الدعوات ختمها بالثناء على الله تعالى والعزيز القادر الذى لا
يغلب ولا يعجزه شئ كما قال تعالى وماكان الله ليعجزه من شئ فى السموات وقال الكسائى العزيز الغالب ومنه قوله تعالى وعزنى
فى الخطاب وفى المثل من عزيز اى من غلب سلب والحكيم هو العالم الذى لا يجهل شيئا فيكون مصيبا فى افعاله ومتقنا محكما لها
بحيث يجعلها دالة على وحدانيته وحصر العزة والعلم المستوجب للاحكام والاتقان فيه لانه عزيز حكيم بذاته وكل ما سواه ذليل
جاهل فى نفسه وما يحصل له من القدرة والعلم فانما هو مستفاد من خزائن فضله ورحمته وجعل الثناء المذكور تذييلا
لما ذكره من الدعوات لان من كان فى العلم والقدرة بهذه المثابة يصح منه اجابة الدعاء وبعث الرسول وانزال الكتب وغيرهما
مما يقتضيه العلم المحيط والقدرة البالغة قوله استبعاد وانكار يعنى ان من استفهامية قصد بها الانكار والتفريع و
التسجيل بالسفاهة لمن عرف فى حق ابرهيم عليه السلام بالفضائل السنية والاخلاق المرضية والهمة العالية البهية كما حكى الله
تعالى من احواله الى ان ذكر حرصه فى صلاح عباده ودعائه لهم بالخير وخاصة فى حق ذريته حيث دعا ربه ان يجعل منهم امة
مسلمة وان يبعث فيهم رسولا منهم يطهرهم عن الرذائل ويحليهم بالفضائل فلما بعث ذلك الرسول فى اخر الزمان بدعائه و
تضرعه الى الله تعالى وعلوا بعلاماته الظاهرة واماراته الباهرة انه هو الرسول الذى ساله ابرهيم من ربه الكريم امتنعوا عن
تصديقه والايمان به مع ان اعظم مفاخرهم الانتساب اليه والتدين بدينه والتخلق بادابه وسنته بزعمهم وهم
عامة اليهود والنصارى ومشركوا العرب فان اليهود يفتخرون بكونهم من امة موسى صلى الله عليه وسلم وهو من اولاده
بواسطة يعقوب بن اسحق بن ابرهيم والنصارى يفتخرون بكونهم من ساكنى حرمه وخدام ما بناه من البيت فان كل
ما نالهم خير نالهم فى الجاهلية انما نالهم بسبب البيت الذى بناه وكفرهم واعراضهم عن رحمة الله تعالى التى ساقها اليهم بدعاء
ابرهيم مع افتخارهم بالانتساب اليه سفاهة بينة وجهالة عظيمة وملته دينه وشريعته وفعل الرغبة اذا عدى بفى يكون
بمعنى الميل والارادة القوية واذا عدى بعن يكون بمعنى الاعراض وحرف الارادة عن الشئ فان قيل فعلى ما ذكرته يكون الكلام
مسوقا لترغيب الناس فى قبول ما جاء به سيد المرسلين صلى الله تعالى عليه وسلم من الملة وتقبيح شان من رغب عنه فالملايم لهذا
المقصود ان يقال ومن يرغب عن ملة ابرهيم الرسول الذى اجيب بدعوة ابرهيم فلم عدل عنه الى ما وقع فى نظم التنزيل قلنا
عدل عنه للمبالغة فى التقريع والتوبيخ فان الملتين وان اختلفتا فى الشرايع وكيفية الاعمال لكنهما متحدتان فى اصول الدين مما

يتعلق بالمبدا والمعاد والنبوة ورعاية مكارم الاخلاق وكل واحد من فرق اليهود والنصارى والمشركين راغبون عما
جاء به ابرهيم عليه السلام من اصول الدين فان اليهود والنصارى وان كانوا يؤمنون بالله واليوم الاخر الا ان ذلك الايمان
منهم كلا ايمان لاعتقادهم التشبيه واتخاذهم الولد وان الجنة لن يدخلها غيرهم وان النار لن تمسهم الا اياما معدودة
والمشركون لا يؤمنون بالبعث والحساب راسا وغير ذلك من اقوالهم الزائغة فلما اعرضوا عن ملة ابرهيم يكون ادخل فى تجهيلهم
وتسفيههم لان رغبتهم عن ملة من يعظمونه ويعتقدون انه خليل الله ورسوله ويفتخرون بالانتساب الى غاية الجهل والسفاهة
وهذا القدر من التجهيل لا يحصل بان قيل ومن يرغب عن ملة من ارسل بدعوة ابرهيم صلى الله تعالى عليه وسلم قوله الا من استمهنها
اى جعلها مهينا حقيرا فان بناء استفعل قد يكون للتعدية نحو استذله كما صرح به شمس الدين الفنارى فى الاساس يريد ان
سفه متعد وان انتصاب نفسه على انه مفعول به وايده بقول المبرد وثعلب وبما جاء فى الحديث من قوله صلى الله تعالى عليه
وسلم الكبر ان تسفه الحق اى تستمهنه وتحتره ولا تراه حقا فضلا عن ان تقبله وفى الصحاح غمصه غمصا اى استصغره و
لم يره شيئا وفى الحواشى السعدية غمصته بفتح الميم وكسرها اى احتقرته والمشهور ان سفه لازم فذكر المص لانتصاب نفسه
حينئذ وجهين الاول الانتصاب على التمييز بان يكون السفاهة فى الاصل فعل النفس الا انها اسندت الى ضمير من وابهم
انه من اى جهة كان سفيها ثم ازيل الابهام بنصب نفسه على التمييز فكان المعنى الا من سفه من جهة نفسه نحو طاب زيد
ابا لكون التفسير بعد الابهام اكد واوقع فى النفس لانها تتشوق الى معرفة ما ابهم عليها فاذا فسرته بعد الابهام كان
المبين منسا فاليها بعد الطلب فيكون اوقع من المساق بلا تعب ولما كان الاصل فى التمييز ان يكون نكرة وكان تعريفه نادرا
اورد له نظائر من الشعر واقوال العرب لاستيناس النفوس فيه فقال نحو غبن رايه والم راسه قال الجوهرى فانه جاء التمييز
فى هذين المثالين معرفا بالاضافة والاصل غبن زيد رايا والم راسا قال الجوهرى الغبن بالتسكين فى البيع والغبن
بالتحريك فى الراى يقال غبنته فى البيع بالفتح اى خدعته وغبن رايه بالكسر اذا نقصه فهو غبين اى ضعيف الراى ثم قال
فى فصل السين من باب الهاء قوله سفه نفسه وغبن رايه وبطر عيشه والم بطنه ورشد امره كان الاصل سفهت
نفس زيد ورشد امره وسفه نفسه فلما حول الفعل الى الرجل انتصب ما بعده بوقوع الفعل عليه لانه صار فى معنى
سفه نفسه بالتشديد هذا قول البصريين والكسائى ويجوز عندهم تقديم هذا المنصوب كما يجوز غلامه ضرب زيد
وقال الفراء لما حول الفعل من النفس الى صاحبها خرج ما بعده مفسرا ليدل على ان السفه فيه وكان حكمه ان يكون سفه
زيد نفسا لان المفسر لا يكون الا نكرة ولكنه ترك على اضافته ونصب كنصب النكرة تشبيها له بها ولا يجوز عنده تقديمه
لان المفسر لا يتقدم ومثله ضقت به ذرعا وطبت به نفسا والمعنى ضاق ذرعى به وطابت نفسى به الى هنا كلام الجوهرى
ففى هذه الامثلة جاء التمييز معرفا بالاضافة على الشذوذ كما جاء معرفا باللام فى قول جرير على ما وقع فى نسخ القاضى
التابعة للديباجى على ما هو مسطور فى حواشى الكشاف ٭ فان يهلك ابو قابوس يهلك ٭ ربيع الناس والشهر الحرام ٭
ونمسك بعده بذناب عيش ٭ اجب الظهر ليس له سنام ٭ يمدح به النعمان ابن المنذر ابن امرئ القيس ابن عمرو
ابن اللخمى ملك العرب وابو قابوس كنيته وهو فى الاصل كنعية الشمس اراد بالربيع طيب العيش لانه سببه وبالشهر الحرام
الامن لانه زمانه وذناب الشئ بالكسر عقبه والظهر المركب والاجب الجمل المقطوع السنام وهو افعل صفة لان افعل
التفضيل بمعنى المفعول شاذ اى نبقى بعد الممدوح فى طرف عيش قد مضى صدره وخيره وبقى ذنبه وما لا خير فيه واستشهد
بانتصاب الظهر على التمييز وهو معرف باللام والوجه الثانى ان لا يكون انتصاب نفسه بنزع الخافض على ان يكون
اصله سفه فى نفسه او بنفسه واسناد عمل النصب الى انتزاع حرف الجر من قبيل اسناد الحكم الى الشرط اذ النصب انما
يكون لوجود ناصب الا ان الخافض مانع من عمله فانتزاع الخافض من قبيل زوال المانع فيكون بمنزلة الشرط لعمل الناصب
والحكم يجوز اضافته الى الشرط توسعا لكن الاضافة الى العلة اولى قوله والمستثنى فى محل الرفع على المختار بدلا من
الضمير فى يرغب لان قوله ومن يرغب كلام غير موجب لان الاستفهام فيه معنى النفى وقوله على المختار بدلا من الضمير فى
يرغب اشارة الى انه يجوز ان يكون من سفه فى محل النصب على الاستثناء كقولك هل جاءك احد الا زيدا قوله تعالى

اصطفيناه اصله اصتفيناه على وزن افتعلناه قلبت التاء طاء لتقاربهما مخرجا والطاء اشبه بالصاد من جهة الاستعلاء
والاطباق فقلبت طلبا للمواخاة والاصطفاء الاختيار اى طلب الخير كالاختيار طلب الخير وصفوة الشئ خالصه من
شوب النقص والكدر فقوله اصطفيناه اى اخترناه للرسالة والنبوة والخلة لعلمنا بانه صفوة العباد فى الدنيا هو جواب
قسم والواو لعطف القصة على القصة تعليلا للقصة الاولى وهى انه لا يرغب عن ملة الا من اذل نفسه بالجهل والاعراض عن
النظر بالقصة المعطوفة والمشهور ان الالف واللام فى الصفات اسم موصول بمعنى الذى فمعنى قوله لمن الصالحين لمن الذين
اصلحوا فلا يجوز ان يكون قوله فى الاخرة متعلقا بالصالحين لامتناع تقدم الصلة وما فى حيزها على الموصول وكذا
لام الابتداء لا يعمل ما بعدها فيما قبلها فهو اذن متعلق بمحذوف دل عليه هذا الظاهر تقديره وانه صالح فى الاخرة لمن
الصالحين وقيل ان اللام فى الصالحين ليس بموصول بل هو للتعريف فيجوز ان يعمل ما بعده فيما قبله وفيه نظر لانه حينئذ
انما يرتفع احد المانعين والمانع الاخر باق بحاله فالوجه ان يتعلق بمحذوف وقيل فى الكلام تقديم وتاخير والتقدير ولقد
اصطفيناه فى الدنيا والاخرة وانه لمن الصالحين قيل المراد بالصالحين الانبياء عليهم افضل الصلوة واتم السلام لقوله تعالى
ومن ذريته داود وسليمان وايوب الى قوله كل من الصالحين وان ابرهيم عليه السلام دعا ربه بقوله والحقنى بالصالحين اى
بالانبياء الماضين فاجاب الله تعالى دعوته وبين انه معهم فى الجنة والمص فسر الصلاح بالاستقامة على الخير والعمل بطاعة الله
تعالى ولما كانت الاستقامة المذكورة بحيث لا تحصل الا فى الدنيا فسر كونه من الصالحين فى الاخرة بكونه مشهودا له بالصلاح
يوم القيمة على ان يكون يوم القيمة ظرفا للمشهود لا للصلاح لان الصلاح انما يكون فى الدنيا فكانه قيل ولقد اخترناه و
خصصناه بالخلة والنبوة لما فيه من الخصوصية المختصة به وانه محكوم له فى الاخرة بصلاحه فى الدنيا تنبيها على ان الثواب
فى الاخرة لا يستحقه الانسان باصطفائه فى الدنيا وانما يستحقه بصلاحه فيها واستمراره عليه الى وقت الموت فكم من
صالح فى اول حاله ختم على الفساد فى ماله فيصير مشهودا عليه يوم القيمة بسوء الخاتمة وانه من اصحاب السعير كبلعم و
برصيصا وثعلبه نعوذ بالله من سوء الخاتمة والخذلان فيكون قوله تعالى وانه فى الاخرة لمن الصالحين بشارة له فى الدنيا بصلاح
الخاتمة ووعدا له بذلك كما ان قوله تعالى لنبيه محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر وعد له
بصلاح الخاتمة وبشارة له فى الدنيا بذلك قوله الاسفيه اى فى اصل خلقته او متسفه يتكلف السفاهة لمباشرة افعال
السفهاء باختياره قوله كانه قيل اذكر ذلك الوقت اى اذكر ذلك الحادث فى ذلك الوقت لما مر فى تفسير قوله تعالى واذ قال
ربك للملائكة انى جاعل فى الارض خليفة اى اذ وانى لازمتا الظرفية ومحلهما ابدا النصب بالظرفية فلا يقعان مفعولا
بهما وقوله هذا اشارة الى ان قوله تعالى اذ قال له ربه اسلم الاية تعليل للاصطفاء على تقدير كونه منصوبا باضمار اذكر
كما انه كذلك على تقدير كونه ظرفا للاصطفيناه وبيان لوجه كونه تعليلا على التقديرين وان جعل ظرفا لاصطفيناه
كان مقتضى الظاهر ان يقال اذ قلنا له الا انه التفت من التكلم الى الغيبة للاشعار بان ذلك القول اى الالهام والاخطار انما
هو بطريق التربية والتكميل ولم يلتفت المص الى احتمال ان يكون الظرف متعلقا بقوله قال اسلمت كما هو الظاهر فى مثل قولك
اذ جاء زيد قام عمرو لان الانسب حينئذ ان تعطف الجملة على ما قبلها عطف القصة على القصة بان يقال واذ قال له ربه
اسلم قال كما فى قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن قال فلما ترك العطف دل ذلك على انه من تتمة ومن يرغب
عن ملة الى اخره اختلف المفسرون فى انه تعالى متى قال له اسلم فقال بعضهم قال له بعد النبوة فحينئذ لا يمكن ان يكون معناه
احدث الايمان والاسلام بالعدول عن الكفر والتكذيب وهو ظاهر فقيل معناه استقم على الاسلام واثبت عليه واسلم نفسك
الى الله تعالى وفوض امورك اليه بالانقياد لاوامره والمسارعة الى تلقيها بالقبول وترك الاعتراض بالقلب واللسان
وهو المراد من قوله ربنا واجعلنا مسلمين لك فامتثل ما امر به حيث استقام على الاسلام ورضى بما قضى الله له وسلم نفسه
وقلبه وولده وماله ورضى ان يحرق بالنار فى رضاء الله تعالى ولم يستعن باحد فى الخلاص عنه حتى روى الامام النسفى
انه قال لجبرائيل حين القى فى النار وهل لك من حاجة قال اما اليك فلا فقال له الا تسال ربك قال حسبى من سوالى علمه بحالى
وقال اكثر المفسرين انه تعالى قال له ذلك قبل النبوة وقبل البلوغ وذلك عند الاستدلال بالكواكب والقمر والشمس

واطلاعه على امارات الحدوث فيها فاحاطته بافتقارها الى مدبر يخالفها فى الجسمية وامارات الحدوث فلما عرف ربه
بالاستدلال قال له ربه اسلم قال اسلمت لرب العالمين وقال اهل التفسير ان ابرهيم ولد فى زمن نمرود بن كنعان وكان
النمرود اول من وضع التاج على راسه ودعا الناس الى عبادته وكان له كهان ومنجمون فقالوا له انه يولد فى بلدك فى هذه
السنة غلام يغير دين اهل الارض ويكون هلاكك وزوال ملكك على يديه قال فامر بذبح كل غلام يولد فى ناحيته فى
تلك السنة فلما دنت ولادة ابرهيم عليه الصلوة والسلام واخذها المخاض خرجت هاربا مخافة ان يطلع عليها فيقتل ولدها
فولدته فى نهر يابس ثم لفته فى خرقة ووضعته فى خلفاء وهو نبت فى الماء يقال لها بالتركية حصين قميش ثم رجعت فاخبرت
زوجها بانها ولدت وان الولد فى موضع كذا فانطلق ابوه فاخذه من ذلك المكان وحفر له سربا اى بيتا فى الارض كالمغارة
فواراه فيه وسد عليه بابه بصخرة مخافة السباع وكانت امه تختلف اليه فترضعه قيل كان اليوم على ابرهيم فى الشباب
والقوة كالشهر فى حق سائر الصبيان والشهر كالسنة فلم يمكث ابرهيم فى المغارة الا خمسة عشر شهرا وقيل انه كان فى السرب
سبع سنين وقيل اكثر من ذلك قالوا فلما شب ابرهيم وهو فى السرب قال لامه من ربى قالت انا قال فمن ربك قالت ابوك
قال فمن رب ابى قالت له اسكت ثم رجعت الى زوجها فقالت ارايت الغلام الذى كنا نحدث انه يغير دين اهل الارض
فانه ابنك ثم اخبرته بما قال فاتاه ابوه فقال له ابرهيم يا ابتاه من ربى قال امك قال فمن رب امى قال انا قال فمن ربك
قال النمرود قال فمن رب نمرود فلطمه لطمة وقال له اسكت فلما جن عليه الليل دنا من باب السرب فنظر من خلال الصخرة
فراى السماء وما فيها من الكواكب وتفكر فى خلق السموات والارض وقال ان الذى خلقنى ورزقنى واطعمنى وسقانى لربى
الذى ما لى اله غيره ثم نظر فى السماء فراى كوكبا قال هذا ربى ثم اتبعه بصره ينظر اليه حتى غاب فلما افل قال لا احب
الافلين ثم راى القمر ثم الشمس فقال فيها كما قال فى حق الكواكب وفى الوسيط لما شب ابرهيم فى السرب الذى ولد فيه قال
لابويه اخرجانى فاخرجاه من السرب وطلعا به حين غابت الشمس فنظر ابرهيم الى الابل والخيل فقال ما لهذه بد من ان يكون
لها رب وخالق ثم نظر وتفكر فى خلق السموات والارض فقال ان الذى خلقنى ورزقنى ربى ما لى اله غيره ثم نظر فاذا المشترى
قد طلع وقيل الذى راه هو الزهرة وكانت تلك الليلة فى اخر الشهر فراى الكوكب قبل القمر فقال هذا ربى ثم انهم اختلفوا
فى قوله ذلك فاجراه بعضهم على الظاهر وقالوا كان ابرهيم فى ذلك الوقت مسترشدا طالبا للتوحيد حتى وفقه الله تعالى
واتاه رشده فلم يضره ذلك فى حال الاستدلال وايضا كان ذلك حال طفوليته قبل ان يجرى عليه القلم فلم يكن كفرا وانكر
الاخرون هذا القول وقالوا كيف يتصور من مثله اى يرى كوكبا ويقول هذا ربى معتقدا فهذا لا يكون ابدا ثم اولوا
قوله ذلك بوجوه مذكورة فى تفسير سورة الانعام للامام محيى السنة كتبت هذا المقدار ههنا ليتضح ما ذكره المص فى
هذا المقام وهو قوله وانه نال ما نال بالمبادرة الى الاذعان واخلاص السر حين دعاه ربه واخطر بباله دلائله المودية
الى المعرفة الداعية الى الاسلام وانه لم يحمل قوله تعالى قال له ربه اسلم على ما يفهم منه ظاهرا من انه تعالى كلمه وامره حقيقة
بان يحدث الاسلام فان الصبى فى حال صباوته لا يكلف بشئ عند الاشارة فاذا لم يمكن ان يومر ويكلف بالاسلام حقيقة
بان القى اليه كلام يدل على ذلك وجب ان يوول قوله تعالى قال له ربه اسلم فجعله مجازا عن انه تعالى اخطر بباله اى الهمه
النظر فى الدلائل المودية الى المعرفة لان هذه الواقعة كانت فى بدء حاله فلا يتصور هنالك الا الالهام فشبه الهام تلك
الدلائل الموجبة للاسلام بان يقال له قولا موجبا للاسلام فعبر عن الهام تلك الدلائل بتكلم لفظ الامر الموجب للاسلام
فقيل قال له ربه اسلم والمراد الهمه الدلائل المودية الى الاسلام فيكون قوله تعالى قال له اسلمت ايضا مجازا بمنزلة ان يقال
نظر فى تلك الدلائل وعرف الحق واسلم كما اشار اليه المص بقوله بالمبادرة الى الاذعان اى بالمسارعة الى قبول ما ادى اليه الدلائل
وهو معرفة الحق الى الاسلام اى اخلاص السر له قوله روى انه اى الاية ومن يرغب عن ملة ابرهيم الاية فى الكشاف روى ان
عبد الله بن سلام رضى الله عنه دعا ابنى اخيه سلمة ومهاجرا الى الاسلام فقال لهما قد علمتما ان الله تعالى قال فى التورية انى
باعث من ولد اسمعيل نبيا اسمه احمد فمن امن به فقد اهتدى ورشد ومن لم يومن به فهو ملعون فاسلم سلمة وابى
مهاجر ان يسلم فنزلت قوله هو المقدم الى الغير بفعل اى بتقديم ذلك اليه على وجه التفضل والاحسان سواء كان امرا

دينيا او دنيويا يقال وصى الشئ بالشئ يصيه وصيا اى وصله به وفصى اللحم عن العظم اى انفصل وفصيته منه اى خلصته منه
والوصى فعيل بمعنى المفعول قوله والضمير فى بها للملة المذكور فى قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابرهيم فيكون جملة وصى بها
ابرهيم معطوفة على قوله ومن يرغب الى اخره لانه فى تاويل الخبر كما مر فيصح عطف الجملة الاخبارية عليه ويكون اظهار فاعل
وصى مع كونه مذكورا فى المعطوف عليه لبعد العهد وكثرة الفاصلة بينهما فيكون المقام مقام الاظهار بهذا الاعتبار
قوله او للقولة اسلمت فيكون جملة وصى بها معطوفة على قوله تعالى قال اسلمت لرب العالمين على تاويل الكلمة والجملة ونظيره
فى تانيث الضمير بمثل هذا التاويل قوله تعالى حكاية عن ابرهيم اننى براء مما تعبدون الا الذى فطرنى ثم قال تعالى وجعلها
كلمة باقية فى عقبه فان قوله كلمة باقية دليل على ان التانيث على تاويل الكلمة والمعنى انه تعالى لما قال له اسلم امتثل امره
واسلم نفسه ولم يكتف بذلك بل وصى بتلك الكلمة المحكية والجملة المحكية بنيه بان يذكروها مخبرين بها عن اسلام انفسهم
وتخصيص الابناء بهذه الوصية مع انه معلوم من حال ابرهيم عليه السلام انه كان يدعو الكل ابدا الى الاسلام والدين للدلالة
على ان امر الاسلام اولى الامور بالاهتمام حيث وصى به اقرب الناس اليه واحراهم بالشفقة والمحبة وارادة الخير مع ان صلاح
ابنائه سبب لصلاح العامة فان قيل قد سبق ان قوله تعالى قال اسلمت مجاز عن النظر فى الدلائل والمعرفة بالقلب فلا يكون
ثمة كلمة او جملة تكلم بها ابرهيم فى حق نفسه يوصى بنيه بان يذكروها حكاية عن انفسهم اجيب بان كون قال اسلمت فى معنى
نظر وعرف لا ينافى تكلمه بهذه الكلمة ظاهرا او فى نفسه فيجوز ان يتكلم بها على احد الوجهين ويرجع الضمير الى ذلك القول
بالتاويل المذكور ولو سلم فلا يمتنع ان يرجع الضمير الى ذلك اللفظ باعتبار معناه الحقيقى مع كون المراد بصريح اللفظ
معناه المجازى فيكون من باب الاستخدام ويجوز ان يرجع اليه باعتبار معناه المجازى ايضا بان يكون الموصى به النظر
والمعرفة وغايته ان يصار الى حذف المضاف فى قوله بها والتقدير ووصى ابرهيم بنيه بمدلول تلك الكلمة ومعناه
المجازى وفى الحواشى السعدية لكن ترك الضمير الى المظهر اعنى ابرهيم مما يرجح العطف على الكلام الاسبق وكون الضمير
للملة وكون اعطف يعقوب على ابرهيم فليتامل يعنى ان قوله ووصى بها ابرهيم لو كان معطوفا على قوله قال اسلمت ينبغى
ان يكون فاعل وصى مضمرا فيه راجعا الى ابرهيم مثل فاعل قال فلما اظهر فاعله دل ذلك على انه معطوف على الكلام السابق
وهو قوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم لكونه فى تاويل ولا يرغب احد عن ملته فلا يلزم عطف الاخبار على الانشاء واظهار
الفاعل حينئذ مع كونه مذكورا فى المعطوف مبنى على طول العهد بذكره وهو يقتضى الاظهار بخلاف ما اذا عطف على قوله
اسلمت فانه لا مقتضى للاظهار حينئذ فظهر من هذا وجه كون العدول عن المضمر الى المظهر مرجحا لكون وصى معطوفا
على الكلام السابق واما وجه كون يعقوب معطوفا على ابرهيم عليهما السلام مرجحا لذلك فهو انه لو كان معطوفا على
قوله قال اسلمت لوجب ان يكون صالحا لان يقع جوابا لما يقال لما فعل ابرهيم حين قال له ربه اسلم فانه قوله قال اسلمت
لرب العالمين استيناف وجواب لذلك فكذا ما عطف عليه وهو قوله ووصى بها ابرهيم فانه من تتمة الجواب له لكون مضمونه
من جملة ما فعله ابرهيم فى ذلك الوقت ولو جعل يعقوب معطوفا على ابرهيم وكان المعنى ووصى بها يعقوب بنيه ايضا
لكان من تتمة الجواب لذلك السؤال ومبنيا لما فعله ابرهيم فى ذلك الوقت وظاهر انه لا مدخل فى ذلك البيان فظهر ان
قوله ووصى لو جعل معطوفا على قوله قال اسلمت لوجب ان يكون يعقوب منصوبا معطوفا على بنيه ويكون موصى له مثلهم
لا مرفوعا معطوفا على ابرهيم ويكون موصيا مثله الا ان يقال انه مقطوع عما قبله مستانف والمعنى ووصى بها يعقوب
بنيه بعد ابرهيم قوله والاول ابلغ كما قال الزجاج وصى ابلغ من اوصى لان اوصى يجوز ان يكون لمرة واحدة ووصى لا يكون
الا لمرات كثيرة يعنى ان بناء فعل لا يكون الا للتكثير الفعل قوله وقرئ بالنصب على انه ممن وصاه ابرهيم قال الامام
القرطبى وهو بعيد لان يعقوب لم يكن فيما بين اولاد ابرهيم لما وصاهم بها ولم يقل ان يعقوب ادرك جده ابرهيم
وانما ولد بعد موت ابرهيم بل ان يعقوب اوصى بنيه ايضا كما فعل ابرهيم قال الكلبى لما دخل يعقوب مصر رأى اهله
يعبدون الاوثان والنيران والبقر فجمع ولده وخاف عليهم وقال ما تعبدون من بعدى قالوا نعبد الهك واله
ابائك الى قوله ونحن له مسلمون قيل عاش يعقوب عليه السلام مائة وسبعا واربعين سنة ومات بمصر واوصى

ان يحمل

ان يحمل الى الارض المقدسة ويدفن عند ابيه اسحق فحمله يوسف ودفنه عنده قوله يا بنى اصله يا بنين فحذفت نون
الجمع بالاضافة الى ياء المتكلم فاجتمعت ياءان ياء الجمع وياء المتكلم فادغمت الاولى فى الثانية قوله على اضمار القول
عند البصريين تقديره وصى وقال يا بنى وذلك لان يا بنى جملة والجملة لا تقع مفعولا الا لافعال القلوب ولفعل القول
عند البصريين وقال الكوفيون الجملة تقع فى حيز كل فعل بمعنى القول ايضا كالتوصية والدعوة والوعد والرسالة والابلاغ
والانذار والوحى وهذا خلاف شايع بينهم فان الوصية من حيث ان لا يكون الا بالقول كانت بمعنى القول ونوعا منه
قوله ونظيره اى فى اضمار القول قبل الجملة الواقعة موقع المفعول • رجلان من ضبة اخبرانا • انا راينا رجلا عريانا •
بكسر همزة انا فان الجملة المصدرة بان لو كانت فى حيز اخبرانا لفتحت همزة ان فلذلك قلنا باضمار القول وقال الكوفيون
الاخبار نوع من القول فلا حاجة الى اضمار القول بعده وهو مصحح لكسر ان لوقوعها فى حيز القول معنى ورجلان تخفيف رجلان
وضبة اسم قبيلة قال الجوهرى ضبة ابن ادّ عم تميم بن مر قوله ومدين ومزان هكذا فى اكثر النسخ وفى بعضها مداين و
اسمعيل اسم امه هاجر القبطيه وهو اكبر اولاد ابرهيم نقله ابرهيم الى مكة وهو رضيع وقيل كان له سنتان وقيل كان له
اربع عشرة سنة والاول اصح وولد قبل اخيه اسحق باربع عشرة سنة ومات وله مائة وسبع وثلاثون سنة وقيل مائة
وثلاثون وكان لما مات ابوه ابرهيم عليهما السلام له تسع وثمانون سنة وهو الذبيح على قول واسحق امه سارة وهو
الذبيح فى قول اخر وهو الاصح ومن ولده الروم واليونان والارمن ومن يجرى مجراهم وبنو اسرائيل وعاش اسحق مائة وثمانين
سنة ومات بالارض المقدسة ودفن عند ابيه ابرهيم ثم لما توفيت سارة تزوج ابرهيم عليه السلام قنطورا بنت يقطن
الكنعانية فولدت له مدين ومداين ونهشان وزمران ونشيسق وشيوخ ثم توفى عليه السلام وكان بين وفاته وبين
مولد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم نحو من الفى سنة وستمائة سنة واليهود ينقصون من ذلك نحوا من اربعمائة سنة
كذا فى تفسير القرطبى قوله دين الاسلام اشارة الى ان تعريف الدين للعهد الخارجى والمعهود دين ابرهيم الذى هو دين الاسلام
لانه تعالى لم يختر جميع افراد الدين وهو ظاهر قال قتادة فى قوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام شهادة ان لا اله الا الله والاقرار
بما جاء من عند الله وهو دين الله الذى شرعه لنفسه وبعث به رسله ودل عليه اولياءه ولا يقبل غيره ولا يجزى الا به ومعنى
الاسلام فى اللغة الدخول فى السلم اى فى الانقياد والمتابعة فما وقع من تخصيص دين الاسلام بدين نبينا صلى الله تعالى عليه
وسلم ليس قصرا حقيقيا بل بالاضافة الى دين اليهود والنصارى وسائر اهل الشرك والضلال قوله تعالى ولا تموتن الا وانتم
مسلمون استدلال على ان المراد من الدين دين الاسلام قوله ظاهره النهى عن الموت على خلاف حال الاسلام وليس بمقصود
لان النهى لا يكون الا عما هو مقدور للمكلف والموت على اى حال كان ليس بمقدور له فلا يتعلق به التكليف لا امرا ولا
نهيا وتقييد الموت المنهى عنه لكونه على خلاف حال الاسلام مستفاد من استثناء حال الاسلام عن المستثنى منه المقدر فان
الا للاخراج يقتضى مخرجا منه وهو فى الاية ليس بمذكور فيقدر امر عام يتناول المستثنى وغيره ليتحقق الاخراج
فتقدير الاية لا تموتن كائنا على حال من الاحوال الا فى حال كونكم ثابتين على الاسلام فلو لم يخرج حال الاسلام من ذلك العام
المقدر لكان الموت على جميع الاحوال اى حال كان منهيا عنه فلما اخرج حال الاسلام صار المنهى عنه الموت المقيد والموت
المقيد غير مقدور عليه للمكلف فلما كان غير مقدور عليه للمكلف صرف النهى الى قيده وهو الكون على خلاف حالة الاسلام عند
حصول المقيد اضطرارا اى من غير ان يكون للمكلف مدخل فى حصوله وهذا القيد مقدور للمكلف فيصح النهى عنه والنهى عن الشئ
امر بضده اذا كان له ضد واحد بالاتفاق كالنهى عن الكفر فانه امر بالايمان وكذا النهى عن الحركة فانه امر بالسكون فلذلك
عطف المص قوله والامر بالثبات على الاسلام على قوله هو النهى الى اخره وقيد الثبات ماخوذ من كون قوله الا وانتم مسلمون جملة
اسمية والثبات على الاسلام ايضا مقدور للمكلف فيصح الامر به والموت على خلاف حال الاسلام ملزوم للاتصاف بخلاف
تلك الحال فيصح ان ينتقل الذهن من النهى عن الاول الى النهى عن الثانى لما بينهما من علاقة الاستلزام وهذا كما يقول لا ارينك
ههنا فقد ادخل حرف النهى على رؤيتك للمخاطب وليس مراده ان تنهى نفسك عن رؤيتك اياه بل المراد نهى المخاطب عن حضور
الموضع الذى انت فيه فلما تحققت القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة حمل اللفظ على معناه المجازى اللازم للمعنى الاصلى

ولما توجه ان يقال اذا كان المقصود المعنى المجازى فلا عدل عما يدل عليه بالوضع وهو ان يقال لا تكونوا على خلاف العبادة
الى خره وحاصل الجواب انه عدل عنه للدلالة على كون الفعل شبيها بالمنهى عنه الذى حقه ان لا يقع ولو وقع لكان بمنزلة
العدم كما ان الامر بالموت فى قولك مت وانت شهيد تنبيه على كونه بمنزلة المامور به الذى حقه ان يقع حكى الله تعالى عن ابرهيم
عليه السلام اولا انه اسلم لرب العالمين وان دينه هو دين الاسلام وانه بالغ فى توصيته بنيه بذلك ثم ذكر ان يعقوب
عليه السلام اقتدى به ووصى بنيه بذلك وحثهم على الثبات على الاسلام الى ان يموتوا كل ذلك لتاكيد الحجة على اليهود والنصارى
الزاعمين على ان ابرهيم كان على دينهم فان اليهود زعمت انه عليه السلام كان على دينهم يهوديا وزعمت النصارى انه عليه
السلام كان على النصرانية حتى قالوا لغيرهم كونوا هودا او نصارى تهتدوا فكذبهم الله تعالى بقوله ما كان ابرهيم يهوديا ولا
نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وبما حكى الله عنه من قوله يا بنى ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن الا وانتم مسلمون ثم انكر على
اليهود زعمهم ان يعقوب عليه السلام اوصى بنيه يوم مات باليهودية بان قال لهم كيف تزعمون ذلك وما كنتم حاضرين
عنده حين اوصى بنيه فلم تدعون اليهودية عليه وتم الانكار عليهم عند قوله ما تعبدون من بعدى ثم استانف ببيان ما
اجابوا به اياهم من الثبات على الدين الحق ومدح ابائه بكونهم على ذلك وانهم متبعون لهم ثابتون على دينهم يبتغون بذكر
مرضات الله تعالى وطيب نفس والدهم اظهارا لكذب اليهود فيما ادعوا من توصية يعقوب بنيه على ما وصفوا ولم يكتف يعقوب
عليه السلام بان وصاهم بدين الاسلام بل حملهم على الثبات عليه واخذ منهم اقرارهم واعترافهم بذلك قال الراغب لم يعن
بقوله ما تعبدون من بعدى العبادة المشروعة فقط وانما عنى ان يكون مقصودهم فى جميع الاعمال وجه الله تعالى ولم يخف
عليهم الاشتغال بعبادة الاصنام وانما خاف ان تشغلهم دنياهم ولهذا قيل ما قطعك عن الله تعالى فهو طاغوت وهذا
قال واجنبنى وبنى ان نعبد الاصنام اى ان نخدم ما دون الله وهذا المعنى تحراه الشاعر بقوله ٭ فتى ملك اللذات ان
تعبدنه ٭ وما كل ذى ملك لهن بمالك ٭ لله دره ام منقطعة وقد تقرر انها بمعنى بل والهمزة ولتضمنها معنى بل
الاضرابية يكون ما بعدها كلاما مستانفا غير متصل بما قبلها حيث وقع الاضراب عنه بخلاف ام المتصلة فى نحو قولك ازيد عندك
ام عمرو فان ما بعدها لا يكون منقطعا عما قبلها وكفى دليلا على ذلك انك تعبر عنها باسم مفرد فتقول معناه ايهما عندك وذكر
المص اولا ان التى فى الاية منقطعة والاضراب عن الكلام السابق قد يكون مضمونه باطلا غير مطابق للواقع وقد يكون لكون
الكلام الثانى اهم وبالاهتمام بذكره احق واحرى وان كان الكلام السابق حقا صحيحا فى نفسه والاضراب الذى فى الاية
من قبيل الثانى فانه تعالى ذكر فى مقام الاحتجاج على الكفرة من اهل الكتاب ان ملة ابرهيم عليه السلام وان كل واحد من ابرهيم
ويعقوب وصى به بنيه ثم اضرب عن هذا الخبر واخذ فى الاستفهام الانكارى تنبيها على انه اهم ههنا ~~بذلك بنيهم ولا يدل~~
لان الكلام السابق انما يدل على ان ملة ابرهيم هو الاسلام وانه وكذا ابنه يعقوب وصيا على انه اهم ههنا بذلك بنيهم ولا يدل
على انكار الكفرة وتكذيبهم فيما زعموا من ان يعقوب عليه السلام مات على اليهودية الا التزاما بخلاف الاستفهام الانكارى فانه
يدل عليه صريحا فيكون اهم فى مقام الاحتجاج عليهم ثم ذكر احتمال ان تكون متصلة وهى التى تذكر بعد همزة الاستفهام طلبا
للتعيين نحو ازيد عندك ام عمرو فمعادل ام المتصلة لما لم يذكر فى الاية قدره فقال اكنتم غائبين ايها اليهود ام شهداء
وعلى التقديرين لا وجه لادعائكم اليهودية على يعقوب حين مات اما على الاول فلان من غاب عن الشخص حين موته كيف يعرف
حاله ويجزم بانه مات على اليهودية واما على الثانى فلانكم لو كنتم حاضرين لسمعتم مقالته وعرفتم حاله من تقرير بنيه على الثبات
على الاسلام قوله وقيل الخطاب للمؤمنين عطف على ما يفهم من قوله وروى ان اليهود الى قوله فنزلت اورده المصنف بقوله
قيل اشارة الى ضعفه من حيث ان ما ذكر فى سبب النزول يقتضى ان يكون الخطاب لليهود فعلى هذا الاحتمال تكون كلمة ام منقطعة
ويكون ما فيها من معنى الهمزة للانكار اى ما كنتم شهداء عند موته وما فيها من معنى بل للاضراب عما قبلها والاقبال الى ما هو
اهم منه فانه تعالى لما بين ملة ابرهيم وتوصيته لبنيه اخذ فيما هو اهم وهو الامتنان على المؤمنين بان صيرهم الله تعالى
امة لنبى اوحى اليه انباء الاولين فاخبر عما جرى عليهم مطابقا للواقع من غير مشاهدة ولا تعليم معلم ولا مطالعة كتاب وكان
ذلك من جملة معجزاته الدالة على صدقه فى دعوى الرسالة وفيه تحريض وحث لهم على حسن متابعته والثبات على ملته ودينه كانه

قيل لهم ايها

قيل لهم ايها المؤمنون تقولون ان يعقوب حين احتضر وصى بنيه بالتوحيد والاسلام وهو صدق ولكن ما علمتم من طريق
استدلال ولا قراءة كتاب ولا تعليم معلم وما شاهدتم احتضاره وتوصيته فلم يبق الا طريق الوحى على نبيكم فاسبقوه وهذا
معنى الحصر فى قول المص وانما علمتموه من الوحى قوله وقرئ حضر بالكسر وهو لغة حكاها الفراء يقال حضرت القاضى امراة تحضر
ولغة الجمهور حضر يحضر حضورا مثل دخل يدخل دخولا قوله بدل من اذ حضر فالعامل فيهما شهداء وقيل اذ الثانية ليست
ببدل من الاولى وانما هى ظرف لحضر كما ان الاولى ظرف الشهداء وما فى تعبدون استفهامية فى محل النصب بتعبدون اى
اى شئ تعبدون قوله وما يسال به عن كل شئ ولو قال وما يطلق على كل شئ لكان افيد لان الحكم المذكور لا يختص بما الاستفهامية
بل يعمها وغيرها الا انه اختار لفظ يسال به بناء على ان الكلام فى ما الاستفهامية لان الحكم المذكور مختص بها قال النحرير التفتازانى
وما عام يصح اطلاقه على ذى العقل وغيره عند الابهام سواء كان للاستفهام او غيره واذا علم ان الشئ من ذوى العقل والعلم
فرق بمن وما فتختص من بذوى العقل والعلم وما بغيره وبهذا الاعتبار يقال ان ما لغير العقلاء انتهى كلامه فعلى هذا يكون ما
مشتركا بين المبهم الذى لا يعلم حاله وبين الشئ الذى علم انه لا يعقل فاذا ترى شبح من بعيد وكان مبهما لا يعلم حاله ويسال
عن تعيينه يسال عنه بما وان كان ذلك الشبح عاقلا فى الواقع واذا تعين حاله وانه من العقلاء وليسيل عن تعيين ذلك العاقل
يسال عنه بمن واذا تعين انه غير عاقل وسئل عن تعيينه يسال عنه بما واذا سئل عن وصف من هو عالم استعمل لفظ ما ايضا
كما تقول ما زيد تريد افقيه هو ام طبيب ام غير ذلك وما فى الاية يجوز ان يحمل عليه ويسال به عن صفة المعبود كانه قيل
امعبودا عظيما حقيقا بالعبادة تعبدونه ام غيره ممن لا يستحقها وقد يطلب به شرح ما دل عليه الاسم اجمالا قبل العلم بوجود
المسمى سواء كان من الموجودات العينية لكن لم يعلم وجوده بعد كالجن ونحوه او لم يكن كالعنقاء ويقال له ما الشارحة
للاسم وقد يطلب به حقيقة المسمى اى ماهيته الموجودة ويقال له ما الحقيقة ومطلب ما الشارحة متقدم على مطلب هل البسيطة
كما ان مطلب هل البسيطة متقدم على مطلب ما الحقيقة ولا تعلق له بهذا المقام قوله المتفق على وجوده والوهيته ووجوب
عبادته اشارة الى فائدة تكرير لفظ الاله فان اللفظ انما يكرر اذا حصل بالتكرير ما لا يحصل بدونه فانك اذا قلت دخلت دار
زيد ودار عمرو يفهم من تكراره ان يكون لكل واحد منهما دار على حدة وتوضيح ما ذكره فى وجه التكرير وانه قد تقرر فى علم الكلام
انه لا طريق الى معرفة الله تعالى الا النظر والاستدلال فوجب ان يكون ايمان القوة حاصلا بطريق الاستدلال فحين حملهم
ابوهم على الاقرار بانهم يخصون العبادة بالمعبود الحق واخذ ميثاقهم على الثبات عليه كان مرادهم ان يظهروا لابيهم ما
حصل لهم من المعرفة بالمعبود الحق بذكر ما يؤدى اليها من البرهان الا ان المقام لما لم يساعد تفصيل مقدمات ذلك البرهان
اكتفوا بالاشارة اليه اجمالا فقالوا معبودنا هو الاله الذى ابتدانت واثبته اباؤك الاقدمون واتفقتم على وجوده والوهيته
ووجوب عبادته استدلالا بالبراهين القاطعة فنحن على اثركم فى باب الاعتقاد وما يؤدى اليه من طريق الاستدلال وفى باب
العمل بمقتضى ذلك الاعتقاد ايضا وتكرير لفظ الاله يدل على موافقتهم لكل واحد مما اضيف اليه اللفظ المذكور فى باب الاعتقاد
والعمل ويفيد كمال التسلية لابيهم ثم ذكر المص بعد هذا فائدة اخرى للتكرير وهو تعذر العطف على الضمير المجرور الا باعادة الجار
وتكريره وهو المضاف ههنا وهى فائدة لفظية وما اشار اليه اولا فائدة معنوية وقدمها لانها هى المعتبرة عند البلغاء قوله
وعد اسمعيل من ابائه مع ان اباه انما هو اسحق وان اسمعيل عمه تغليبا للاب على العم اذ ذكرا معا على طريق تسمية الشمس مع القمر
قمرين وتسمية الاب مع الجد ابوين وتسمية الام مع الخالة امين بطريق التغليب قوله او لانه كالاب عطف على قوله تغليبا ووجه
المشابهة تشعبهما من اصل واحد وهو الجد واستدل على كونه كالاب بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم عم الرجل صنو ابيه اى مثله
لا تفاوت بينهما كما لا تفاوت بين صنوى النخلة فاذا اطلق لفظ الاب على العم يكون استعارة مبنية على المشابهة فان قيل فعلى
هذا يلزم ان يكون لفظ ابائك مستعملا فى معناه الحقيقى والمجازى معا وهو غير جائز قلنا لا نسلم لزومه بل هو مستعمل فى معنى
مجازى اعم من المعنيين المذكورين وهو المذكور من الاقرباء النسبية الذين درجتهم فوق درجة الشخص وهو يتناول الاباء و
الاعمام والاجداد وان علوا كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم فى العباس رضى الله عنه هذا بقية ابائى قيل الاطلاق
لفظ الاب على العم بطريق الاستعارة المبنية على المشابهة اذ لا وجه لاعتبار التغليب فيه لان التغليب لا يكون الا بين شيئين

دوجد كونه مثالا لاطلاق لفظ الاب على العم انه صلى الله عليه وسلم لما قال فى حق عمه انه بقية ابائى فقد اطلق عليه اسم
الاب معنى لان بقية الشئ لا تكون الا من جنسه فلا يقال للاخ انه بقية الاب ويقال بقية القوم لواحد بقى منهم فكانه
صلى الله تعالى عليه وسلم قال انه الذى بقى من جملة ابائى قوله وقرئ واله ابيك اى قرئ على غير المشهور على لفظ المفرد وذلك
يحتمل وجهين احدهما ان يكون جمع سلامة بالواو جمع بالواو والنون حال الرفع وبالياء والنون فى حالتى النصب والجر
فيقول ابون وابين فلما اضيف ابين الى كاف الخطاب سقطت النون منه للاضافة فصار واله ابيك ومجموع الاسماء و
الثلاثة بعده اعنى ابرهيم واسماعيل واسحق عطف بيان لابيك او بدلا منه ويكون اسماعيل واسحق كما اذا قرئ واله ابائك
والثانى ان يكون واحدا فيكون قوله ابرهيم وحده عطف بيان له او بدلا منه ويكون اسميعل واسحق معطوفين على ابيك
اى واله اسميعل واسحق افردوا ابرهيم بجمله ابا ليعقوب مع ان اباه بالذات هو اسحق وان ابرهيم جده ويقال له ابوه
بواسطة اسحق تفصيلا له وبدئ بذكر جده ابرهيم فى القراءة المشهورة لذلك ثم ذكر عمه اسميعل لكونه اكبر من اسحق واستشهد
على ان يجمع لفظ الاب جمع السلامة بقول الشاعر ٥ فلما تبين اصواتنا بكينا وفدينا بالابينا ٥ فان لفظ الابينا فيه
جمع اب والالف للاشباع وتبين يستعمل لازما ومتعديا يقال تبينا اى ظهر وتبينه انا ونون تبين وبكينا وفدينا للنساء
اللواتى اسرن يقال فداه تفديدا اذا قال له جعلت فداك يعنى انهن لما سمعن اصوات الذين حرروا بهن بكين وقلن جعل الله
ابانا فداء لكم رجاء ان يخلصوهن ويردوهن الى اوطانهن قوله كقوله بالناصية ناصية كاذبة وجه التشبيه كون البدل
فى كل واحد من الموضعين نكرة مبدلة من المعرفة باعادة لفظ المبدل منه فلذلك ابدلت موصوفة فيما ذكر فى المفصل انه لا
يجب تطابق البدل والمبدل منه تعريفا وتنكيرا بل لك ان تبدل اى النوعين شئت من الاخر قال تعالى الى صراط مستقيم
صراط الله وقال بالناصية ناصية كاذبة خلا انه لا يحسن ابدال النكرة من المعرفة الا موصوفة كناصية كاذبة انتهى فان قوله
ناصية وصفت بقوله كاذبة لتكون الصفة جابرة لما فى البدل من النقصان الحاصل بالنكارة قوله وفايدته التصريح
بالتوحيد فان تعدد التوحيد وان كان منفهما من الاضافة الا انه ليس مصرحا به فاورد البدل ليكون التوحيد مصرحا به
والتصريح بالتوحيد لا يستفاد من نفس البدل بل من وصفه الا ان البدل لما كان مقتضيا للوصف المفيد للتصريح صح
اسناد التصريح الى البدل لكونه مفيدا له بواسطة وصفه قوله ونفى التوهم مرفوع معطوف على التصريح فان تكرير
المضاف فى مثل دار زيد ودار عمرو يدل على تعدد الدار فكان قولهم الهك واله ابائك مظنة ان يتوهم منه التعدد الباطل
فابدل دفعا لذلك التوهم قوله لتعذر العطف على المجرور علة لارتكاب التكرير مع كونه موهما للتعدد قوله والتاكيد عطف
على التصريح والمراد من التاكيد ههنا اعم من تاكيد الحكم وتاكيد المتعلق فان البدل فيه امران الاول تكرير الحكم نية وذلك
لكون البدل فى حكم تكرير العامل بناء على انه المقصود الاصلى بالنسبة فيتكرر العامل والانتساب والثانى تقرير المتبوع
وايضاحه من حيث ان البدل لكونه مقصودا بما نسب الى المتبوع وذكر المتبوع توطية لذكر البدل وذلك يقتضى ذكره مرتين
فيكون الثانى موضحا للاول مؤكدا له قوله او نصب على الاختصاص معطوف على قوله بدل كانه قيل نريد ونعنى باله ابائك
الها واحدا وقيل نصب على الحالية كانه قيل نعبده مفردا قوله حال من فاعل نعبد فيكون بيان الهيئة الفاعل حال صدور
العبادة عنه قوله او مفعول لاشتمال الجملة على الضمير العايد اليه وهو ضمير له فيكون بيانا لهيئة المفعول حال تعلق العبادة
به اى نعبده ونحن له مخلصون انفسنا فى القول والعمل والنية او له مستسلمون منقادون فى جميع تكاليفه من التوحيد
والايمان بجميع الكتب والرسل والعمل بمقتضاه واذا صح ان يكون حالا من كل واحد منهما على التفريق صح ان يكون حالا منهما
على الجمع كما فى قولك ضربت زيدا راكبين والعامل على جميع التقادير نعبد والواو للحال قوله ويحتمل ان يكون اعتراضا فان
صاحب الكشاف والمصنف يشترطان ان تكون الجملة المعترضة فى اثناء الكلام او بين كلامين متصلين معنى بان يكون الكلام
الثانى بيانا للاول او تاكيدا او بدلا منه بل يجوزان وقوعها فى اخر جملة لا تليها جملة اصلا فيكون الاعتراض فى اخر الكلام او
يليها جملة غير متصلة بها معنى اى لا تكون بيانا للاول ولا تاكيدا لها ولا بدلا منها فلا تكون الواو فى قوله تعالى ونحن له
مسلمون عاطفة ولا حالية بل واو اعتراضية ومثل هذا الاعتراض كثيرا ما يلتبس بالحال والفرق دقيق اشار اليه صاحب

الكشاف حيث ذكر فى قوله تعالى ثم اتخذتم العجل من بعده وانتم ظالمون حال اى عبدتم العجل وانتم واضعون العبادة
فى غير مواضعها او اعتراض اى وانتم قوم عادتكم الظلم وقال ههنا ويجوز ان تكون جملة اعتراضية مؤكدة اى ومن حالنا
انا له مسلمون اى ومن شاننا وعادتنا الاسلام له تعالى وحاصل ما اشير اليه من الفرق ان هذه الجملة ان جعلت حالا يكون
حصول مضمونها مقارنا لحصول مضمون عاملها وهو الفعل المقيد بها وذلك الفعل فى الاية هو قولهم نعبد الهك والفعل
المضارع وان كان يصلح للحال والاستقبال اما على ان يكون مشتركا بينهما او يكون حقيقة فى الحال مجازا فى الاستقبال الا ان
المراد به فى الاية الاستقبال بقرينة وقوعه فى جواب يعقوب ما تعبدون من بعدى فيكون مضمون الجملة الحالية واقعا فى
المستقبل ايضا فكانهم قالوا نعبد بعد موتك الهك واله ابائك مخلصين له انفسنا فى ذلك الوقت وان جعلت اعتراضية لا
يكون لها محل من الاعراب ولا يعتبر لها عامل فضلا عن ان يكون مضمونها مقارنا بمضمون عاملها فى الحصول فلا يكون حصول
مضمونها مقيدا بزمان التكلم ولا بزمان الماضى ولا بالمستقبل بل المراد انا نعبد بعد موتك معبودك ونحن شاننا وعادتنا
ذلك فى جميع الازمان قوله والامة فى الاصل المقصود يعنى انها فعلة بنيت للمفعول من الام وهو القصد يقال امه وتامه
وتاممه اذا قصده كالعهدة بمعنى المعهود من عهده اذا ادركه ولقيه وكالعدة بمعنى المعد من اعده اذا هياه فالعدة ما
اعددته لحوادث الدهر من المال والسلاح والمراد بالامة ههنا الجماعة وسميت امة لما ذكره من ان الفرق تامها اى تقصدها
واطلق لفظ الامة على الواحد فى قوله تعالى ان ابرهيم كان امة تشبيها له بالامة من حيث انه جمع من الفضيلة ما لا يجتمع
الا فى امة واشار الى هذا المعنى من قال ٥ وليس على الله بمستنكر ٥ ان يجمع العالم فى واحد ٥ وتلك مبتدا
وامة خبره وقد خلت اى مضت نعت الامه ولها ما كسبت جملة مستانفة او حال من ضمير خلت او نعت لامة ايضا وما موصولة
او مصدرية والكسب اجتلاب النفع بالعمل واذا قيل فى المضرة فعلى طريق التشبيه لما ادعى اليهود ان يعقوب عليه السلام
مات على اليهودية وانه صلى الله تعالى عليه وسلم وصى بها بنيه يوم مات وردوا بقوله تعالى ام كنتم شهداء الاية قالوا
هب ان الامر كذلك ليسوا اباءنا واليه ينتمى نسبنا فلا جرم تنتفع بصلاحهم ومنزلتهم عند الله تعالى قالوا ذلك مفتخرين
باوايلهم فاجيبوا بقوله تعالى تلك امة قد خلت لها وحاصله ان احدا لا ينفعه كسب غيره كما قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم يا صفية عمة محمد ويا فاطمة بنت محمد ايتونى يوم القيمة باعمالكم لا بانسابكم فانى لا اغنى عنكم من الله شيئا
وقال عليه الصلوة والسلام من ابطاء به عمله لم يسرع به نسبه وقال تعالى فلا انساب بينهم يومئذ ولا يتساءلون
وقال صلى الله تعالى عليه وسلم يا ياتينى الناس باعمالهم وتاتونى بانسابكم وفى الحواشى السعدية ان رواية الجمهور
لا ياتينى الناس بالتخفيف فهو فى معنى النهى مثل تذهب لى فلان وتقول له كذا وكذا وتاتونى منصوب على ان الواو للصرف
والنون للوقاية وقد حذفت نون الاعراب اى لا يكن من الناس الاتيان بالاعمال ومنكم بالانساب واما على رواية التشديد
فهو صريح نهى انتهى كلامه ولو كان الواو فى وتاتونى للعطف كان تاتونى مجزوما بعطفه على معنى الخبر السابق او على
صريح النهى على روايتى التخفيف والتثقيل وكان المعنى لا ياتينى الناس باعمالهم ولا تاتونى بانسابكم لكان كل واحد من
الفعلين منهيا عنه على حدة ولا وجه لنهى الناس عن ان ياتوه بصالح اعمالهم فلا جرم جعل الواو للصرف فكان المنهى
عنه هو الجمع بين الاتيان بالاعمال والانساب فيصح وجود احدهما منفردا عن الاخر ويفهم من تقرير المصنف تقدير الاية
لها اجرها كسبت ولكم ما كسبتم وان تقديم المسند فيهما لقصر المسند على المسند اليه اى لها كسبها لا كسب غيرها ولكم كسبكم
لا كسب غيركم وهذا كما قيل فى لكم دينكم اى لا دينى ولى دينى لا دينكم ففى الاية دلالة على بطلان قول اليهود فى موضعين
الاول قولهم ان الابناء يثابون وينتفعون بصلاح الاباء واعمالهم والثانى قولهم انهم يعذبون فى النار بكفرهم بانهم
باتخاذهم العجل كما قال تعالى حكاية عنهم وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة وهى ايام عبادة العجل فابطلها
الله تعالى بهذه الاية ونظائرها فى الاية دلالة ايضا على ان افعال العبد تضاف اليه كسبا على معنى انه تعالى خلق له قدرة
مقارنة للفعل يتمكن بها على تحصيله بمباشرة الاسباب المؤدية اليه ويكون لها مدخل فى حصوله وان لم يكن لها تاثير
فى المقدور بالاستقلال بل القدرة والمقدور حصلا بخلق الله تعالى كما ان العلم والمعلوم حصلا بخلق الله تعالى وهو

لانا في ان تكون للقدرة الحادثة مدخل في المقدر للعلم الضروري بالفرق بين حركة الاختيار وحركة الارتعاش مثلا وهذا
التمكن والاقتدار هو مناط التكليف قوله ولا تؤاخذون بسيئاتهم يعني ليس المراد بقوله تعالى ولا تسألون عما كانوا يعملون
نفي مجرد السؤال اذ لا وجه لنفيه لقوله تعالى الم يأتكم رسول بالبينات والم يأتكم نذير ونحو ذلك بل المراد نفي مؤاخذتهم بسيئات
الامة الماضية كما في قوله تعالى ولا تسألون عما اجرمنا قوله كما لا تثابون بحسناتهم معنى الفقرة المستفاد من قوله تعالى ولكم ما كسبتم
من الحسنات اي لا اجر ما كسبه غيركم قوله الضمير الغائب الظاهر ان يقال الضمير الغائب على الاضافة بتقدير اللام اذ لا معنى للتوصيف
يريد ان الاية من قبيل اللف والنشر حيث ذكر فيه متعدد على الاجمال لان ضمير قالوا للفريقي اهل الكتاب اليهود والنصارى الا انهما
ذكرا على الاجمال حيث عبر عنهما بضمير الجمع ثم ذكر مقالة كل واحد من هذين الفريقين من غير ان يعين ان كل مقالة لمن هي اعتمادا
بان السامع يرد الى كل فريق مقالته ولا يذهب الى وهم ان قول كونوا هودا او نصارى تهتدوا وجد من مجموع الفريقين بان
يقول اليهود كونوا هودا او نصارى تهتدوا وكذلك النصارى يقول ذلك القول بعينه للعلم بان كل فريق لا يقول في حق
صاحبه انه مهتد بل يضلله ويكفره ويقول في حقه انه ليس على شيء من الدين والهدى فان قيل كيف تقول انه ذكر هنا مقالتين
من غير ان يعين صاحب كل مقالة وكلمة او انما تدخل على ان المذكور احدى المقالتين والجواب ان او للتنويع وان مقالة المجموع
ليس اهتداء الفريقين جميعا بل اهتداء احدهما من غير تعيين ومقالتهم احد هذين القولين وان كانت مقالة كل فريق متعينة
في نفسها الا ان المقالتين لما اسندتا الى المجموع ابهمتا وادخل بينهما او التنويعية لامتناع اسناد المعين الى المجموع قوله
بل نتبع ملة ابرهيم يريد ان لفظ ملة لا بد له من عامل مضمر بنفسه وهو اما لفظة نكون او نتبع لدلالة قوله كونوا على كل
واحد منهما اما على الاول فظاهر واما على الثاني فلان كونوا معناه اتبعوا اليهودية او النصرانية الا انه ان قدر نكون لا بد
من تقدير المضاف ايضا كما في قوله واسأل القرية اي اهلها وفي قول عدي بن حاتم اي من دين يريد من اهل دين روى انه
جاء الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وفي عنقه صليب من ذهب فعرض عليه الاسلام فقال اني من دين فقال صلى الله
عليه وسلم انك تأكل المرباع وهو لا يحل لك كانه من على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بان يترك دينا عظيما ويتبعه فاجابه
صلى الله تعالى عليه وسلم بانه ليس بذلك القوي ويحتمل ان يكون مراده اني لا احتاج الى اتباعك فاجاب صلى الله تعالى عليه وسلم
بما اجاب والمرباع ربع الغنيمة كان يأخذه الرئيس في الجاهلية وان رفع الملة جاز ان يكون مبتدأ محذوف الخبر والتقدير ملته
ملتنا وجاز عكسه اي ملتنا ملته او نحن ملته بتقدير المضاف واحد من الفريقين لما دعى المؤمنين الى دينه وامر باتباع ملته
وعلق الاهتداء عليه من غير ان يقيم دليلا على ذلك امر تعالى رسوله ان يجيبهم بذلك جوابا جليا الزاميا كانه قيل ان كان اختيار
الدين وقبوله مبنيا على مجرد التقليد فنحن نتبع ملة انعقد الاجماع على كونها هدى فلما زعموا ان اليهودية والنصرانية هي بعينه
ملة ابرهيم ونحن لا نخالفه في ملته بل نتبع ملته ودينه وصف الله تعالى ابرهيم عليه السلام بانه مائل عن الاديان كلها الى دين
الاسلام غير مشرك به تعالى ابدا وجعل الصفة المذكورة حالا مؤكدة مقررة لمضمون الجملة السابقة فان الحال المؤكدة لا يجب ان يكون بعد
الجملة الاسمية وان ذهب ابن الحاجب الى وجوب ذلك بل الظاهر انها تجيء بعد الفعلية ايضا كقوله تعالى ولا تعثوا في الارض مفسدين
وقوله تعالى ثم وليتم مدبرين فهذا الجواب كما انه تخييب لهم فيما طمعوه من المؤمنين تكذيب لهم ايضا في ادعائهم اتباع ابرهيم وهم
مشركون الجوهري الحنف الاعوجاج في الرجل وهو ان يقبل احدى ابهامي رجليه على الاخرى القرطبي الحنف الميل ومن رجل حنفاء ورجل
حنف وهو الذي يميل قدماه كل واحدة منهما الى اختها باصابعها وقال قوم الحنف الاستقامة وسمي دين ابرهيم حنيفا لاستقامته
وسمي المعوج الرجلين احنف تفاؤلا بالاستقامة كما قيل للزنبع سليم وللصحراء المهلكة مفازة وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
الحنيف المائل عن الاديان كلها الى دين الاسلام يقال تحنف اذا مال قال الشاعر ٭ ولكنا خلقنا اذ خلقنا ٭ حنيفا ديننا عن
كل دين ٭ وابرهيم حنيف الى دين الله اي مائل اليه منحرف عن اليهودية والنصرانية قوله حال من المضاف وصيغة فعيل اذا كانت
بمعنى الفاعل الاصل فيها ان لا يستوي المذكر والمؤنث فيها فيكون تذكير حنيفا حينئذ مبنيا على تشبيهه بالفعيل الذي بمعنى
المفعول كما في قوله تعالى ان رحمة الله قريب من المحسنين قوله او المضاف اليه انتصاب الحال من المضاف اليه قليل نادر
لان عامل الحال هو العامل في صاحبها ولا يصح ان يعمل المضاف في مثل هذا في الحال فلذلك اشترط في صحة انتصاب الحال عنه

ان يكون المضاف

ان يكون المضاف جزءا متصلا بالمضاف اليه كما في قولك رايت وجه هند قائمة او بمنزلة الجزء فيه بناء على شدة الملابسة
بينهما كما في قوله تعالى ان يأكل لحم اخيه ميتا و بل ملة ابرهيم حنيفا وقولك سمعت كلام زيد قائما فانه اذا كان بينهما مثل هذا
الارتباط والملابسة صح اقامة المضاف اليه مقام المضاف وكونه فاعلا او مفعولا مثله فانك اذا رايت وجه هند او اتبعت
ملة ابرهيم يصح ان تقول رايت هندا او اتبعت ابرهيم بخلاف قولك رايت غلام هند قائمة فانه لا يجوز لان ملابسة الغلام
بالهند ليست بحيث يصح اقامتها مقامه واختلفوا في عامل مثل هذا الحال فقيل هو معنى الاضافة لما فيه من معنى الفعل المشعر
به حرف الجر كانه قيل ملة ثبتت لابرهيم حنيفا والصحيح ان عامله عامل المضاف لما بينهما من الاتحاد بالوجه المذكور وقوله
تعالى وما كان من المشركين الظاهر انه معطوف على الحال اعني حنيفا ويحتمل ان يكون اعتراضا واقعا في اخر الكلام لدفع ايهام
خلاف المقصود فان الحنيف اسم لما دان بدين ابرهيم واتبعه فيما اتى به من الشرائع من حج البيت والختان وغيرهما وكانت العرب
تدين بهذه الاشياء ثم كانت تشرك وكان لواهم ان يتوهم ان الحنفية لا تنافي الاشراك فدفع ذلك الايهام الجملة المعترضة
قوله الخطاب للمؤمنين لما حكى الله تعالى عنهم انهم قالوا كونوا هودا او نصارى ذكر في مقابلته للرسول صلى الله تعالى عليه وسلم
قل بل ملة ابرهيم ثم قال لامته قولوا امنا بالله دعاهم الى ان يؤمنوا بالرسل كلهم والكتب جميعا ولا يفرقوا بين احد منهم
كما فرق اولئك الكفرة بان امنوا ببعض وكفروا ببعض فانهم لما امنوا ببعض الرسل بناء على ان الله تعالى صدقه في دعوى
الرسالة بان خلق في يده معجزات خارقة للعادة خارجة عن طوق البشر لزمهم ان يصدقوا جميع من اظهر المعجزات الباهرة
بحكم ان المكلف يجب عليه ان يصدق من صدقه الله فلو لم يصدقوا واحدا منهم فقد نقضوا انفسهم وقدم الايمان بالله
لكونه مقدما على الايمان بالشرائع فان من لا يعرف الله استحال منه ان يؤمن بنبي او كتاب وقدم الايمان بالقران المنزل
الينا مع كونه متأخرا عن كل ما انزله الله لما ذكره من ان الايمان بالقران سبب متقدم على الايمان بغيره وانزال القران الى نبينا صلى
الله تعالى عليه وسلم انزال الى امته لان حكم المنزل يلزم الكل ولذلك جعل الصحف المنزلة الى ابرهيم عليه السلام منزلة الى اولاده
وحفدته جمع حافد وهو ولد الولد فانه اسمعيل ومن ذكر معه يكلفون بالايمان بما انزل على ابرهيم من الصحف على سبيل الاجمال
او التفصيل فانهم جميعا داخلون تحت شريعة ابرهيم عليه السلام مكلفون بتفاصيل ما فيها من الاحكام ولا يجب عليهم تفاصيل
احكام الكتب المنزلة من قبل ابرهيم وانما يجب عليهم ان يؤمنوا بها على سبيل الاجمال بانها نزلت من عند الله كما انا مكلفون ولا
بالايمان بما انزل على نبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم تفصيلا ولا يجب علينا ان نؤمن بما انزل على من قبله الا على سبيل
الاجمال دون التفصيل لما فيه من الاحكام المنسوخة فان حقيقة المنسوخ ينتهي عنده وقت الانتساخ والحق بعد ذلك
هو الناسخ فان النسخ بيان انتهاء مدة المشروع وان كان الكل كلاما الهيا نازلا من عند الله تعالى وفي حديث ابي ذر
قال قلت يا رسول الله كم كتابا انزل الله تعالى قال مائة كتاب واربعة كتب انزل الله على شيث خمسين صحيفة وعلى اخنوخ
ثلثين صحيفة وعلى ابرهيم عشر صحائف وانزل على موسى قبل التورية عشر صحائف وانزل التورية والانجيل والزبور و
الفرقان والحافد ولد الولد ولذلك يقال للحسن والحسين رضي الله تعالى عنهما انهما سبطا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
قوله يريد حفدة يعقوب وانه كان له اثنى عشر ابنا يوسف وبنيامين وروبيل ويهودا وشمعون ولاوي ودان وقهاث
ويشجر ونفتالن وجناد واشر ويروى اسماء بعضهم بعبارات اخر والله اعلم بالصحيح من الرواية وولد لكل ابن منهم امة
من الناس يقال لتلك الامم اسباط روي عن الزجاج انه قال الاسباط في ولد اسحق بمنزلة القبائل في ولد اسمعيل فولد كل
واحد من ولد اسحق سبط وولد كل واحد من ولد اسمعيل قبيلة وانما سموا هؤلاء بالاسباط وهؤلاء بالقبائل ليفصل
بين ولد اسمعيل وولد اسحق ثم ظاهر القران يدل على ان الاسباط كانوا انبياء لافرادهم بذلك الانزال عليهم كاسمعيل واسحق
ويعقوب عليهم الصلوة والسلام قال الامام الواحدي وكان في الاسباط انبياء ولذلك قال وما انزل اليهم وقال ابن
الاعرابي السبط في كلام العرب خاصة الاولاد وفي التيسير الاسباط في قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما اولاد يعقوب وفي
معالم التنزيل وقيل هم اي الاسباط بنو يعقوب من صلبه صاروا كلهم انبياء ولذلك قال المص او ابنائهم وذراريهم وسموا
اسباطا لكونهم حفدة ابرهيم واسحق وان كان المراد بالاسباط حفدة يعقوب يكون ابناؤه الصلبية الاثنى عشر خارجا

عن الاسباط قوله افردهما بحكم ابلغ جواب عما يرد من ان موسى وعيسى عليهما الصلوة والسلام من الاسباط فيكون التورية
والانجيل داخلين فيما انزل الى الاسباط فما الوجه فى افرادهما بالذكر وتخصيصهما بحكم ابلغ من الانزال وهو الايتاء والاعطاء
لكونه مبنيا عن ايصال الخير الى احد وانتسابه بتخصيصه بالتكريم ابلغ من الانزال الذى هو مجرد نقل الشئ من علو الى سفل
وتقرير الجواب ان امر التورية والانجيل بالنسبة الى موسى وعيسى ليس كامرها انزل الى الاسباط بالنسبة اليهم فان ما انزل
اليهم انما هو صحف منزلة الى ابرهيم عليه الصلوة والسلام بالذات وان الاسباط كلفوا باتباع ما تلك الصحف من الاحكام
ودعوة الناس الى العمل بما فيها من غير ان ينسخ من احكامها بخلاف التورية والانجيل فانهما كتابان مستقلان بالشريعة
ناسخان لبعض احكام الصحف السابقة فلذلك افردا بالذكر وخصا بحكم الايتاء ولان النزاع وقع فيهما فان اليهود و
والنصارى دعوا المؤمنين الى ملتهما وكتابهما وكفروا بالقران ومن نزل هو اليه ولاشك ان المؤمنين فى طرف نقيضهما
فيتوهم منهم تكذيبهما فى جميع ما انتحلوا اليه فلدفع ذلك اكد امر كتابيهما قوله منزلا عليهم من ربهم اشارة الى ان قوله تع
من ربهم ظرف مستقر فى موضع الحال من العايد المحذوف والتقدير وبما اوتيه النبيون منزلا عليهم من ربهم قال ابو البقا
ضمير من ربهم يعود الى النبيين خاصة فعلى هذا يتعلق من باوتى الثانية وقيل يعود الى موسى وعيسى ايضا فيكون ما اوتى
الثانية تكرارا وموضع من نصب على انها لابتداء غاية الايتاء فتكون ظرفا لغوا كما فى قوله ○ اتانى من ابى انس وعيد ○ ويجوز
ان موضعها حال من العايد المحذوف تقديره وما اوتى النبيون كاينا من ربهم ويجوز ان يكون ما اوتى الثانية فى موضع رفع
بالابتداء ومن ربهم خبره قوله فنؤمن ببعض ونكفر ببعض وكيف نفصل ذلك والدليل الذى اوجب علينا ان نؤمن ببعض
الانبياء علينا وهو تصديق الله تعالى اياه بخلق المعجزات على يديه يوجب الايمان بالباقين فلو امنا ببعضهم وكفرنا بالبعض
لناقضنا انفسنا وقيل قوله تعالى لانفرق بين احد منهم معناه لانقول انهم متفرقون فى اصول الديانات والدعوة الى
مكارم الاخلاق بل هم مجتمعون ومتفقون فى الاصول التى هى الاسلام والمعنى الذى اختاره المصنف اليق بسياق الاية فلذلك
لم يتعرض للثانى قوله واحد لوقوعه فى سياق النفى عم فساغ ان يضاف اليه بين جواب لما يتوهم من ان بين الاتضاف الا
الى متعدد نحو بين القوم وبين المرء وزوجه واحد لاتعدد فيه فكيف اضيف اليه بين ولو قيل بينهم لكان اوجز واوفق
للاستعمال قال المحقق التفتازانى ليس كونه فى معنى الجماعة من جهة كونه نكرة فى سياق النفى على ما سبق الى كثير من الاذهان
الا ترى انه لايستقيم ان يقال لانفرق بين رسول من الرسل الا بتقدير المعطوف اى بين رسول ورسول يعنى ان احد
الوقوعه فى سياق النفى وان كان يعم افراد مدلوله من الاحاد ويتناول كل واحد منها على البدل الا ان هذا العموم هو العموم
بالنسبة الى الكل الافرادى حتى اذا قلت ما جاءنى من احد فقد نفيت المجئ عن كل واحد واحد على الانفراد والاستقلال والعموم
بهذا الوجه لايكفى فى صحة اضافة بين اليه بل لابد فى صحة الاضافة من كونه بمعنى الجماعة وعمومه بالنسبة الى الكل المجموعى
انك اذا قلت لانفرق بين احد من رسله او بين رسول من رسله يكون المعنى لانفرق بين كل فرد من افراد الرسل وكل
واحد من الافراد من غير انضمام فردا خر اليه ليس كلا مجموعيا وجماعة متعددة حتى يصح اضافة بين اليه وقال بل كونه
بمعنى الجماعة انما هو لكونه اسما موضوعا لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه المفرد والمثنى والمجموع والمذكر والمؤنث ويشترط
ان يكون استعماله مع كلمة كل او فى كلام غير موجب نص على ذلك ابو على وغيره من ائمة العرب وهذا غير الاحد الذى هو اول
العدد فى مثل قل هو الله احد وقال صاحب الكشاف فى سورة الاحزاب احد فى الاصل بمعنى وحد وهو الواحد ثم وضع
فى النفى مستويا فيه المذكر والمؤنث والواحد وما وراءه ومعنى قوله تعالى لستن كاحد من النساء لستن كجماعة واحدة من
جماعات النساء اى اذا انقضيت امة النساء جماعة جماعة لم يوجد منهن جماعة واحدة نساء ويكن فى الفضل والسابقة
ومثله قوله عز وجل والذين امنوا بالله ورسله ولم يفرقوا بين احد منهم يريد بين جماعة واحدة فهن تسوية بين جميعهم
فى انهم على الحق المبين انتهى كلامه وقال الجوهرى الاحد بمعنى الواحد وهو اول العدد تقول احد واثنان واحد عشر
واما قولهم ما فى الدار احد فهو اسم لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه الواحد والجمع والمؤنث قال الله تعالى لستن كاحد
من النساء وقال فما منكم من احد عنه حاجزين انتهى قوله من باب التعجيز والتبكيت اى الزام الخصم فيه الجناية الى الاعتراف

بالحق

بالحق بارخاء عنانه وسد طريق المجادلة عليه لما امر الله تعالى ان يجاب اهل الكتاب بان يقال لهم بل نتبع ملة ابرهيم ثم
بين ان طريق اتباع ملته هو الايمان بالله وحده وبجميع الكتب المنزلة من عنده وبجميع انبيائه الذين صدقهم الله تعالى
بما خلق فى ايديهم من المعجزات الباهرة وان مجرد التصديق المذكور لايكفى فى اتباعها بل لابد معه من الاسلام لله تعالى اى الانقياد
والخضوع له بامتثال جميع تكاليفه ومن الاقرار بجميع ذلك حيث قال قولوا امنا بالله الى قوله مسلمون ومقتضى الانقياد و
الخضوع له تعالى ان لانفرق بين من صدقه تعالى من اصحاب المعجزات لان من فرق بينهم بان آمن ببعض وكفر بالبعض فهو
ليس بمنقاد له تعالى بل متبع هواه اخبر الله تعالى انهم ان وافقوكم فى اتباع ملة ابرهيم على الوجه المذكور فقد اهتدوا وان
خالفوكم واعرضوا عن الاتباع المذكور فما هم الا فى شقاق الحق والعدول عنه الى شق اخر الا ان قوله تعالى بمثل ما امنتم به
فيه اشكال وهو ان الذى امن به المؤمنون ليس له مثل حتى روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال لاتقولوا فان
امنوا بمثل ما امنتم به فانه ليس لله تعالى مثل ولكن قولوا فان امنوا بالذى امنتم به واشار المصنف الى حل هذا الاشكال
بوجوه الاول ان المراد بمثل ما امن به المؤمنون ما يكون مثلا له على سبيل الفرض والتقدير حيث علق اهتداهم على ايمانهم
بذلك بكلمة ان الموذنة بكون مدخولها مشكوكا مفروض الوقوع والمعنى انهم ان حصلوا دينا اخر مماثلا لدينكم فى الصحة و
الاستقامة وامنوا به فقد اهتدوا ولكن تحصيل دين مماثل لدين الاسلام مستحيل لان المخبر الصادق الذى اثبت رسالته
بالمعجزات القاطعة اخبر وجاء من عند الله تعالى بقوله ان الدين عند الله الاسلام وبقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن
يقبل منه فثبت بذلك ان تحصيل الدين المماثل لدين الاسلام مستحيل فيستحيل اهتداؤهم بغير دين الاسلام لان الموقوف على
المحال محال والمقصود من فرضه وتعليق الاهتداء به التبكيت وارخاء العنان كانه قيل هب انا لاندعى اننا على الحق
وانتم على الباطل فانكم تعرفون بان المهتدى من يسلك طريقا مستقيما ويدين دينا صحيحا فتفكروا فيما انتم عليه من
الدين فان كان صحيحا مقبولا فانتم مهتدون ولا يعلم انه كذلك فهذا طريق التبكيت والالزام يلجيهم الى الاذعان و
الافحام فعلى هذا الوجه يكون قوله تعالى امنوا متعديا ويكون الباء فى بمثل ما امنتم للتعدية كما فى قولك مررت بزيد و
امنت بالله والوجه الثانى ان لايكون الباء صلة الايمان بان ينزل امنوا بمنزلة اللازم بناء على كون المؤمن به معلوما مما
سبق ويكون معناه فان اوجدوا الايمان الشرعى الذى علمتكم اياه انفا فلا يحتاج حينئذ الى تقدير صلة يتعدى بها
الايمان ويكون الباء للالة والاستعانة كما فى قولك كتبت بالقلم والمعنى فان تحروا الايمان المقبول المعتبر واوجدوه
باستعانة طريق من يهدى ويوصل اليه مماثل لطريقكم فقد اهتدوا الى المقصد وهو التدين بالدين المقبول فانه وان
كان امرا واحدا لكن له طرق متعددة بعدد انفاس الرجال متماثلة من حيث اشتراكهما فى الايصال الى المقصد الحق وهو طريق
النظر والاستدلال وطريق التصفية والمجاهدة وكل واحدة من الطريقين على وجوه مختلفة وانحاء شتى على حسب اختلاف
المبادى ووجوه المجاهدات ووحدة المقصد لاتنافى تعدد الطرق الموصلة اليه هذا ما سنح لى فى توجيه مراد المص
والوجه الثالث ان الباء مزيدة للتاكيد كما فى قوله تعالى وكفى بالله واشار بما ذكره من تصوير المعنى الى ان مفعول امنوا
مقدر دل عليه ما ذكر فى قوله تعالى امنا بالله الى اخره الا ان المصنف استغنى بذكر لفظ الجلالة عن ذكره ما عطف عليه
كما فى قوله تعالى وهزى اليك بجذع النخلة وقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها وان قوله مثل نعت المصدر محذوف
اى ايمانا مثل ايمانكم وان ما مصدرية وان ضمير به لله تعالى وما عطف عليه سابقا وان الباء فيه صلة امنتم
والوجه الرابع ان مثل صلة فالمعنى فان امنوا بما امنتم به وقد يذكر المثل ولايراد به معنى الشبه والنظير كما فى قول
الشاعر ○ يا عاذلى دعنى عن عذلكا ○ مثلى لايقبل من مثلكا ○ اى انا لااقبل منك ويدل على هذا الوجه ما روى
عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما من قوله لكن قولوا فان امنوا بالذى امنتم به وفى الكشاف وقرا ابن عباس وابن مسعود
رضى الله تعالى عنهم بما امنتم به وقرا ابى رضى الله تعالى عنه بالذى امنتم به قوله اى ان اعرضوا عن الايمان على ان يكون
مرتبطا بقوله فان امنوا وقوله عما تقولون لهم على ان يكون مرتبطا بقوله قولوا امنا بالله الاية كما ان قوله فان امنوا مرتبط
به ايضا من حيث ان محصوله وان تفكروا فى حقيقة ما تقولون لهم وقبلوه والمناواة المعاندة والمخالفة الجوهرى

الشقاق الخلاف والعداوة وهو ماخوذ من الشق وهو الجانب فكان كل واحد من الفريقين فى شق غير شق صاحبه بسبب
العداوة ونظيره المحادة وهى ان يكون هذا فى حد وذاك فى حد وكذا التعادى كانه فى عدوة والاخر فى عدوة اخرى
وكذا المجانبة وهى ان يكون هذا من جانب وذاك فى جانب اخر والضميران فى قوله فسيكفيكهم الله منصوبا المحل على انهما
مفعولان ليكفى يقال كفاه مؤنته كفاية وان كثر استعماله متعدا الى واحد نحو كفاك الشئ والظاهر ان المفعول الثانى
حقيقة فى الاية هو المضاف المقدر والمعنى فسيكفى الله اياك امر اليهود والنصارى وحفظك من شرهم ونصرك عليهم وعد الله
تعالى رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم بذلك وعدا مؤكدا فان السين فى سيكفى للتاكيد والمعنى ان ذلك كائن لا محالة وان
تاخر الى حين وجد بخط الزمخشرى فى حاشية كتابه ان السين فيها معنى التاكيد لانها فى مقابلة لن قال سيبويه قولك
لن افعل نفى قولك سافعل قال المفسرون ثم كفاه الله تعالى امر اليهود بالقتل والسبى فى قريظة والجلاء والنفى الى الشام
وغيره فى بنى النضير والجزية والذلة فى نصارى نجران قوله اى صبغنا الله صبغته مبنى على ان المختار عنده كما صرح به
ان يكون صبغة الله مفعولا مطلقا مؤكدا لنفسه اما انه مفعول مطلق فلما ذكره من ان تقدير الكلام صبغنا الله
صبغته اى فطرنا وخلقنا على الاستعداد بقبول الحق والايمان فطرته واما انه مؤكد لنفسه فلان هذا المصدر مع عامله
المقدر لعينه وقع مضمون الجملة المقدمة وهى قوله امنا بالله لا محتمل لها من المصادر الا ذلك المصدر لان ايمانهم بالله
انما يحصل بخلق الله تعالى اياهم على استعداد اتباع الحق والتحلى بحلية الايمان فلما دلت الجملة السابقة على المصدر المذكور
وعامله المحذوف فلذلك سمى مثل هذا المصدر توكيدا لنفسه ومثاله المشهور اعترافا فى قولك له على الف درهم اعترافا
فان الجملة السابقة تدل على الاعتراف قطعا بحيث لا محتمل لها غيره فكان مؤكدا لمضمونها الذى هو نفسه ومنه قوله وعد الله
لان ما قبله وهو يومئذ يفرح المؤمنون بنصر الله ينصر من يشاء وهو العزيز الحكيم يدل عليه اذ الوعد هو الاخبار بايقاع
شئ نافع قبل وقوعه وقوله يومئذ يفرح المؤمنون من هذا القبيل ومثل هذا المصدر يجب حذف عامله قياسا قال الرضى
الاستر بادى ولا يمتنع فى كل ما هو توكيد لنفسه من المصادر ان يقال الجملة المتقدمة عاملة فيه لنيابتها عن الافعال الناصبة
له وتاديتها معناها فلذلك قال صاحب الكشاف صبغة الله مصدر مؤكد منتصب عن قوله امنا بالله الى اخره والصبغ ما يكون
الثياب والصبغ المصدر والصبغة الفعلة التى تبنى للنوع والحالة من صبغ كالجلسة من جلس وهى الحالة التى يقع الصبغ عليها
وهى فى الاية مستعارة لفطرة الله التى فطر الناس عليها شبهت الخلقة السليمة التى يستعد بها العبد للايمان وسائر انواع الطاعات
بصبغ الثوب من حيث ان كل واحد منهما حلية لما قامت هى به وزينة له ثم اطلق اسم المشبه به وهو الصبغة واريد به المشبه
الذى هو الفطرة السليمة والخلقة الايمانية على سبيل الاستعارة التصريحية وهى فيها مستعارة للهداية والارشاد والى الحجة
او لتطهير القلوب بالايمان ونفى ضده عنها بان شبه كل واحد من الهداية الى الحجة الموصلة الى التصديق والايقان ومن
تطهير القلوب بالايمان بصبغ الثوب من حيث الظهور على ظاهر متعلقها والنفوذ على باطنها ثم اطلق اسم المشبه به على
المشبه قوله وارشدنا حجته تفسير لقوله هدانا هدايته فان الارشاد تفسير للهداية والحجة بيان لما هدى اليه بما يوصل
الى المطلوب ويحتمل ان يكون العطف مبنيا على ان يكون المراد بالهداية الهداية ببعثه الرسول ونصب الدلائل السمعية وبارشاد
الحجة نصب الدلائل العقلية والتوفيق للاستدلال بها والهداية بهذين الوجهين مغايرة للهداية الفطرية بان ركبنا تركيبا
قابلا للاستكمال بحسب القوتين النظرية والعملية ولهذه المغايرة عطف قوله او هدانا على ما قبله وفى بعض النسخ وارشدنا
محجته بدل حجته والمال واحد والحجة اظهر واكثر واضافة حجته الى ضمير اسم الله للدلالة على تعظيم المضاف كما فى نحو عبد الخليفة
ركب من حيث انه حجة قطعية لا يحوم حولها شك وشبهة وانها مؤدية الى ارفع المطالب واشرف المارب وهو الايمان
الذى يؤدى صاحبه الى السعادة الابدية بعد ان انجاه من الشدائد المؤبدة وكذا الاضافة فى صبغته وهدايته ونظيره فانها
تدل على ان المضاف بالغ فى نوعه الى غاية الرفعة ونهاية الكمال قوله او للمشاكلة عطف على قوله لانه ظهر اثره عليهم فضمير
سماه ولانه واثره راجع الى التطهير بالايمان وحله بين ان وجه تسميته صبغة اما الاستعارة او المشاكلة ولم يتعرض لوجه
تسمية الهداية صبغة لانفهامه من قوله لانه ظهر اثره عليهم الى اخره فان هذا الجامع كما يصلح وجها لاستعارة الصبغة

للتطهير يصلح لاستعارتها ايضا والمشاكلة ذكر الشئ بلفظ غيره لوقوع ذلك الشئ فى صحبة الغير اما بحسب المقال المحقق او المقدر
بان لا يكون ذلك الغير مذكورا حقيقة ويكون فى حكم المذكور لكونه مدلولا عليه بقرينة الحال فهى كما تجرى بين قولين كما فى تعلم
ما نفسى ولا اعلم ما فى نفسك فانه عبر عن ذات الله تعالى بلفظ النفس لوقوعه فى صحبة النفس فى المقال وكذا قوله
قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه • قلت اطبخوا لى جبة وقميصا • اى خيطوا ذكر خياطة الجبة بلفظ الطبخ لوقوعها فى صحبة طبخ
الطعام وقوعا محققا تجرى ايضا بين قول وفعل كما فى هذه الاية وانه عبر فيها عن تطهير الله تعالى المؤمنين بالايمان بصبغة
الله لوقوعه فى صحبة صبغ النصارى اولادهم فان النصارى كانوا يشتغلون بصبغ اولادهم بغمسهم فى الماء الاصفر على زعم
ان ذلك الغمس والصبغ تطهير لهم وذلك الغمس والصبغ وان لم يكن مذكورا حقيقة لكنه واقع فعلا من حيث انهم يشتغلون به
فكان فى حكم المذكور بدلالة قرينة الحال عليه من حيث اشتغالهم به ومن حيث ان الاية نزلت ردا لزعمهم ببيان ان التطهير المعتبر
هو تطهير الله عباده لا تطهيركم اولادكم بغمسها فى المعمودية وهى اسم ماء غسل به عيسى صلى الله تعالى عليه وسلم فمزجوه بماء هو
تطهير الله عباده لا تطهيركم اولادكم بغمسها فى المعمودية الى اخره لما استعملوا منه جعلوا مكانه ماء اخر وكون التسمية مبنية على
المشاكلة لا ينافى كون المصدر مؤكدا لنفسه بل هو كذلك على جميع التقادير قيل كون التسمية على سبيل الاستعارة اظهر وانسب
من كونها من باب المشاكلة لان الكلام مع جملة اليهود والنصارى لا مع النصارى وحدها بشهادة قوله تعالى وقالوا كونوا
هودا او نصارى وكون التسمية من قبيل المشاكلة يؤذن كون الكلام مع النصارى وحدها لانهم هم الذين يزعمون كون
تطهير الاولاد بصبغهم وغمسهم فى المعمودية واجاب عنه النحرير بقوله واختصاص الغمس فى المعمودية بالنصارى لا ينافى فى
صحة اعتبار المشاكلة فى قول المؤمنين للفريقين ردا عليهما صبغنا الله صبغته بمعنى طهر قلوبنا بالايمان تطهيره ولم نصبغ
صبغتكم الكائنة بالانغماس فى الماء الاصفر اذ يكفى فى صحة ذلك تطهير الله تعالى بلفظ صبغة الله وقوع الصبغ فيما بين الفريقين
فى الجملة واعتبار المشاكلة لما احتاج الى هذا التوجيه والتكلف بان كان ضعيفا فلهذا اخر المصنف عن اعتبار الاستعارة
قوله وقيل على الاغراء اى اتبعوا والزموا صبغة الله قوله لا صبغة احسن من صبغته اشارة الى ان من استفهامية بمعنى النفى
وهى فى محل الرفع بالابتداء واحسن خبره وصبغة نصب على التمييز كقولك فلان احسن منك وجها قوله اى لا نشرك
به كشرككم مستفاد من تقديم له المفيدة للحصر قوله وذلك يقتضى دخوله قوله صبغة الله فى مفعول قولوا يعنى كون
قوله ونحن له عابدون معطوفا على قوله امنا داخلا فى حيز قولوا مثله يقتضى ان يكون صبغة الله ايضا داخلا فى حيز قولوا
بان تكون مصدرا مؤكدا لقوله امنا لئلا تخلل شئ اجنبى بين المعطوف والمعطوف عليه اذ لو جعلت منصوبة على الاغراء
او على البدل من ملة ابرهيم لزم تخلل الاجنبى الذى لا يتعلق بما تعلق به المعطوف والمعطوف عليه اعنى جملتى امنا ونحن له
عابدون لعدم دخول الاغراء ولا البدل فى حيز قولوا لان جملة الاغراء كلام مستقل وبمنزلة البيان والتاكيد لقوله قولوا
والبدل داخل فى حيز عامل المبدل منه وهو ملة ابرهيم وعلى التقديرين يكون اجنبيا عما تعلق به الطرفان فتخللها بينهما
فك لنظم الكلام واخراج له عن الالتيام مع ان فى الابدال شيئا اخر وهو الفصل بين البدل والمبدل منه بما لا يتعلق بعامله
وهو جملة قولوا امنا الاية وهذا الاشكال لما لزم من نصبها على البدلية او الاغراء اشار المص الى اندفاعه عنه بقوله ولمن
نصبها الى اخره اى له ان ينفصى عن الاشكال المذكور بان يضمر قولوا معطوفا على فعل الاغراء وهو الزموا ويجعل التقدير
الزموا صبغة الله وقولوا نحن له عابدون او معطوفا على عامل المبدل منه وهو اتبعوا والتقدير اتبعوا ملة ابرهيم صبغة الله
وقولوا نحن له عابدون فقول المص على الزموا واتبعوا ملة ابرهيم نشر على ترتيب اللف المذكور بقوله على الاغراء والبدل
وما ذكر من الاشكال انما لزم على تقدير عطف ونحن له عابدون على امنا واما لو عطف على فعل الاغراء وعامل المبدل منه
فلا يلزم ذلك ولما ورد ان يقال على تقدير عطفه على عامل المبدل منه يلزم ايضا الفصل بالاجنبى الذى هو قوله امنا
الاية بين المعطوفين اجاب عنه بقوله وقولوا امنا بدل اتبعوا اى بدل منه فلا يكون اجنبيا عنه فان قيل فعلى ما اختاره
المصنف من كون ونحن له عابدون معطوفا على امنا بناء على ان كون صبغة الله داخلا فى حيز قولوا بكونها مصدرا مؤكدا
لامنا يلزم الفصل بالاجنبى ايضا بين المعطوفين وبين المؤكد والتاكيد لان صبغة الله وان كان داخلا فى حيزه حينئذ

غير اجنبي عما وقع في حيزه من المعطوفين ~~ومن المصدر المؤكد~~ لكن قوله فان امنوا وقوله فسيكفيكهم الله لا يدخل شئ
منها في حين قوله فيكون اجنبي عما وقع في حيزه من المعطوفين ومن المصدر المؤكد والفعل المؤكد به اجيب بان ما ذكر
من الفصل وان لم يتعلق بقولوا من حيث اللفظ والاعراب فهو متعلق به من حيث المعنى بانسياق الكلام اليه وقول
المص ولمن نصبها على الاغراء او البدل ان يضمر فيها اشارة الى ضعف هذا التوجيه ووجه الضعف مما ذكر من انه
لا وجه لارتكاب الاضمار بلا دليل مع ظهور الوجه الصحيح قال صاحب الكشاف بانتصابها على انها مصدر مؤكد هو الذي
ذكره سيبويه والقول ما قالت حذام وهو اقتباس من قوله ❁ اذا قالت حذام فصدقوها ❁ فان القول ما قالت حذام ❁
وحذام اسم امرأة حذرت قومها من الغارة فانكروا عليها فلما وقعت الغارة قالوا صدقت حذام فضرب به مثلا حتى قال
النحرير المحقق هذا البيت من الابيات الجارية بين الامثال قوله اتجادلوننا المحاجة مفاعلة بين اثنين في ايراد الحجة على ما يدعى
ومقاومة كل واحد منهما صاحبه فيما اظهره من الحجة فان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما ادعى الرسالة واحتج عليها بما اظهره
من الحجة الباهرة خاصمته وجادلته يهود المدينة ونصارى نجران في شأن الله وامره اى في اصطفائه نبيا من العرب دونهم
محتجين بان انبياء الله كانوا منا وديننا هو الاقدم وكتابنا هو الاسبق ولو كنت نبيا لكنت منا لانا احقاء بالنبوة
منك ومن سائر العرب فامر الله تعالى رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم بان يقول لهم اتجادلوننا الاية على سبيل التوبيخ والانكار
وقوله وهو ربنا وربكم جملة اسمية في موضع النصب على الحال والعامل فيها تحاجوننا وقوله ولنا اعمالنا ولكم اعمالكم
جملتان في موضع الحال عطفا على الحال الاولى والمعنى انكم كيف تجادلوننا وتزعمون انكم احق بالنبوة منا والحال انه لا نسبة
لكم الى الله تعالى الا بالعبودية والمربوبية وهذه النسبة سواء بيننا وبينكم وهو رب العالمين جميعا ومن عداه كلهم
عبيد له لا اختصاص له بقوم دون قوم حتى يتعين لرحمته وكرامته قوم دون قوم والامر منوط بمشيئته يفعل ما يشاء
فيم تترجحون انفسكم علينا بل الترجيح من جانبنا لانا مخلصون له في العبودية ولستم كذلك فان قلتم انه انما يشاء ما
تقتضي الحكمة مشيئته ومقتضى الحكمة ان يختص الكرامة بمن يستعد لها بالمواظبة على الطاعة والاعمال الصالحة فان استعداد
الكرامة يدور عليهما واستعداد الكرامة بالمواظبة على الطاعة مخصوص بنا دونكم فينبغي ان يختص الكرامة ايضا بنا قلنا
لا نسلم اختصاصكم بالاستعداد للكرامة فانه كما ان لكم اعمالا ربما يعتبرها الله تعالى في اعطاء الكرامة قلنا ايضا اعمال
فلا رجحان لكم علينا بحسب الاستعداد ايضا فلم ترجحون انفسكم علينا ثم بين بعطف قوله ونحن له مخلصون على الاحوال
المتقدمة ان سبب استحقاق الكرامة انما هو في جانبنا لا في جانب اهل الكتاب وهو الاخلاص اى تصفية العمل عن الشرك
والريا وحقيقته الفعل عن ملاحظة المخلوقين قال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى انا خير شريك فمن اشرك بي شريكا
في عمله فهو لشريكي يا ايها الناس اخلصوا اعمالكم لله تعالى لا يقبل الا ما خلص له ولا تقولوا هذا لله وللرحم فانها للرحم
وليس لله منها شئ ولا تقولوا هذا لله ولوجوهكم فانها لوجوهكم وليس لله تعالى منها شئ وقال الجنيد الاخلاص
سر بين العبد وبين الله تعالى لا يعلم ملك فيكتبه ولا شيطان فيفسده ولا هوى فيميله وذكر ابو القاسم القشيري وغيره
عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال سألت جبريل عن الاخلاص ما هو فقال سألت رب العزة جل جلاله عن الاخلاص ما هو قال
سر من سري استودعته قلب من احببت من عبادي قوله ام منقطعة بمعنى بل اتقولون نحن نتبع دين الانبياء المتقدمين
ابرهيم ومن بعده وانهم كانوا هودا او نصارى والهمزة فيه للتوبيخ والانكار اى كيف تقولون في حق الانبياء الذين بعثوا
قبل نزول التورية والانجيل انهم كانوا هودا او نصارى ومن المحال ان يقتدي المتقدم بالمتأخر وليس بسنته وقرأ
ابو عمرو وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم ام تقولون بتاء الخطاب موافقا لما قبله وهو قوله اتحاجوننا وما بعده
وهو قوله قل أانتم اعلم والباقون بياء الغيبة بناء على انه انكار لقول اهل الكتاب وهم غيب حيث عبر عنهم بلفظ الغيبة
في قوله تعالى وقالوا كونوا هودا او نصارى ويحتمل ان تكون كلمة ام في قراءته متصلة معادلة للهمزة قبلها بمعنى اى الامرين تأتونه
وكل واحد منهما منكر باطل وانما ذكروا بلفظ الخطاب في قوله اتحاجوننا وانتم نظرا الى لفظ قل ومن قرأ بتاء الخطاب يحتمل
ان تكون منقطعة بمعنى بل اتقولون بحكم الاضراب وهمزة الانكار واما في قراءة من قرأ بالياء فلا تكون الا منقطعة

لانعدام ما يعادلها حينئذ فانه لما عدل عن الخطاب في اتحاجوننا الى الغيبة صرف الكلام الى غير ما توجه اليه سابقا وذا لا
يحسن في المتصلة ولما انكر الله تعالى عليهم بقوله ام يقولون الاية امر رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحتج عليهم بانه تعالى
اعلم بهؤلاء الانبياء منكم وقد قال في حق ابرهيم عليه الصلوة والسلام ما كان ابرهيم يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا
مسلما وما كان من المشركين والانبياء المذكورين بعده اتباع له في دينه اتفاقا فكيف تدعون في حقهم انهم كانوا هودا و
نصارى والاستفهام في انتم للتقرير والتوبيخ وانتم مبتدأ واعلم خبره وقوله ام الله ايضا مرفوع بالابتداء وخبره محذوف
دل عليه خبر انتم اى ام الله اعلم ثم زادهم توبيخا وتقبيحا بقوله ومن اظلم الى اخره يعني يا اهل الكتاب قد علمتم بشهادة
حصلت عندكم صادرة من الله تعالى بان ابرهيم وبنيه كانوا حنفاء مسلمين بان اخبركم الله تعالى بذلك ثم انكم تكتمونها
وتدعون خلاف ما شهد الله به في حقهم فلا احد اظلم منكم حيث اجترأتم على تكذيب الله تعالى فيما اخبر به فالاستفهام في قوله
ومن اظلم بمعنى النفي وقوله عنده ومن الله كلاهما في موضع النصب على انه صفة للشهادة اى شهادة حاصلة عنده صادرة
من الله عز وجل حيث بين لاهل الكتاب في كتبهم ان ابرهيم ومن بعده من الانبياء عليهم الصلوة والسلام كانوا حنفاء مسلمين
فكتموها وقالوا انهم كانوا هودا او نصارى قوله او ومنا عطف على اهل الكتاب اى والمعنى لا احد اظلم من المسلمين لو كتموا
شهادة الله تعالى لابرهيم وبنيه بالحنيفية في القرآن قال المصنف في الوجه الاول لانهم كتموا مخبرا بلفظ الماضي ومصدرا
بكلمة ان الدالة على التحقيق والتاكيد وفي الثانية لو كتمنا بكلمة لو الدالة على الفرض والتقدير للارشاد الى ان اهل الكتاب
كتموا الشهادة على التحقيق بخلاف المسلمين فانه لا وجه لاسناد الكتمان اليهم الا على سبيل الفرض والتقدير فلذلك صدر
جملتهم بكلمة لو وقدم الوجه الاول لكونه ملائما للفظ الماضي في قوله تعالى ممن كتم فانه على الوجه الاول يكون على اصله
بخلاف الوجه الثاني فان لفظ الماضي حينئذ يكون للتعريض بمن تحقق فيه الكتمان كما في قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن
عملك قوله وفيه تعريض اى في الوجه الثاني تعريض بمن تحقق منه كتمان شهادة الله اى شهادة كانت وليس في الوجه
الاول تعريض لان الاية حينئذ صريح بتوغل كاتمي شهادة الله في الظلم قوله وغيرها منصوب معطوف على الشهادة الواقعة
في حقه صلى الله تعالى عليه وسلم خاصة فان المفروض في حق المسلمين هو كتم ما علموه من شهادة الله تعالى مطلقا فيكون تعريضا
بمن تحقق منه كتمان شهادة ما صادرة من الله تعالى قوله وعيد لهم من حيث ان المعنى انه يجازيكم على ذلك ولا يترك امركم سدى
والظاهر ان لفظ ما في تعملون موصولة متناولة لجميع ما يكتسب بالجوارح الظاهرة والقوى الباطنة ويدخل فيه كتمان
شهادة الله تعالى دخولا اوليا ومن علم ان علمه تعالى محيط بجميع ذلك وانه يجازيه على حسب ذلك ان خيرا فخير وان شرا
فشر لا فكيف يكون على الخوف والحذر في الاوقات كلها قوله وقرئ بالياء على ان يكون هذا الكلام ابتداء وعيد من الله تعالى
وان كتب قرئ بتاء الخطاب يكون من جملة مفعول قل في قوله قل أانتم اعلم قوله تكرير للمبالغة في التحذير يعني ان هذه
الاية نزلت سابقا بعد ان رد الله تعالى قول اليهود في ادعائهم اليهودية على يعقوب عليه الصلوة والسلام وانهم مقتدون
به فيها بقوله ام كنتم شهداء اذ حضر يعقوب الموت الاية ثم كررت هنا للمبالغة في التحذير والزجر عن الافتخار بالاباء
والاتكال عليهم فان قولهم ذلك لما تضمن الافتخار والاتكال المذكورين زجرهم الله تعالى عن ذلك بقوله تلك امة الاية فكانه
قيل ان الامر سواء كان على ما فعلتم او لم يكن فليس لكم ثواب فعلهم ولا عليكم عقابه وليس رشدكم فلا حكم الا ان اتباع البرهان
المودي الى الخلود في ثواب الجنان والتجنب عن سلوك سبيل الخذلان والتأبد في عذاب النيران ثم كررها ههنا تاكيدا
لذلك الزجر والتحذير كالتكرير الواقع في قوله تعالى كلا سوف تعلمون فان التكرير فيه لتاكيد الانذار وفي ثم دلالة على ان
الانذار الثاني ابلغ واشد وهذا التوجيه انما يحتاج اليه اذا كان المراد بالامة في الايتين امة واحدة وكان الخطاب الواقع
فيهما متوجها الى جماعة واحدة فانه حينئذ يتحقق التكرار ويحتاج الى بيان وجهه واما اذا انتفى احد الامرين فلا تكرار
ولا توجيه قوله الذين خفت احلامهم اى عقولهم واستمهنوها اى استخفوها وجعلوها مهينا اى حقيرا ذليلا فان
بناء سيقول السفهاء استفعل قد يكون للتعدية نحو استحسنه واستضعفه والسفيه هو الخفيف الى ما لا يجوز له
ان يخف اليه المسارع الى قبول الشئ ورده بمجرد الاتباع لوهمه وهواه والمراد بالسفهاء ههنا اليهود كما روى عن

ابن عباس والبراء بن عازب وقال الحسن هم مشركوا العرب وقال السدى هم المنافقون ولا تنافى بين هذه الاقوال لان كل واحد من هؤلاء الفرق سفهاء طعنوا فى تحويل القبلة الى الكعبة فالظاهر ابقاء اللفظ على عمومه وقد وصف الله هؤلاء الفرق بالسفاهة فى قوله ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه اى اذله بالجهل والاعراض عن النظر فانه لا شك ان كل فرقة منهم راغبون عن ملة ابرهيم فيكونون سفهاء بشهادة قوله تعالى ولا يرغب احد عن ملة الا من سفه نفسه فكانه قال ههنا هؤلاء السفهاء الراغبون عن ملة ابرهيم سيقولون عند ايجاب التوجه شطر المسجد الحرام ما حولهم وصرفهم عن قبلتهم التى كانوا على التوجه اليها وهى بيت المقدس ثم انصرفوا منها الى الكعبة قاله اليهود بناء على انهم لا يرون نسخ الشرايع والاحكام لما زعموا ان نسخها فى معنى البداء والرجوع عنها وذلك محال فى حق الله تعالى لعلمه بعواقب الاشياء والبداء والرجوع فى الشاهد مبنى على الجهل بالعواقب كمن بنا بناء ثم نقضه بما يبدوا ويظهر له انه مخطئ وغالط فى الغرض الذى بناه على ذلك الغرض واليهود انما قالوا ذلك وذهبوا الى امتناع ان ينسخ الله تعالى حكما بما شرعه اولا لجهلهم بتفسير النسخ ولو عرفوا ما النسخ لما قالوا ذلك وما قالوا باستحالته على الله تعالى فان النسخ بيان انتهاء الحكم الى وقت لانتهاء المصلحة التى شرع الله الحكم لها وبيان حكم جديد لمصلحة اخرى فى وقت آخر مع بقاء الحكم الاول مشروعا ومصلحته فى وقت كونه ووجوده وليس فيه ما فهمته اليهود من البداء والنقض لما مضى كالبناء الذى وصفوه بل نظير النسخ فى الشاهد امر الطبيب مريضا غلبت عليه الصفراء والحرارة بشرب المبردات القاطعة للصفراء ثم متى علم بسكون الصفراء والحرارة واعتدال طبعه نهاه عن ذلك وامره بالمعتدل من الشراب فان ذلك لم يكن منه بداء عما امر فى الوقت الاول وابطالا ونقضا له بل ان المصلحة فى ذلك الوقت وفى الحالة الثانية هذا مع بقاء المبرد مصلحة له فى ذلك الوقت واما المشركون والمنافقون فانما قالوا ذلك من حيث انهم اعداء الدين والاعداء مجبولون على القدح والطعن فاذا وجدوا مجالا لم يتركوا مقالا البتة فمنهم من يقول ان الجهات لما كانت متساوية فى جميع الصفات كان تحويل القبلة من جهة الى جهة مجرد العبث فلا يكون ذلك من فعل الحكيم وقال المنافقون ما بالهم كانوا على قبلة ثم تركوها وقال الاخرون اشتاق الرجل الى بلد ابيه ومولده وقال اخر تحير فى دينه حيث لم يثبت على دين وقال بعضهم رجع الى قبلة قومه وسيرجع الى دينهم قال الزجاج كفار قريش لما انكروا تحويل القبلة قالوا قد اشتاق محمد صلى الله تعالى عليه وسلم الى مولده وعن قريب يرجع الى دينكم وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما لما حولت القبلة من بيت المقدس الى الكعبة جاءت جماعة من شرار اليهود وقالوا يا محمد ما ولاك عن قبلتك التى كنت عليها كن على قبلة بيت المقدس نتبعك ونصدقك وارادوا بذلك فتنة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم فسماهم الله سفهاء لانهم كانوا اولاد ابرهيم والكعبة بناؤه وقبلة اسمعيل ومع ذلك رغبوا عنها قيل كان موسى صلى الله تعالى عليه وسلم يصلى الى الصخرة نحو الكعبة فهى قبلة الانبياء كلهم واليهود انما استقبلوا جهة الغرب واتخذوها قبلة اتباعا للهوى انفسهم حيث زعموا ان موسى صلى الله تعالى عليه وسلم كان فى جانب الغرب حين ما اكرمه الله تعالى بوحيه وكلامه كما قال تعالى وما كنت بجانب الغربى اذ قضينا الى موسى الامر والنصارى اتخذوا جهة الشرق قبلة اتباعا لهواهم حيث زعموا ان مريم خرجت من اهلها مالت الى جانب الشرق كما قال تعالى واذكر فى الكتاب مريم اذ انتبذت من اهلها مكانا شرقيا والمؤمنون استقبلوا الكعبة طاعة الله تعالى وامتثالا للامر لا ترجيحا لبعض الجهات المتساوية بمجرد رايهم واجتهادهم مع انها قبلة خليل الله تعالى ومولد حبيبه صلوات الله وتعالى عليهما السلام وقيل استقبلت النصارى مطلع الانوار وقد استقبلنا فيها مطلع سيد الانوار وهو محمد صلى الله تعالى عليه وسلم من نوره خلقت الانوار جميعا قوله وفائدة تقديم الاخبارية توطين النفس واعداد الجواب يريد ان قوله تعالى سيقول السفهاء الى اخره اخبار بقولهم ذلك قبل ان يقولوه وان الاخبار به قدم على وقوعه لفائدتين الاولى توطين النفس فانه تعالى اذا اخبر انهم سيذكرون هذا القول المكروه قبل صدوره منهم ثم سمع ذكره منهم يكون تاذى النفس وتاثرها من ذلك الكلام المكروه اقل مما اذا سمع ذلك منهم اولا فان مفاجاة المكروه اشد على النفس من وروده على التدريج والثانية اعداد الجواب قبل الحاجة اليه فانه اقطع للخصم وادخل فى اسكانه ورد جداله فلما اخبر الله تعالى اولا بانهم سيقولون وبين جوابه مع ذلك الاخبار

كان الجواب

كان الجواب حاضرا عند النبى صلى الله عليه وسلم فيجيب به حين ما سمع ذلك القول المنكر منهم وهذا ادفع لهيجانهم مما اذا سمعه ولا يكون الجواب حاضرا عنده مع انه صلى الله تعالى عليه وسلم اذا اخبر عن ذلك قبل وقوعه كان ذلك اخبارا عن الغيب فيكون معجزة له ومن امثال العرب الرمى براس السهم يضربونه فى تهيئة الالة قبل الحاجة اليها وقيل قوله تعالى سيقول بمعنى قال لما ورد عن ابن عباس وغيره ان الاية نزلت بعد قولهما الا انه جعلوا لفظ المستقبل فى موضع الماضى للدلالة على استدامتهم على ذلك القول المنكر واستمرارهم عليه فيما بعد ولا يكتفون بما قالوه قبل نزول الاية وما فى ما ولاهم استفهامية مرفوعة المحل على الابتداء وولاهم خبره والجملة فى موضع النصب بالقول يقال تولى عن ذلك اى انصرف وولاه غيره اى صرفه والقبلة فعلة وقد اشتهر ان الفعلة للمرة والفعلة للحالة كالجلسة والقعدة نقلت فى عرف الشرع الى الجهة التى يستقبلها الانسان للصلوة وهى من المقابلة وسميت قبلة لان المصلى يقابلها وهى تقابله قوله لا يختص به مكان دون مكان اشارة الى ان قوله تعالى لله المشرق والمغرب معناه ان الامكنة كلها والنواحى باسرها لله تعالى ملكا وتصرفا فلا يستحق شئ منها لذاته ان يكون قبلة حتى يمنع اقامة غيره مقامه وشئ من الجهات انما يصير قبلة بمجرد ان الله تعالى امر بالتوجه اليها فلان يامر فى كل وقت بالتوجه الى جهة من تلك الجهات على حسب الوهيته واستيلائه ونفاذ قدرته ومشيته فانه لا يسال عما يفعل بل يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فاللائق بالمخلوق ان يطيع خالقه ويأتمر بامره من غير ان يتحرى خصوصيته فى المامور زائدة على مجرد كونه مامورا به فان الطاعة ليس الا بارتسام امره اى امتثاله لا بتحرى العلل والاغراض الداعية له تعالى الى الامر به لان احكام الله تعالى وافعاله ليست معللة بالدواعى والاغراض وليس معناه ان المشرق والمغرب بخصوصهما له تعالى حتى يقال ان جميع الاعيان والاعراض والجنوب والشمال له ملكا وما لكا فما وجه تخصيصهما بالذكر ولعل الوجه فى التعبير عن جميع النواحى والاطراف بالمشرق والمغرب ان الشمس بحسب اختلاف حركاتها وتبدل مطالعها ومغاربها صيفا وشتاء يكون مشرقها ومغربها متناولة لاكثر النواحى والجهات فاقيم الاكثر مقام الكل وعبر به عنه قوله وهو ما ترضيه الحكمة من التوجه الى اخره والظاهر ان ضمير هو عائد الى صراط وقوله من التوجه بيان له يصح حمله وصدقه عليه بان يقال الصراط المستقيم توجه العباد الى الجهة التى امرهم الله تعالى بالتوجه اليها ووجه استقامته كونه مشتملا على الحكمة والمصلحة موافقا لهما هديهم الله تعالى اليه بان امرهم بذلك واوجبه عليهم هذا على ان تكون العبارة من التوجه واما اذا كانت العبارة من التوجيه على ما فى بعض النسخ فلا يكون ضمير هو راجعا الى الصراط اذ لا يصح ان يبين الصراط الذى هدى اليه بالتوجيه الذى هو فعل الله تعالى فانه لا وجه لان يقال يهدى من يشاء هدايته من اهل الارض الى التوجيه الذى هو فعل نفسه بل يكون راجعا الى الهداية المدلول عليها بقوله يهدى وتذكير الراجع اليها باعتبار الخبر وهو قوله ما يرضيه والمعنى ان الهداية الى الصراط المستقيم هى توجيههم تارة الى بيت المقدس واخرى الى الكعبة على حسب رضاء الحكمة والمصلحة فكانه قيل يوجه من يشاء الى صراط مستقيم وهو بيت المقدس تارة والكعبة اخرى واورد عليه ان ارجاع الضمير الى الهداية يقتضى ان يكون الصراط هو بيت المقدس او الكعبة وليس كذلك ووجه الاقتضاء ان الهداية الى الصراط اذا بين بالتوجيه الى احدهما يكون المفهوم منه ان الصراط احدهما وهو بعيد لا محالة ثم اجيب عنه بمنع ما ذكر من الاقتضاء فان بيان جملة بجملة لا يقتضى البيان فيما بين اجزاء الجملتين يعنى ان البيان المذكور لا ينافى ان يكون المراد بالصراط المستقيم الدين المستقيم كما روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه فسر الصراط المستقيم بذلك وسمى دين الله بالصراط المستقيم لانه يؤدى الى الجنة كما يؤدى الطريق المستقيم الى المطلوب لان الهداية الى الدين القويم بالنسبة الى المصلين وبيان جهة توجههم لما كانت بتوجيههم الى احد القبلتين بين الهداية الى الدين المستقيم بالتوجيه المذكور بناء على ان الهداية فى هذا المقام انما تكون بذلك فلا يلزم المحذور قوله اشارة الى مفهوم الاية المتقدمة فسره صاحب الكشاف بقوله ومثل ذلك الجعل العجيب جعلناكم امة وسطا خيارا وقال المحقق التفتازانى يريد ان ذلك اشارة الى مصدر الفعل المذكور بعده لا الى جعل اخر يقصد تشبيه هذا الجعل به على ما يتوهم من ان المعنى ومثل جعل جهة الكعبة قبلة وتخصيصها بمزيد التشريف والتكريم مع استوائها لسائر الجهات فى كونها مختصة لله تعالى جعلناكم امة وسطا خير الامم مع استواء الامم كلها

فى كونها عباد الله تعالى واذا تحققت هذا فالكاف مقحم افخاما كاللازم لا يكادون يتركونه فى لغة العرب وغيرهم ثم قال
هكذا ينبغى ان يفهم هذا المقام انتهى كلامه فعلى ما اختاره يكون تخصيص لفظ ذلك للاشارة الى الجعل المذكور بعده لتفخيم
شان المشار اليه تنزيلا لرفعة شانه وعلو درجته منزلة بعد المسافة والمعنى جعلناكم امة وسطا مثل هذا الجعل العجيب العظيم
القدر والكاف منصوب المحل على انه صفة مصدر محذوف ولما ورد ان يقال ان هذا التوجيه يستلزم تشبيه الشئ بنفسه فما
الوجه فيه اشار الى الجواب بان الكاف فى الحقيقة مقحم للمبالغة فانه تعالى اخبر اولا انه جعلهم خير الامم وفخم شان هذا الجعل
بان اشار اليه بلفظ ذلك الموضوع للاشارة الى البعيد واقحم لفظ الكاف الموضوعة للتشبيه والتنظير للمبالغة فى التفخيم المذكور
كانه جرد من الجعل المذكور جعلا اخر مثلا فى فخامة الشان وشبهه بالجعل المذكور قصدا للمبالغة فى تفخيم شانه ومثل هذا
الافخام لا يختص بلغة العرب بل يكون فى غيرها ايضا كما يقال بالفارسية هم همچنين كريم وهمچنين مكينم فان لفظ اين
فيهما اشارة الى الفعل المذكور بعده ولفظ التشبيه مقحم للمبالغة المذكورة لا للتشبيه حقيقة هذا ما فهمته من مراد النحرير ولم يرض
المصنف بهذا التوجيه بل اختار ان يكون لفظ ذلك اشارة الى الجعل المفهوم من الاية المتقدمة ويكون كاف التشبيه لتشبيه هذا
الجعل به فى فخامة الشان والجعل المشبه به اما جعلهم مهديين الى الصراط المستقيم وتفخيمه بان عبر عنهم بقوله من يشاء
ويوصف متعلق بهدايتهم بالاستقامة واما جعل قبلتهم افضل القبل وتفخيمه بان بين ان السبب الموجب للتوجه اليها
والاعراض عن القبلة الاولى هو الهداية المسندة الى الله تعالى فان السفهاء لما طعنوا بقولهم ما وليهم عن قبلتهم جئ بقوله
يهدى من يشاء الى صراط مستقيم جوابا له وجعل قوله لله المشرق والمغرب توطية لهذا الجواب كانهم قالوا اى شئ ولّيهم
عن قبلتهم فاجيبوا بان قيل لهم هداية الله تعالى هى التى صرفتهم عن القبلة الاولى وشرفتهم بالتوجه الى القبلة الثانية وهذا
التوجه هو الصراط المستقيم والمص اختار هذا الوجه بناء على ان ما اختاره المحقق التفتازانى لا يخلو عن التكلف من حيث
كونه محوجا الى جعل الكاف مقحما مع صحة ابقائه على اصل وضعه وان ارتباط الاية بما قبلها يفوت على ما اختاره المحقق
لا على ما اختاره المصنف قوله اى خيارا جمع خير وهو ضد الشر فى الصحاح الخيار خلاف الاشرار والخيار الاسم من الاختيار
يعنى انه قد يكون جمع خير الذى هو افعل التفضيل وقد يكون اسما مفردا للمصدر والمكان الوسط فى الاصل اسما لمكان معين
يستوى فيه المساحة من جميع الجوانب فى المدور كالنقطة من الدائرة ومن الطرفين فى المستطيل كلسان الميزان من عموده بخلاف
الوسط بالسكون فانه اسم مبهم لداخل الدائرة او الدار مثلا والوسط فى الاية وقع صفة لامة فلم يكن مستعملا فى اصل معناه
لا جرم فسره بما يصح ان يوصف به فقال اى خيارا لانه تعالى جعل هذه الامة خيارا فى قوله كنتم خير امة اخرجت للناس
ثم قال او عدولا لما روى الترمذى عن ابى سعيد الخدرى رضى الله تعالى عنه عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم انه فسر
وسطا فى هذه الاية بقوله عدلا وقال حديث حسن صحيح وقول زهير ۞ هم وسط يرضى الانام بحكمهم ۞ اذا نزلت احدى
الليالى بمعضل ۞ الظاهر ان الوسط فيه بمعنى العدول قوله مزكين بالعلم والعمل اى مطهرين عن دنس الجهل والعصيان
بالتحلى بالفضائل العملية والعلمية فان لفظ الوسط لما كان مستعارا للخصال المحمودة تشبيها لها بالوسط الحقيقى الذى
هو المكان المذكور من حيث وقوعها بين طرفى افراط وتفريط كوقوع ذلك المكان بين الجوانب ثم اطلق على من اتصف بالخصال
المحمودة مجازا مرسلا فى الدرجة الثانية على طريق تسمية المحل باسم الحال ولا يكون المحل متصفا بالخصال الحميدة الا بكونه متحليا
بالاعمال الصالحة ولا يكون متحليا بها الا بكونه متصفا بالفضائل العملية ولا شك ان من كان مزكى بالعلم والعمل جامعا بينهما
يكون مختارا وعدلا فلذلك فسر الوسط فى الاية بالخيار او العدول والظاهر ان المراد بالعمل ما يعم اعمال الجوارح ومرضيات
الاخلاق القلبية لانها من جملة الخصال الحميدة ولتمثيلها بالجود والشجاعة فانه تعالى ابدع تركيب الانسان مشتملا على
ثلث قوى احدها مبدا ادراك الحقايق والثانية مبدا جذب المنافع والثالثة مبدا الاقدام على الاهوال العظام والشوق
الى الترفع على الانام وتسمى الاولى بالقوة النطقية وتحدث من اعتدالها الحكمة والثانية بالقوة الشهوية وتحدث من اعتدالها
العفة والثالثة بالقوة الغضبية وتحدث من اعتدالها الشجاعة وهذه الاخلاق الثلاثة اى الحكمة والعفة والشجاعة هى امهات
الفضائل وما سواها متفرع عليها وكل واحد منها كيفية متوسطة بين طرفى افراط وتفريطهما رذيلتان اما الحكمة فهى معرفة

الحقايق على ما هى عليه بقدر الطاقة البشرية وافراطها الجربزة وهى استعمال الفكر فيما لا ينبغى كالمتشابهات وتفريطها الغباوة
وهى تعطيل القوة الفكرية بالكلية واما الشجاعة فهى انقياد القوة السبعية للناطقة فى الامور ليكون اقدامها على حسب الروية
والحكمية وافراطها التهور اى الاقدام على ما ينبغى وتفريطها الجبن اى الحذر فى غير موضعه واما العفة فهى انقياد الشهوية البهيمية
للناطقة ليكون الميل المتفرع عليها على مقتضى الحكمة وافراطها الخلاعة اى الانهماك فى استيفاء اللذات المنهية وتفريطها
الخمود اى السكوت عن طلب اللذات المرخصة شرعا وعقلا فالاوساط والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلاث حصلت
حالة متشابهة مع العدالة وهذا الحد الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة ثم انه تعالى علل جعل هذه الامة وسطا بالمعنى
المذكور بقوله لتكونوا شهداء على الناس فدل ذلك على انه لا يشهد الا العدول الاخيار ولا ينفذ قول الغير الا ان يكون عدلا
معتدل القول مهذب الظاهر والباطن ثم عطف عليه قوله ويكون الرسول شهيدا عليكم اى لتستحقوا بذلك لان تشهدوا على
الناس ولان يكون الرسول مزكيا لكم شاهدا بعدالتكم قوله كسائر الاسماء التى وصفت بها فان الاسماء اذا وقعت صفة للمؤنث
لا يلحق بها علامة التانيث ولا يجمع ولا يثنى اذا وصف بها المثنى والمجموع بل يستوى الجميع فيها والوسط لما كان فى الاصل اسما
ثم وصف به الامة وهى مؤنث لفظا وجمع معنى روعى فيه اصل اسمية فسوى فيه الامور المذكورة واما اذا عرضت الوصفية
على الاسم وخرج عن عداد الاسماء فحينئذ يلحقه التاء رعاية لجانب الوصفية فان الصفات تلحقها التاء كقوله صلى الله عليه
وسلم وانطوا الثبجة والانطاء الاعطاء بلغة اهل اليمن فانه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يكلم كل طائفة بلغتهم والثبج
فى الاصل اسم لما بين الكاهل الى الظهر ثم غلب عليه الوصفية فاستعمل فيما يكون متوسطا بين الخيار والرذالة وقيل ثبج كل
شئ وسطه بحسب الاوصاف فمعنى الحديث اعطوا الوسط فى الصدقة لا من خيار المال ولا من رذالته والحقت تاء التانيث
بالثبج لانتقاله عن الاسمية الى الوصفية ومراعاة لحق الوصفية العارضة قوله واستدل بها على ان الاجماع حجة قال المص
فى اصوله المسمى بالمنهاج الاجماع حجة لقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا فانه تعالى عدل هذه الامة والعدالة تنافى
ارتكاب المحرمات فيجب عصمتهم عن الخطأ قولا وفعلا كبيرة وصغيرة فان جميع ذلك ذنب ومن عدله الله تعالى يجب ان يكون
معصوما عن جميع الذنوب سواء كان بترك الواجبات او باتيان المحرم لان خبر الله تعالى صادق لا محالة والخبر الصادق يقتضى
حصول المخبر عنه واذا ثبت عصمتهم عن المحرمات باسرها وجب ان لا يتفقوا على باطل والا لانثلمت عدالتهم اى لاختلت وانتقضت
فان الثلمة الخلل فى اى شئ كان يقال ثلمت الاناء فانثلم اذا كسرته فانكسر ورد هذا الاستدلال بان عدالة الجميع ان يقتضى
عصمتهم عن ارتكاب المعصية والحرام وهى لا تنافى ان يكون فيما اتفقوا عليه باطل بناء على خطائهم فى الاجتهاد فان الخطا
فى الاجتهاد ليس بعصيان لا من الكبائر ولا من الصغائر بل المجتهد ماجور وان اخطا ورد ايضا بانه كيف يحكم بعدالة جميع
الامة مع القطع بعدم عدالة كل واحد منهم فلا بد ان يكون المراد بالامة المجعولة وسطا بعض الامة وهم الائمة المعصومون
وعدالة بعضهم كيف تستلزم ان يكون اجماع جميعهم حجة واجيب عنه بان قوله جعلناكم خطاب بمجموعهم وعدالة المجموع
لا تستلزم عدالة كل واحد منهم وحده بل يكفى فيها عدالة بعض منهم فانه اذا وجد فيما بينهم من يكون وسطا عدلا
وكنا لا نعلمهم باعيانهم بل علمنا اجماع جماعتهم اى اشتراكهم فى الاعتقاد وفى القول وفى الفعل الدالين على الاعتقاد
او اشتراك بعضهم فى الاعتقاد وبعضهم فى القول والفعل الدالين عليه فقد علمنا دخول العدول المعصومين فى جملتهم
وان ما اجمعوا عليه حق مطابق للواقع وقيل عليه ايضا سلمنا انه تعالى بين اتصافهم بذلك انما يكون لكونهم شهداء
على الناس ومعلوم ان هذه الشهادة انما تحقق فى الاخرة فاللازم منه ان يتحقق عدالتهم فى الاخرة لان عدالة الشهود
انما تعتبر وقت اداء الشهادة لا وقت تحملها ولا نزاع فى ان كل امة وكل واحد من احادهما تصير معصومة فى الاخرة ولا
يلزم منه كونها كذلك فى الدنيا حتى يكون اجماعهم فى الدنيا حجة واجيب عنه بان الاية نزلت بيان مزية هذه الامة على
سائر الامم لان الكل تصير عدلا فى الاخرة فوجب ان يكون المراد عدالتهم فى الدنيا فيكون اجماعهم فى الدنيا حجة فانهم
لما كانوا عدولا والعدل حقيقة هو المستحق للشهادة وقبولها كان اهل كل عصر شاهدا على من بعده فقول الصحابة حجة
وشاهد على التابعين وقول التابعين على من بعدهم وهكذا الى يوم القيمة فان قيل قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا

خطاب لجميع الامة اولها واخرها من كان منهم موجودا وقت نزول هذه الاية ومن جاء بعدهم الى يوم القيمة كما ان
قوله تعالى كتب عليكم القصاص وكتب عليكم الصيام يتناول الكل ولا يختص بالموجودين وقت النزول وكذلك سائر
تكاليف الله تعالى واوامره وزواجره خطاب لجميع الامة الى قيام الساعة والحكم بعدالة الجميع واستحقاقهم لاداء
الشهادة وقبولها لا يستلزم عدالة اهل كل عصر حتى يكون اجماعهم حجة وشاهدا على من بعدهم واجيب عنه بانه تعالى
لما جعلهم شهداء على الناس فلو اعتبر اول الامة واخرها بمجموعها وجعلوا شهداء على غيرهم لزالت الفائدة لانه حينئذ
لا يثبت مشهود عليه الى قيام الساعة فعلمنا ان المراد بالامة الوسط اهل كل عصر ويجوز تسمية اهل العصر الواحد
بالامة لان الامة اسم للجماعة التي تؤم جهة واحدة ولا شك ان اهل كل عصر كذلك ولان قوله تعالى امة وسطا نكرة فيتناول
اهل كل عصر قوله اي لتعلموا بالتامل الى اخره لما كانت الشهادة عبارة عن الاخبار الصادرة عن علم ويقين بالشيء المخبر
عنه وكانت الشهادة لا بد فيها من مشهود له ومن مشهود عليه بين ان المراد بالناس المشهود عليهم في هذه الاية جميع من
انكر ارسال الرسل وتبليغ الرسالة بقولهم ما جاءنا من بشير ولا نذير حين تسئلوا بان قيل لهم الم ياتكم نذير سواء كانت الجماعة
المنكرون معاصرين للشهداء وكانوا قبلهم وبعدهم فان قوله زوى الى اخره بيان وتوضيح لقوله فتشهدون بذلك
على معاصريكم وعلى الذين قبلكم وبعدكم فاذا انكر الامم تبليغ الرسل وكذبهم الرسل وقالوا قد بلغناهم ونصحناهم يطلب الله تعالى
البينة على انهم قد بلغوا وهو على فيؤتى بهذه الامة فيشهدون للانبياء على اممهم الذين كذبوهم بالتبليغ والانذار لعلمهم على
نصب لهم من الحجج العقلية وانزل اليهم من الكتاب الذي وصفه الله تعالى بقوله ما فرطنا في الكتاب من شيء وقوله ونزلنا عليك
الكتاب تبيانا لكل شيء انه تعالى حكيم عادل لا يظلم بان يعاقب من يصدر عنه المخالفة والعصيان وجواد رؤف لا يخل
ببيان ما يسعد المعاد وما يشقيهم وما لهم وما عليهم في كل باب بل شانه بمقتضى سبق رحمته غضبه ان يوضح السبل ويرسل
الرسل وشان الرسل التبليغ والانذار ومن انكر ذلك فهو بهات مفتر عليهم فتاعرض عما جاء من الهدى واثر الحيوة الدنيا
وما فيها من الشهوات المؤدية الى الردى ومن علم ذلك فقد شهد على من كان في زمانه وعلى من قبله وعلى من بعده حتى على نفسه
ايضا كما قال تعالى يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين والقيام بالقسط
مراعات العدل فيما بينه وبين الناس وفيما بينه وبين الله تعالى وفي حق نفسه ايضا فظهر بهذا التقرير ان هذه الشهادة تكون
في الاخرة وان المشهود لهم الانبياء والمشهود عليهم هم الامم المكذبون قوله اقامة للحجة على المنكرين يعني ليس المقصود من
مطالبة البينة ان تستفيد من الشهداء علما بذلك التبليغ لان علمه تعالى محيط بجميع المعلومات وليس شيء من معلومه مستفادا
من غيره الا انه تعالى لم يحتج عليهم بعلمه بذلك بل طلب البينة ممن يدعيه الزاما للمنكرين واقامة الحجة عليهم فان شهادة
العدول حجة ملزمة للخصم ومثبتة للدعوى وهذه الامة بالنسبة الى سائر الامم كالعدل بالنسبة الى الفاسق فلذلك يقبل الله
تعالى شهادتهم على سائر الامم ولا يقبل شهادة سائر الامم عليهم اظهارا لعدالتهم وكشفا لفضيلتهم فظاهر الاية تدل على
ان شهادة المسلمين مقبولة على الكفرة وان شهادة الكفرة على المسلمين مردودة لانه لو قبلت شهادة الكفرة على المسلمين
كما قبلت شهادة المسلمين على الكفرة لوقع التعارض والتدافع لانه اذا قبلت شهادة المسلمين بان الانبياء بلغوا رسالتهم
ثم قبلت شهادة الكفرة بانهم لم يبلغوا وما جاءهم من بشير ولا نذير لتعارضت الشهادتان فتزول منفعة شهادة المسلمين
عليهم باندفاع تلك الشهادة بشهادة الكفرة والاية نطقت بانه تعالى جعلهم شهداء على الكفرة في حق التبليغ فدل ذلك
على ان شهادتنا تقبل عليهم وان شهادتهم لا تقبل علينا فالله تعالى من على هذه الامة اولا بقبول شهادتهم على الامم
المكذبين وثانيا بجعلهم مشهودا لهم بالتزكية والتعديل خصوصا من هذا الرسول العظيم القدر صلى الله تعالى عليه وسلم
قوله وهذه الشهادة وان كانت لهم يعني ان الشاهد اذا اخبر بشهادته عدي الشهادة بكلمة على وانه انتفع بها تعدى
باللام فيقال شهد له والرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لما زكى امته وعدلهم بشهادته فقد انتفعوا بها فالظاهر ان يقال و
يكون الرسول لكم شهيدا بخلاف شهادة الامة على الناس فانها شهادة عليهم حيث استضروا بها فكلمة على فيها واقعة
في موضعها فلا تحتاج الى التاويل بخلاف قوله عليكم شهيدا فانه يحتاج الى التاويل وتاويله ان على فيه ليست صلة للشهادة

كما في قولهم

كما في قولهم شهد على المنكر بل هي مبنية على تضمين الشهيد معنى الرقيب والمطلع فعدى تعديته والوجه في اعتبار التضمين
الاشارة الى ان التعديل والتزكية انما تكون عن خبرة ومراقبة بحال الشاهد فاذا شاهد منه الرشد والصلاح عدله وزكاه
واثنى عليه والا يسكت عنه قال حجة الاسلام الغزالي الرقيب هو العليم الحفيظ فمن راعى الشيء حتى لم يغفل عنه ولاحظه
ملاحظة لازمة دائمة بحيث لو عرفه الممنوع عنه لما اقدم عليه سمي رقيبا والمهيمن كل مشرف على كنه الامر مستول عليه حافظا
له والاشراف يرجع الى العلم والاستيلاء يرجع الى كمال القدرة والحفظ يرجع الى الفعل والجامع بين المعاني في اسم المهيمن
قوله وقدمت الصلة جواب عما يقال لم قدمت صلة الشهادة مع ان حق المعمول ان يؤخر عن عامله كما في قوله شهداء على
الناس واجاب عنه بانها قدمت للدلالة على اختصاصهم بكون الرسول شهيدا عليهم وليس المراد باختصاص هذه الامة
بشهادة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم انه صلى الله عليه وسلم لا يشهد في حق غيرهم اصلا ضرورة انه صلى الله تعالى عليه
وسلم يشهد على الامم المكذبين بتكذيبهم ويشهد لانبيائهم لقوله تعالى فكيف اذا جئنا من كل امة بشهيد وجئنا بك على
هؤلاء شهيدا بل المراد اختصاصهم بشهادته صلى الله تعالى عليه وسلم على سبيل التزكية والتعديل وهؤلاء يثنى في شهادته
صلى الله تعالى عليه وسلم للانبياء بالتبليغ وعلى منكري التبليغ بالتكذيب قوله اي الجهة يريد ان القبلة مفعول اول
لجعلنا وثاني مفعولي باب علمت جعلنا محذوف والتي صفة لذلك المحذوف الذي هو الجهة وليست بصفة للقبلة لان
حذف احد مفعولي باب علمت من غير ان يقوم مقامه شيء قليل جدا لان المفعولين معا كاسم واحد ومضمونهما هو المفعول
به حقيقة فاذا قلت علمت زيدا قائما فانك قلت علمت قيام زيد فحذفت احدهما بمنزلة حذف بعض اجزاء الكلمة الواحدة ولا
يصار اليه من غير ضرورة في الاية لصحة ان يجعل الموصول مع صلته مفعولا ثانيا لجعل بتقدير موصوف حذف واقيم الموصول
مقامه صحة المعنى حينئذ كما ذكره من انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان مامورا بان يصلي الى الكعبة وهو بمكة ثم لما
هاجر امر بالصلوة الى صخرة بيت المقدس التي منها تصعد الملائكة الى السماء ثم اعيد الى ما كان عليه اولا فبين الله
تعالى بقوله وما جعلنا القبلة الاية ان الحكمة في جعل الكعبة قبلة هي امتحان الناس فالمراد بالجعل المخبر به هو الجعل الناسخ
والمعنى ما رددناك الى ما كنت عليه اي على استقباله والتوجه اليه الا امتحانا للناس وابتلاء قوله او الصخرة عطف
على الكعبة لما روي ان القبلة التي كان صلى الله تعالى عليه وسلم يتوجه اليها وهو بمكة بيت المقدس الا انه صلى الله تعالى
عليه وسلم كان يجعل الكعبة بين نفسه وبين بيت المقدس حتى كانه يقصد ان يتوجه اليهما معا فان المدينة وقعت بين
مكة وبين بيت المقدس على هذا الوضع مكة مدينة قدس فمتى كان بمكة وتوجه الى بيت المقدس تيسر ان يجعل الكعبة
بين نفسه وبين بيت المقدس واما بعدما هاجر الى المدينة فلم يتيسر له ذلك لانه اذا توجه فيها الى بيت المقدس فبالضرورة
تبقى مكة وراءه ومع ذلك صلى اليه بعدما قدم المدينة ستة عشر شهرا وقيل سبعة عشر شهرا ثم حوله الله تعالى وجهه
شطر المسجد الحرام لان الكعبة كانت معظمة من اول ما بنيت وكانت قبلة ابرهيم صلى الله عليه وسلم ومفخر العرب وامتنانهم
فالمراد بقوله كنت عليها على هذا الوجه هو بيت المقدس وبالقبلة ما كانت قبلة فيما مضى وبالجعل الجعل المنسوخ ويكون
المقصود من الاية بيان الحكمة في جعل بيت المقدس قبلة والمعنى حينئذ انك الان على ما ينبغي ان تكون عليه لان اصل
امرك ان تستقبل الكعبة وانما امرناك قبل وقتك هذا بالتوجه الى بيت المقدس لمصلحة عارضة وهي ان يمتحن الناس
وينظر من يتبع الرسول منهم ومن لا يتبعه وما كان لعارض يزول بزواله فظهر ان المراد بقوله والمعنى ان اصل امرك الى اخره
ان المعنى كذا على الوجه الثاني ويشهد له قوله بعيد ذلك وعلى الاول معناه الى اخره فانه معطوف بحسب المعنى على قوله والمعنى
كانه قيل وعلى الثاني معناه كذا وعلى الاول كذا ومحصول المعنى على الثاني وما جعلنا قبلتك الصخرة التي استقبلت اليها
شهورا الا لنمتحن اهل مكة ومن يحذو حذوهم من العرب ونعلم من يتبعك في الصلوة اليها اي الصخرة ممن يرتد عن دينك
الفا لقبلة ابائه ابرهيم واسمعيل ومن بعدهما من الذين يتوجهون في صلواتهم الى الكعبة فكان العرب كانت فريقين في استقبالهم
الى البيت المقدس حين ما كانوا يصلون مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بمكة منهم من كان مقصوده مجرد اتباع الرسول
صلى الله تعالى عليه وسلم اينما توجه ومنهم من كان اتباعه صلى الله تعالى عليه وسلم في التوجه الى بيت المقدس من حيث كونه

منضمنا لاتباع هواه وهو التوجه الى الكعبة ووجه التضمن ما ذكر من انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يصلي في مكة متوجها
الى الصخرة بان يجعل الكعبة بين نفسه وبينها والفريق المذكور رءاه تابعه صلى الله تعالى عليه وسلم في التوجه اليها من حيث
تضمنه ما يوافق هواه من التوجه الى الكعبة لا من حيث كونه معتقدا بانه هو الحق من عند الله تعالى فامتحنهم الله تعالى
بان امر كافة الناس بالتوجه الى الصخرة وان استلزم ذلك استدبار الكعبة ليتميز من يتبع الحق عن متبع الهوى وهذا على
تقدير ان يكون المراد بالناس الممتحنين اهل مكة واشباههم ممن يالفون قبلة ابائهم وعلى تقدير ان يراد بهم اهل المدينة و
اشباههم ممن يالفون قبلة انبيائهم يكون المعنى ما اشار اليه بقوله ولنعلم الان اي ان تحول القبلة من بيت المقدس اي الا
لنعلم من يصرفك عنها الى الكعبة من يتبعك في ذلك من اهل المدينة ومن يخذلوهم فكانهم كانوا ايضا فريقين في متابعته صلى
الله عليه وسلم في التوجه الى الصخرة منهم من يتبعه لما وافق هواه ومنهم من يتبعه لما علم انه هو الحق من عند الله تعالى فامتحنهم الله
تعالى بان امرهم بالتوجه الى الكعبة ليتميز من يتبع الرسول ممن يخالفه ويرجع قهقرى فان الانقلاب الانصراف يقال قلبه
فانقلب اي صرفه فانصرف والعقب مؤخر القدم وانقلاب العقبين مستعار للارتداد والرجوع عن الدين الحق الى الباطل
قوله فان قيل كيف يكون علمه تعالى غاية الجعل الى اخره يعني ان قولنا ما جعلنا كذا الا لنعلم كذا يوهم ان العلم بذلك الشيء لم يكن
حاصلا قبل الجعل فباشر جعله ليحصل له ذلك العلم وهذا يقتضي ان يكون علمه تعالى بالاشياء مسبوقا بالجهل وحادثا
بحدوث الجعل تعالى شانه عن ذلك علوا كبيرا فانه تعالى كما يعلم في الازل الى الابد ماهيات الاشياء وحقايقها كذلك يعلم
جميع الجزئيات التي لا نهاية لها على سبيل التفصيل قبل حدوثها ودخولها في الوجود لا كما قال هشام ابن الحكم رئيس الرافضة
انه تعالى كان في الازل عالما بحقايق الاشياء وماهيتها فقط واما حدوث تلك الماهيات ودخولها في الوجود فهو لا يعلمها
الا عند وقوعها واستدل عليه بمثل قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله فقولا له قولا لينا لعله
يتذكر او يخشى فان كلمة لعل للترجي وقوله وليعلم الذين امنوا ويتخذ منكم شهداء وقوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم
الله الذين جاهدوا منكم وليعلم الصابرين وقوله الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا والمصنف اجاب عن هذه
الشبهة بوجوه ثلاثة الوجه الاول ان العلم المستفاد من الجعل والابتلاء ونحوهما هو العلم المقيد بكونه مناطا للجزاء ومثبتا
للثواب والعقاب وهو العلم المتعلق بوجود المكلف واتصافه بالطاعة والعصيان بالفعل وهذا العلم غير حاصل في الازل
لان العلم عبارة عن ادراك المعلوم على الحال التي هو عليها في الواقع فلو قلنا انه تعالى عالم في الازل بان المكلف قد وجد وعصى
او اطاع مع انه غير موجود في الازل فضلا عن ان يتصف فيه بما يستحق به الثواب والعقاب لكنا نصفه بالجهل لان العلم
بالمكلف على غير الحال التي هو عليها في الواقع جهل غير مطابق للواقع فان من يعلم الساكن حال سكونه متحركا او يعلم المتحرك
حال حركته ساكنا فهو جاهل بحاله غير عالم بل هو تعالى لا يعلم المصنوعات في الازل الا بانها ستوجد وسيتصف كل واحد
منها بما قدر له وهذا العلم لا يتعلق به الجزاء ضرورة ان مجازات المكلف لا تكون الا بعد وجوده بل بعد صدور الطاعة
والعصيان عنه ثم اذا صار عينه موجودا وصدر عنه ما قدر له من الافعال فحينئذ يتعلق علمه تعالى من حيث انه متصف
بما يستحق الثواب او العقاب والجزاء منوط بهذا العلم والحادث في الحقيقة انما هو تعلق العلم الازلي لا نفس العلم فانه تعالى
يعلم المصنوعات ازلا وابدا على ما هي عليه وكما استحال تطرق التغير على ذاته تعالى استحال ان يتطرق ذلك ايضا على شيء من
صفاته لا كما قال ابو الحسن البصري من المعتزلة من ان علمه تعالى يتغير عند تغير المعلوم لان العلم بكون العالم غير موجود
وانه سيوجد لو بقي حال وجود العالم لكان جهلا واللازم باطل فلم يبق ذلك العلم حال وجود العالم فيلزم التغير وقال
اهل السنة لا يلزم تغير العلم عند تغير المعلوم لان حال وجود العالم لم يتغير الا التعلق لا العلم بنفسه فان قبل وجوده
تعالى تعلق العلم به بانه سيوجد وعند وجوده تعلق هذا التعلق الى تعلق اخر وحدوث التعلق لا يستلزم حدوث
علم الله تعالى ونظيره الاخبار بقوله لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله آمنين فلما دخلوه انقلب ذلك الخبر الى هذا من غير ان
يتغير الخبر الاول وتقرير الوجه الثاني ان المراد بالعلم المتفرع على تحويل القبلة ونحوه هو علم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم
والمؤمنين لكنه تعالى اسند ذلك الى نفسه اسنادا مجازيا لما اشتهر بين البلغاء من انهم يسندون فعل بعض خواصهم

واوليائهم

واوليائهم الى انفسهم تنبيها على كرامتهم ومزيد قربهم واختصاصهم بهم كما يقول الملك فتحنا البلدة الفلانية ويريد فتحها
اولياؤنا ومنه قولهم فتح عمر رضي الله تعالى عنه سواد العراق وتقرير الوجه الثالث انه ليس من قبيل التجوز في الاسناد بل هو من
قبيل التجوز في المفرد على طريق اطلاق اسم السبب على المسبب فان العلم سبب للتمييز فقيل لنعلم الثابت على الاتباع واريد لنميزه
عن المتزلزل الناكص والمراد تمييز كل واحدة من الطائفتين عن الاخرى في الوجود العيني من حيث ان احديهما ثابتة على الاتباع
والاخرى منقلبة على عقبيها فان تمييزهما من الحيثية المذكورة انما يكون بعد وجود التحويل وان كان تمييزهما بحسب ذاتهما
حاصلا قبل التحويل فلا حاجة لان يجعل ذلك التمييز غاية التحويل وكذا تمييزهما في علم الله تعالى واما تمييزهما في علم المخلوق
فهو وان كان حاصلا بعد التحويل الا انه مسبب عن علم الله تعالى فلا وجه ان يعبر بعلم الله تعالى عن التمييز في علم المخلوق
وفي الحواشي السعدية فان قيل ان اريد التمييز في الوجود العيني فهو حاصل قبل التحويل او في الوجود العقلي فحاصل في علم الله
تعالى بل عينه وغير مسبب عن علم الله تعالى في علم المخلوق فكيف يعبر بعلم الله عن التمييز في علم المخلوق اجيب بان المراد
الاول ولا خفاء في انه لا يكون الا بعد الوجود وذكر في مواضع اخر وجها رابعا وهو التمثيل اي نفعل فعل من يريد ان يعلم
قوله والعلم اما بمعنى المعرفة كما في قوله تعالى ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت اي عرفتم فلا يحتاج الى مفعول ثان
فانه لما لم يذكر للعلم على القرائتين الا مفعول واحد وهو من الموصولة ظهر انه بمعنى المعرفة اي لنعرف الذي يتبع الرسول او
ليعرف فان قيل كيف يكون العلم في الاية بمعنى المعرفة والله تعالى لا يوصف بها قلنا انما لا يوصف بها اذا كانت بمعناها
المشهور وهو الادراك المسبوق بالعدم واما اذا كانت بمعنى الادراك الذي لا يتعدى الى مفعولين فيجوز ان يوصف الله
تعالى بها وقوله ممن ينقلب على حال من فاعل نفعل اي مميزا منه قوله او معلق اي او ليس بمعنى المعرفة بل هو من العلم المتعدي
الى مفعولين الا انه علق عن العمل فيهما لفظا وان عمل معنى حيث افاد كونهما معلومين فانه قد تقرر في النحو ان افعال
الشك واليقين تعزل عن العمل اللفظي بلام الابتداء وبحرف الاستفهام وبالاسم المتضمن لمعنى الاستفهام نحو علمت
لزيد قائم اي علمت قيامه وعلمت ازيد عندك ام عمرو وعلمت من قام على ان يكون من استفهامية بمعنى علمت اي شخص
حصل منه القيام وذلك لان لام الابتداء والاستفهام يقتضيان صدر الكلام وضعا فلو عمل ما قبلهما فيهما او فيما
بعدهما لفات مقتضاهما فجعل ما قبلهما معلقا بهما ابقاء للجملة التي دخلتا عليها على الصورة الجملية ورعاية لحقهما
فاذا جعلت من في الاية استفهامية امتنع كونها معمولا لما قبلها لفظا فتكون واقعة موقع المبتدأ ويتبع موقع الخبر
وممن ينقلب في موضع الحال من فاعل يتبع على معنى لنعلم اي فريق يتبع الرسول مميزا من المنقلبين ويكون مفعول نعلم
حينئذ مضمون الجملة وهو اتباع الفريق المستفهم عنه فان قيل تقدير المتعلق الخاص من غير قرينة تدل عليه لا يجوز فما
القرينة الدالة على ان المتعلق هو خصوص قولنا مميزا قلنا اقتضاء فحوى الكلام لذلك وانتصابه عليه يصلح قرينة معينة له
ولا يجوز ان تكون من استفهامية على قراءة ليعلم على البناء للمفعول لان قوله من يتبع حينئذ يكون جملة والجملة لا تقوم مقام
الفاعل قوله او مفعول الثاني ممن ينقلب فيكون من موصولة كما اذا كان العلم بمعنى المعرفة قوله ان هي المخففة كلمة ان بكسر
الهمزة وسكون النون تستعمل على اربعة اوجه شرطية نحو ان جئتني اكرمتك ومخففة من الثقيلة نحو ان كل نفس لما عليها حافظ
وفائدتها تاكيد النسبة وتحقيقها وفائدة الاولى بيان ان الجملة الاولى مستلزمة للثانية والوجه الثالث ان يكون للجحد
والنفي كما في قوله تعالى ان الكافرون الا في غرور وقوله ان اتبع الا ما يوحى الي ولئن زالتا ان امسكهما اي ما يمسكهما
والمخففة من الثقيلة يلزمها اللام في خبرها نحو ان زيدا لاخوك وان كنت من قبله لمن الغافلين وان وجدنا اكثرهم لفاسقين
لتكون عوضا مما حذف منها وللفرق بينها وبين التي للجحد والوجه الرابع كونها مع ما كقولك ما ان يقوم زيد وما ان رايت
زيدا والتي في الاية مخففة من الثقيلة واسمها محذوف اي وان الجعلة او التحويلة كانت كبيرة اي صعبة ثقيلة واذا خففت
المكسورة بطل اختصاصها بالاسماء فيغلب عليها الالغاء وجاء اعمالها قليلا كما في قوله وان كلا لما ليوفينهم والكوفيون
لا يجوزون اعمالها والاية حجة عليهم وفرق الكسائي بين ان مع اللام في الاسماء وبينها معها في الافعال فجعلها في الاسماء مخففة
من الثقيلة وفي الافعال جعلها نافية وجعل اللام بمعنى الا بناء على ان المخففة بالاسماء ولا نظر الى اصلها والنافية بالفعل

اولى لان معنى النفى راجع الى الفعل وغيره من الكوفيين قالوا انها نافيه مطلقا دخلت فى الاسم او فى الفعل واللام بمعنى الا وقال البصريون كون اللام بمعنى الا خلاف الظاهر ولو كانت بمعناها لجاز ان يقال جاء فى القوم لزيدا بمعنى الا زيدا ولا يلزم ما قالوا اذ ربما اختص بعض الاشياء ببعض المواقع كاختصاصها بالاستثناء بعد النفى قوله والضمير لما دل عليه قوله تعالى وما جعلنا القبلة الى قوله او للقبلة يعنى ان حق الضمير ان يرجع الى سابق الذكر لفظا او معنى او حكما ونحو الجعلة والردة مذكور معنى والقبلة مذكور لفظا والى اى منهما اعيد ضمير كانت يصح المعنى لان كل واحد منها صعبة ثقيلة على غير المهديين لحكمة الاحكام فان القبلة الناسخة وجعلها قبلة والتحويل اليها شاقة على من يالف التوجه الى القبلة المنسوخة فان الانسان الوف لما يعوده يثقل عليه الانتقال عنه الا على ما انعم الله تعالى عليه وعرفه انه تعالى لايامر عباده الا ما يقتضيه الحكمة كاهل قبا الذين لما اتاهم خبر نسخ القبلة وكانوا فى الصلوة حولوا وجوههم نحو القبلة المامور بها مع كونها خلاف ما تعودها قوله فيكون كان زائدة والاصل وان هى لكبيرة كقولك ان زيد لمنطلق فزيد لفظ كان وكان الزائدة لا تعمل فى شئ من اجزاء الجملة فيكون الضمير باقيا على الرفع بالابتداء والظاهر ان يبقى على انفصاله لانه لا اذ لا وجه لاتصاله واستكنانه الا انه من جهة المعنى لما كان فى موقع اسم كان جعل متصلا مستكنا تشبيها له باسم كان وان كان مبتدأ فى الحقيقة قوله هدى الله الى حكمة الاحكام اى ارشدهم وعرفهم ان ما كلفه الله تعالى عباده متضمن لحكمة ومصلحة لامحالة وان لم يهتدوا الى خصوصية تلك الحكمة بعينها فتيقنوا بذلك ان السعيد الفائز من اطاع ربه الحكيم وان الشقى الخاسر من عانده واتبع هويه ولما بين ان متعلق الهداية ما هو اورد قوله الثابتون على الايمان والاتباع عطف بيان للذين هدى الله للاشارة الى ان المراد بالذين هدى الله ما ذكره بقوله تعالى من يتبع الرسول فظاهر ان المراد بمن يتبع الرسول هو من ثبت على الايمان والاتباع بقرينة ذكره فى مقابلة من ينقلب على عقبيه ولا تصح المقابلة الا باعتبار قيد الثبات لان المنقلب يتبع فى الجملة غير مقابل له ثم انه تعالى لما عنون الثابتين على الايمان والاتباع بانهم الذين هدى الله رضى الله عنهم وتثبيتا لهم على ما كانوا عليه زادهم فى التثبيت والترغيب ببيان انهم مثابون على ذلك الثبات والاتباع وان ذلك غير ضايع عنهم فقال وما كان الله ليضيع ايمانكم اى ثباتكم على التصديق بجميع ما جاء به النبى صلى الله تعالى عليه وسلم من عند الله تعالى من غير ان يرتابوا فى شئ من ذلك قوله او صلاتكم اليها اطلق لفظ الايمان واريد به الصلوة مجازا على طريق اطلاق اسم السبب على المسبب فان الايمان سبب لكون الصلوة عبادة معتبرة شرعا اذ لا صحة للعبادات سوى الايمان بدون الايمان وتسمية الشئ باسم سببه شايع فى كلام البلغاء وفى هذا التجوز اشارة الى انه تعالى لايضيع شيئا مما عملوه امتثالا لامر الله تعالى وقصد الطاعته بل يثيبهم عليه ثوابا جزيلا وان طرأ عليه النسخ بعد العمل به فان الصلوة الواقعة على الايمان اذا لم تكن ضايعة يفهم منه ان كل عمل واقع عنه لا يضيع وفى هذا الوجه اسند وجه الايمان الى الاحياء من المؤمنين والمراد من مات منهم اى وما كان الله ليضيع ايمان من مات وهو يصلى الى القبلة المنسوخة لان الاموات داخلون معهم فى الملة فحكمهم واحد ولم يرض المص بهذين القولين لان الاول تخصيص بلا مخصوص والثانى التجوز من غير تعذر الحقيقة مع ان ما روى فى سبب نزول الاية من ان الذين صلوا الى بيت المقدس ثم ماتوا قبل تحويل القبلة الى الكعبة ظن عشايرهم ان ضاعت صلوتهم التى صلوا الى بيت المقدس فسالوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عن ذلك فنزلت هذه الاية قوله بعيد عن العقل ليس كما قال بعد صحة النقل عن الصحابة بل عنه صلى الله تعالى عليه وسلم كما اخرجه بن ماجه عن البراء فى حديث انه صلى الله تعالى عليه وسلم لما انزل الله سبحانه وتعالى عليه قد نرى تقلب وجهك فى السماء الاية قال لجبريل عليه افضل الصلوة واتم السلام كيف حالنا فى صلوتنا الى بيت المقدس فانزل الله تعالى عليه وما كان الله ليضيع ايمانكم واذا ثبت ذلك منه صلى الله تعالى عليه وسلم فلا بعد فى وروده عن صحابه ووجه وقوعه منه صلى الله تعالى عليه وسلم تحقق الثواب لمن مضى على ذلك ولم يصل الى الكعبة وتطمين حال من يجهل ذلك من المؤمنين واظهار ما يغيظ الكفرة والمشركين المعاندين وهذا امر يسير بالنسبة الى هذا الامام الجليل فتامل ترشد ان شاء الله تعالى بعيد عن العقل لان الظاهر ان عشاير الذين ماتوا قبل التحول مسلمون يعرفون ان امر الله تعالى وامر رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم واجب الامتثال وكيف يخطر ببال المسلم ان تضيع صلوات قوم ادوها امتثالا لامر الله وقصدا لطاعته فان من

طويل صح

مات على طاعة ربه فاعلا ما امر به وتاركا ما نهى عنه كيف يظن فى حقه انه قد ضاع عليه حتى يسال عن ذلك غاية الامر انه قد نسخ التوجه الى القبلة الاولى وذلك لاينافى الايتمار بما امر الله تعالى به عباده وكلفهم تكليفا صحيحا متضمنا لحكمة ومصلحة فان نسخ الاحكام وتبديلها ليس مبنيا على البداء والغلط بل هو بيان انتهاء الحكم الاول على الصحة والاستقامة وتكليف بحكم ثان كالاول فى الصحة والاشتمال على الحكمة والمصلحة فكما ان القايم بالحكم الثانى والمعتقد بوجوب الايتمار به متمسك بالدين محسن فى اعتقاده وعمله فكذلك القايم بالحكم المنسوخ قبل نسخه والمصدق بحقيقته بوجوب الايتمار به ومن هذا حاله لايضيع اجره فظن ضياع لايليق اجره لايليق بالمؤمن فضلا عن الصحابة الكرام رضوان الله وسلامه عليهم اجمعين فلذلك قيل لو كان ثمه سؤال عن صلوة هؤلاء فهو من اليهود الذين لايجوزون النسخ الا مع البداء والغلط فيعتقدون بطلان الناسخ فى الاحكام والشرايع فيتاتى لهم بناء على زعمهم الفاسد ان يقولوا ان صلوة هؤلاء ضاعت على رايكم بجواز النسخ الذى هو من باب البداء والغلط فتكون الاية ردا عليهم وتذكيرا للمسلمين وجوابا بشرتهم بان النسخ ليس من باب البدا التضييع صلوتهم بل من باب تبديل المصلحة وتجددها كما مر هذا مرارا من ان نسخ الحكم لايبطل حقيقته بل هو بيان انتهاء ذلك الحكم لانتهاء المصلحة الداعية الى شرعه مع بقاء حقيقته وشرعه فى ذلك الوقت لقيام تلك المصلحة فيه قيل ويحتمل ان تكون الاية فى قوم من الكفرة اذوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وافرطوا فى تكذيبه ومعاداته ثم ارادوا الاسلام وظنوا ان من كان منهم من العصيان والتكذيب يمنع قبول الاسلام فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم بما كان منكم فى حال الكفر الا ترى ان اخر الاية يدل عليه وهو قوله ان الله بالناس لرؤف رحيم خبر انه رحيم بالتجاوز عمن تاب من ذنبه وهو فى معرض التعليل للنفى السابق لان رافته بالناس واضاعة ما كان منهم من العبادات التى افضلها الايمان متنافيان وتحقق احد المتنافيين مستلزم لانتفاء الاخر واللام ليضيع متعلقة بخبر كان المحذوف تقديره ومعناه وما كان الله مريدا ان يبطل صلوتكم وصلوة اخوانكم الى بيت المقدس كذا فى تفسير الكواشى ومنه ايضا الرافة بمعنى الرحمة الا انها اشد من الرحمة فلذلك جمع بينهما فمن اعم اراد رحمته اياهم فى الخلق والرزق والصحة ومن خص اراد رحمته للمؤمنين خاصة انتهى وفى التيسير الرؤف فعول ومعناه المبالغ فى الرحمة فالرحيم اعم والرؤف ابلغ ولذلك جمع بينهما لاثبات المعنيين جميعا وبدء بالابلغ وختم بالاعم انتهى قوله فالرحيم اعم يعنى لما كان الرؤف ابلغ كان مدلوله الرحمة الكاملة البالغة بخلاف الرحيم فان مدلوله مطلق الرحمة الا انه لكونه صفة مشبهة دال على الدوام والثبات دون التجدد والحدوث كان معناه دايم الرحمة ومعنى الراحم من وجدت منه الرحمة فذكر الرحيم لايغنى عن ذكر الرؤف وكذا العكس فجمع بينهما الا ان هذا التوجيه يقتضى ان يكون العموم بمعنى الاطلاق وليس كذلك فان العموم بمعنى التناول والشمول لجميع الاحاد والاطلاق التقييد واخذ الماهية من حيث هى هى وتوضيح المقام يستدعى ان يحرر عن المبحث اولا فالرحمة فى اللغة رقة القلب والانعطاف الذى يقتضى التفضل والاحسان والرحمة بهذا المعنى لا تتصور فى حقه تعالى فالتى يوصف بها تعالى انما هى الرحمة بمعنى التفضل والاحسان فلذلك قيل ان اسماء الله تعالى التى تنبئ عن الانفعالات النفسانية انما توجد باعتبار الغايات التى هى افعال دون المبادى التى هى انفعالات فعموم الرحيم بهذا المعنى عموم احسانه بالمؤمنين والكفار وعدم اختصاصه باحد الفريقين فان الخلق والاحياء والترزيق وسلامة القوى والاعضاء وتهيئة ما يتوقف عليه المعاش والانتظام الاحوال لايختص باحد الفريقين بل يعمهما فمن قال معنى قوله ان الله بالناس لرؤف رحيم انه تعالى متفضل بجميع الناس تفضلا عاما فقد حمل تعريف الناس على الاستغراق كما قال المص فى تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اتقوا ربكم الاية لانه لا تاجمع واسماءها المحلاة باللام للعموم حيث لا عهد وحمل الرحمة والتفضل على المختص باحد الفريقين كالخلق والترزيق واصلاح الحال ومن قال انه تعالى متفضل بالمؤمنين بما تفضل الدينى والاخروى كالهداية لدينه ولدار كرامته فقد حمل تعريف الناس على العهد الخارجى فان الكلام مع المؤمنين من حيث انه تعليل لقوله وما كان الله ليضيع ايمانكم فلابد ان يراد بالرحمة التفضل المختص بهم قال الامام حجة الاسلام الغزالى الرؤف هو ذو الرافة والرافة شدة الرحمة والرؤف بمعنى الرحيم مع المبالغة فيه فوردان يقال لما كان ابلغ القياس ان يؤخر عن الرحيم ليكون ترقيا من الادنى الى الاعلى ولا يكون ذكر الادنى بعده مستدركا فاجاب عنه المص بقوله قدم لعله قدم محافظة على الفواصل ونظيره فى كون تقديم الابلغ لرعاية الفواصل قوله تعالى وان الله لعفو غفور فان العفو ابلغ

عن محو السيئات ابلغ من العفو الذى ينبئ عن الستر والمحو ابلغ من الستر قوله ربما نرى ان لفظ قد فى المضارع للتقليل الا انه قد يستعار للتكثير للمجانسة بين الضدين فى الضدية كما يفعلون ذلك فى لفظ رب فانه للتقليل ثم انه قد يستعمل فى ضد اصل معناه وهو التكثير لمناسبة التضاد ونظير الاية فى كونه للتكثير قول الشاعر ٭ قد اترك القرن مصفرا انامله ٭ كان اثوابه مجت بفرصاد ٭ القرن الكفو الذى يماثلك فى الشجاعة ويقابلك فى الحرب ومصفرا انامله اى اتركه فى المعركة قتيلا اى مقتولا اصفرت اصابعه لخروج مافيها من الدم ومجت بفرصاد اى صبغت بماء الفرصاد وهو التوت الاسود يقال مج الرجل الماء او الريق من فيه اى رمى به قال الشاعر فى مقام التمدح بالشجاعة والغلبة على الاقران ومقام التمدح قرينة دالة على ان قد مستعارة للتكثير ومعنى تقلب وجهك تحول وجهك الى السماء كذا نقل عن الطبرى فيكون قوله فى السماء متعلقا بقوله تقلب بتقدير فى النظر الى السماء وكان الظاهر ان يقال تقلب عينك فى النظر الى السماء الا ان تقلب الوجه لما كان ابلغ فى انتظار الوحى كان ما عليه النظم ابلغ ذكر الامام القرطبى ان العلماء قالوا هذه الاية متقدمة فى النزول على قوله تعالى سيقول السفهاء من الناس وفى الكواشى ان قوله تعالى قد نرى تقلب مستقبل لفظا ماض معنى ومتاخر تلاوة متقدم معنى لانها راس القصة والمعنى شاهدنا وعلمنا تردد وجهك وتصرف نظرك فى العماء اى فى جهتها وكلمة قد سواء دخلت على الماضى والمضارع لابد فيها من معنى التحقيق ثم انه قد يضاف الى هذا المعنى فى بعض المواضع مع الماضى التقريب من الحال مع التوقع اى يكون مصدره توقعا لمن يخاطبه واقعا عن قريب كما تقول لمن يتوقع ركوب الامير قد ركب اى حصل عن قريب ما كنت تتوقعه وقد يضاف اليه معنى التقريب فقط كما اذا قلت قد ركب زيد لمن لم يتوقع ركوبه واذا دخلت على المضارع المجرد من ناصب وجازم وحرف تنفيس يضاف الى التحقيق فى الاغلب التقليل نحو ان الكذوب قد يصدق اى بالحقيقة يصدر منه الصدق وان كان قليلا وقد يستعمل مجردا عن معنى التقليل نحو قوله تعالى قد نرى تقلب وجهك ويستعمل ايضا للتكثير فى موضع التمدح كما ذكرنا فى ربما قال تعالى قد يعلم الله المعوقين وقال الشاعر ٭ قد اترك القرن مصفرا انامله قوله وكان صلى الله تعالى عليه وسلم يقع فى روعه ويتوقع من ربه بيان للسبب الذى دعاه صلى الله تعالى عليه وسلم الى تقليب وجهه المنير الى جهة السماء وذكر له اربعة اسباب كل واحد منها وجه صحيح يصلح ان يكون سببا له ويجوز ان يكون السبب هو المجموع اذ لا منافاة بينها وكون الكعبة قبلة ابرهيم صلى الله تعالى عليه وسلم واسبق القبلتين بالنسبة اهل الاسلام ظاهر امام وكونها ادعى للعرب الى الايمان من حيث انها كانت مفخرة وضا ومزارا ومطافا فلذلك كانه صلى الله تعالى عليه وسلم رجوا انه تعالى لو صرف وجهه اليها وامر باتخاذها قبله كان ذلك سببا لاسلام العرب والسبب الرابع لتوقعه صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك مخالفة اليهود فانهم كانوا يقولون انه يخالفنا فى ديننا ثم انه يتبع قبلتنا ولولا نحن لم يدر اين يستقبل فعند ذلك كره ان يتوجه الى قبلتهم حتى روى انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال لجبريل عليه السلام وددت ان الله تعالى صرفنى عن قبلة اليهود الى غيرها فقال له جبريل عليه الصلوة والسلام انما انا عبد مثلك وانت كريم على ربك فادع ربك واسئل ثم ارتفع جبريل وجعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يديم النظر الى السماء رجاء ان ياتيه جبريل بالذى سال ربه فانزل الله تعالى قد نرى تقلب وجهك الاية قوله او فلنجعلنك تلى جهتها يعنى ان قوله تعالى فلنولينك فعل مضارع من باب التفعيل ثم انه اما منقول من نحو ولى الرجل البيع ولاية اى تمكن منه او من وليه وليا اى قرب ودنا منه واوليته اياه ووليته اى ادنيته منه قوله تحبها وتتشوق اليها لما كان توصيف القبلة المحول اليها بقوله ترضاها مشعرا بانه صلى الله تعالى عليه وسلم كان ساخطا للتوجه الى بيت المقدس كان له غير راض مع كونه صلى الله تعالى عليه وسلم مامورا بالتوجه اليه وهو غير متصور فى حقه صلى الله تعالى عليه وسلم ولا فى حق احد من المسلمين جعل الرضى مجازا عن المحبة والاشتياق ثم اشار بقوله بمقاصد دينية الى ان تلك المحبة لم تكن ناشية من هوى النفس والشهوة الطبيعية بل من مارأى فيها احبه من المقاصد الدينية وانه تعالى انما اجابه فيما احبه من حيث كون ما راى فيه من المقاصد والمصالح موافقا لمشية الله تعالى وحكمته لا لمجرد ميله ومحبته قوله اصرف وجهك اى حول وجهك بحيث تلى شطره قوله كالقطر فان قطر الشئ جانبه يقال طعنه فقطره تقطيرا اى القاه على احد قطريه وهما جانباه والمراد بالوجه ههنا جملة البدن لان الواجب على المكلف ان يستقبل القبلة بجملة البدن لا بوجهه فقط ولعل تخصيص الوجه بالذكر التنبيه على انه الاصل المتبوع فى التوجه والاستقبال والمتبادر من لفظ

المسجد

المسجد الحرام هو المسجد الكبير قال الامام الرازى فى الكبير اختلفوا فى ان المراد من المسجد الحرام اى شئ فهو محكى فى كتاب شرح السنة عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال البيت قبلة لاهل المسجد والمسجد قبلة لاهل الحرم والحرم قبلة لاهل المشرق وهذا قول مالك واخرون قالوا القبلة هى الكعبة فالدليل عليه ما اخرج فى الصحيحين عن عطا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال اخبر فى اسامة ابن زيد انه صلى الله تعالى عليه وسلم لما دخل البيت دعا فى نواحيه كلها ولم يصل حتى خرج منه فلما خرج ركع ركعتين فى قبل الكعبة وقال هذه القبلة وروى اخبارا كثيرة كلها تدل على ان القبلة هى الكعبة ثم قال وقال اخرون بل المراد بالمسجد الحرام كله قالوا لان الكلام يجب اجراءه على ظاهر لفظه الا اذا منع منه مانع وقال اخرون المراد من المسجد الحرام الحرم كله والدليل عليه قوله سبحانه وتعالى سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام وهو صلى الله تعالى عليه وسلم انما اسرى به من خارج المسجد فدل هذا على ان الحرم كله يسمى بالمسجد الحرام الى هنا كلامه ثم ذكر ان فرض من يريد الصلوة عند الشافعى ان يستقبل عين القبلة فى اى موضع صلى وعند ابى حنيفة اصله اصابة جهة الكعبة كافيه فى صحة الصلوة ونقل صاحب التهذيب ان الجماعة اذا صلوا فى المسجد الحرام يستحب ان يقف الامام خلف المقام والقوم يقفون مستديرين بالبيت فلو امتد الصف فى المسجد بحيث ان زاد طوله عن عرض البيت فانه لا تصح صلوة من خرج عن محاذات الكعبة وعند ابى حنيفة رحمه الله تصح لان اصابة الجهة عنده كافيه واورد حجج الشافعى رحمه الله من الكتاب والسنة والمعقول ومن جملة ادلته العقلية ان كون الكعبة قبلة امر معلوم وكون غيرها قبلة امر مشكوك وقد اوجب الله تعالى على كافة المكلفين باستقبال القبلة والمكلف لا يخرج عن عهدة ما كلف به بالشك ثم قال واحتج ابو حنيفة رحمه الله بامور الاول ظاهر هذه الاية وذلك لانه تعالى اوجب على المكلف ان يولى وجهه الى جانبه ومن ولى وجهه الى الجانب الذى حصل الكعبة فيه فقد اتى بما امر به سواء كان مستقبل الكعبة اولا فوجب ان يخرج عن العهدة باصابة جهة الكعبة واما الخبر فما روى ابو هريرة رضى الله تعالى عنه انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال ما بين المشرق والمغرب قبله فلو كان الفرض اصابة عين الكعبة لما كان ما بينهما قبله وذكر فى كتب الفقه ان استقبال القبلة واستدبارها مكروهان فى الخلاء سواء كانا فى البنيان او الصحراء لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا اتيتم الغائط فعظموا قبلة الله تعالى لا تستقبلوها ولا تستدبروها ولكن شرقوا او غربوا فان هذا الحديث ايضا يدل على ان من لم يشرق او لم يغرب فى الخلاء فهو مستقبل القبلة او مستدبرها وهو يستلزم ان يكون ما بينهما قبله ويدل عليه ايضا ان الناس من عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بنوا المساجد فى جميع بلاد الاسلام ولم يحضروا قط مهندسا عند تعيين جهة القبلة فيها مع ان اصابة عين الكعبة لا يدرك الا بدقيق نظر الهندسة وجبت اجتمعت الامة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم على صحة ما وقع فيها من الصلوة علمنا ان محاذات عين الكعبة ليست بشرط وايضا لو كان استقبال عين القبلة واجبا كان تعلم الدلائل الهندسية واجبا على كل احد لان استقبال العين لا سبيل له الا بتلك الدلائل وما لا يتادى الواجب الا به فهو واجب واذ قد اجمعوا على ان تعلم تلك الدلائل غير واجب علمنا ان استقبال العين واجب فان قيل الدائرة وان كانت عظيمة يكون جميع النقط المفروضة بها محاذاة لمركز الدائرة والصفوف الواقعة فى العالم باسرها كانها دائرة محيط بالكعبة والكعبة لانها نقطة لتلك الدائرة الا ان الدائرة اذا صغرت ظهرت التقوس والانحنا فى جميع ما فرض فيها من القطع وان اتسعت وعظمت لم يظهر التقوس والانحنا فى كل واحد من القطع المفروضة فيها بل يرى كل قطعة منها شبيهة بالخط المستقيم فلا جرم صحة الجماعة بصف مستطيل ممتد الى جانبى المشرق والمغرب يزيد طولها على اضعاف مقدار البنية يكون كل واحد مما فيه متوجها الى عين الكعبة قلنا النقط المفروضة فيها انما تكون محاذية لمركزها اذا كان الخط الخارج من كل واحدة منها واقعة على المركز محاذيا لها ومجرد كونها من اجزاء الدائرة لا يستلزم ذلك وهو ظاهر فاذا صحت صلوة الصف المستطيل جدا على الاستقامة ظهر ان استقبال العين ليس بواجب وانما الواجب هو استقبال السمت والجهة ومعنى استقبال السمت انا لو اخرجنا خطا مستقيما من نقطة من النقط المفروضة فى دائرة الافق مارا على الكعبة واصلا الى النقطة المقابلة على الاستقامة لكان الخط الخارج من جبين المصلى واصل الى ذلك الخط المار بالكعبة على استقامة من غير ان يكون احدى الزاويتين الحادثتين فى الملتقى حادة والاخرى منفرجة بل يحصل هناك قائمتان او نقول هو ان يقع الكعبة فيما بين خطين يلتقيان فى الدماغ فيخرجان الى العينين كساقى مثلث والمذكور فى كتب الفقه كالذخيرة والنهاية

والكافى ان من كان بمكة ففرضية اصابة عينها اجماعا حتى لو صلى مكى فى بيت ينبغى ان يصلى بحيث لو ازيلت الجدران يقع
استقباله على عين الكعبة بخلاف الافاقى فان فرضه اصابة جهتها فى الصحيح وهذا قول الشيخ ابى الحسن الكرخى والشيخ ابى بكر
الرازى رحمهما الله تعالى وذلك لانه ليس فى وسع المصلى سوى هذا فالتكليف يجب بالوسع وقوله فى الصحيح احتراز عن قول ابى
عبد الله الجرجانى فانه قال من كان غائبا عنها ففرضه اصابة عينها الا انه لا فصل فى النص وثمرة الخلاف تظهر فى اشتراط نية عين الكعبة
فصلى قول الجرجانى يشترط وعلى قول الكرخى والرازى لا يشترط وهذا لان اصابة عينها لما كانت فرضا عند الجرجانى ولا يمكن
اصابة عينها حال غيبته عنها الا من حيث النية شرط نية عينها وعندهما لما كان الشرط فى حق من غاب عنها اصابة جهتها واصابة
الجهة لا يتوقف على نية العين قالا لا حاجة الى اشتراط نية العين وذكر الزندوستى فى نظمه ان الكعبة قبلة من يصلى فى المسجد
الحرام والمسجد الحرام قبلة اهل مكة من يصلى فى بيته او فى البطحاء ومكة قبلة اهل الحرم والحرم قبلة اهل العالم قال وقيل مكة وسط
الدنيا فقبلة اهل المشرق الى الغرب عندنا وقبلة اهل الغرب الى المشرق وقبلة اهل المدينة الى يمين من توجه الى الغرب وقبلة
اهل الحجاز الى يسار من توجه الى المغرب كذا فى الذخيرة والنهاية والمقصود من نقل هذه المقالات بيان ان الائمة الحنفية والشافعية
متفقون على ان القبلة فى حق من عاين البيت هى عين البيت وفى حق من غاب عنه وبعد هى سمت البيت ولا يخالف الجمهور فى هذه
المسئلة الا ابو عبد الله الجرجانى ويؤيده قول المصر والبعيد يكفيه مراعات الجهة بخلاف القريب فانه من العلماء الشافعية وقد صرح
بالوفاق فقول الامام الرازى قول غريب لا شاهد له قوله وتبادل الرجال والنساء صفوفهم الخ لانه صلى الله تعالى عليه
وسلم لما تحول الى الكعبة وتوجه اليها وقد كانت الكعبة فى اول صلوته فى جهة خلفه لما مر من ان المدينة بين مكة وبين بيت المقدس
ممن استقبل الى احدهما فقد استدبر الاخر فلما تحولت الصفوف الى جهة الكعبة تقدمت صفوف النساء على صفوف الرجال
بعد ان كانت متاخرة عنها فوجب ان ينتقل صفوف الرجال الى موضع صفوف النساء وبالعكس وبنو سلمة بكسر اللام قبيلة من الانصار
قالوا ليس فى العرب سلمة غيرهم قيل لما انزل الله تعالى فى رجب بعد زوال الشمس قد نرى تقلب وجهك فى السماء الاية وما كان
قبلها من التوجه الى بيت المقدس انما صار منسوخا بالامر بالتوجه الى الكعبة وقيل انه صار منسوخا بقوله تعالى ولله المشرق
والمغرب فاينما تولوا فثم وجه الله فانه يقتضى كون المصلى مخيرا فى التوجه الى اى جهة شاء فيكون ناسخا لحكم التوجه الى جهة
معينة ثم ان اية التخيير صارت منسوخة بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام احتجاجا بما روى عن ابن عباس رضى الله تع
عنهما ان امر القبلة اول ما نسخ من القران والاول بالتوجه الى بيت المقدس غير مذكور فى القران بل المذكور فى قوله تعالى ولله
المشرق والمغرب فاينما تولوا الى اخره فوجب ان يكون قوله فول وجهك شطر المسجد الحرام ناسخا لذلك كذا فى التفسير الكبير
وفيه بحث وذكر شمس الائمة العبادى فى تفسير الفاتحة ان اول ما نسخ من المنسوخات هو خمسون صلوة نسخت الى خمسة للتخفيف
حين طلب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالقاء موسى صلى الله تع عليه وسلم اليه ذلك الطلب ثم تحويل القبلة الى بيت المقدس
بمكة امتحانا للمشركين بعد ان كان للمصلى ان يتوجه حيث شاء لقوله تعالى فاينما تولوا فثم وجه الله ثم تحويلها من بيت المقدس
الى الكعبة بالمدينة امتحانا لليهود والله اعلم قوله خص رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بالخطاب الى اخره لما ورد ان يقال
خطاب الرسول المامور بتبليغ ما انزل الله عليه وتكليفه يامر بمنزلة الخطاب امته وتكليفهم به فما الوجه فى تخصيصه صلى الله تع
عليه وسلم بالخطاب اولا بقوله فول وجهك ثم تعميمه للكل بقوله فولوا وجوهكم شطره فانه يشبه التكرار اجاب عنه بان
الامر كذلك الا انه صلى الله تعالى عليه وسلم خص اولا بالخطاب تشريفا له وتعظيما وابانة لما رغبة فيه وتحصيلا لما يحبه
ويتشوق اليه على ان الايجاب مقابل للسلب ثم خوطب الكل تصريحا بعموم الحكم فانه لو اكتفى بالخطاب الخاص لجاز ان يتوهم
انه صلى الله تعالى عليه وسلم قد خص بهذا الحكم كما خص فى قوله تعالى قم الليل الا قليلا وتاكيد الامر القبلة فان تحويل القبلة
لما كان ذا قدر ومنزلت خصت الامة ايضا بخطاب على حدة تاكيد الامر التحويل فان السلطان اذا خاطب بعض خواصه
بامر ذى بال بعمه ورعيته ثم خاطبهم بخطاب مستقل يكون ذلك اوقع عندهم وادعى لهم الى قبوله وايضا فى ذلك تشريف له
وتعظيم وتخصيص لهم على المتابعة مع ان المراد بالخطاب الاول مخاطبتهم وهم بالمدينة خاصة ولو اقتصر عليه لزعما يظن
بان هذه القبلة لاهل المدينة خاصة فبين الله تعالى بالخطاب العام انهما اينما حصلوا من بقاع الارض يجب ان يستقبلوا

نحو هذه

نحو هذه القبلة وانه لا فرق بين بقعة وبقعة فى وجوب التوجه نحوها قوله جملة اى يعلمون على سبيل الاجمال ان التحويل
المدلول عليه بقوله فول وجهك هو الحق اى الثابت من قبله تعالى لا شئ ابتدعه الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم من قبل نفسه كما
زعمت اليهود فانه روى انه لما تحولت القبلة قالت اليهود يا محمد ما هو الا شئ تبتدعه من تلقاء نفسك فتارة تصلى الى بيت
المقدس وتارة الى الكعبة ولو ثبت على قبلتنا لكنا نرجو ان تكون صاحبنا الذى ننتظره فانزل الله تعالى وان الذين اوتوا
الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم اى لكنهم يقولون ذلك على سبيل العناد والمكابرة والحسد واتباع الهوى وعلمهم بذلك
اجمالا مبنى على انهم كانوا يعلمون نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بما اظهر من المعجزات الباهرة متى علموا نبوته فقد علموا لا محالة
ان كل ما اتى به فهو حق فكان هذا التحويل حقا وعلمهم بذلك تفصيلا مبنى على انه تعالى بين ذلك فى كتبهم بان ذكر فيها
صفته صلى الله تعالى عليه وسلم ومبعثه وهجرته وانه يصلى الى القبلتين يحول القبلة الى الكعبة بعد ما كان يصلى الى بيت
المقدس فكانوا يعلمون به انه تعالى سيحوله اليها وانه الحق من ربهم قوله وعد ووعيد للفريقين كانه اختار قراءة تعملون
بتاء الخطاب كما هو قراءة ابن عامر وحمزة والكسائى وجعل الخطاب للمسلمين واليهود جميعا على التغليب فيكون وعدا للمسلمين
بالاثابة وجزيل الجزاء ووعيدا او تهديدا لليهود على عنادهم وقرا الباقون بالياء فحينئذ يتعين كونه وعيدا لليهود وتهديدا
بانه يجازيهم فى الدنيا والاخرة على سوء صنيعهم قوله واللام موطئة للقسم جواب وهى لام دخلت على حرف الشرط بعد تقدم
القسم مظهرا او مضمرا فلما اجتمع القسم والشرط مع تقدم القسم جعل الكلام الذى بعدهما جواب القسم لتقدمه واضمر
جزاء الشرط لدلالة جواب القسم عليه وقيامه مقامه واعلم انه تعالى بين بالاية الاولى انه ليس لهم شبهة فى حقيقة امر القبلة وانما
ينكرونها مكابرة وعنادا ثم وصفهم فى هذه الاية بشدة الفساد وكمال الاباء عن متابعة الحق والانقياد له وتوضيح المعنى ان
مكابرتهم فى الاعراض عن قبول الحق بلغت الى حيث لا تزول بايراد الدلائل وان كان كل ما يدل عليه من البراهين والحجج لان المكابرة
لا تزول بالبرهان وانما يزول به الجهل والشبهة ولا شبهة لهم حتى تزوح بالبرهان ان قيل كيف حكم بانهم لا يتبعون قبلته صلى
الله تعالى عليه وسلم وقد امن فريق منهم وتبعوها اليس هذا خلفا فى خبر الله تعالى وكذبا اجيب بانه انما يلزم الخلف لو نزلت الاية
فى حق اهل الكتاب كلهم فدل ذلك على انها نزلت فى حق قوم معينين علم الله انهم لا يؤمنون ولا يتابعون محمدا صلى الله تعالى عليه
وسلم فى قبلته التى حول اليها وقيل المحكوم عليهم بعدم المتابعة هو كل اهل الكتاب باسرهم والمعنى ان الذين اوتوا الكتاب
كلهم لا يتبعون قبلتك وان اتممت عليهم كل دليل ومتابعة البعض لا ينافى الحكم بان كلهم لا يتبعونها فانك لو قلت ما امنوا
ولكن امن بعضهم لم يكن متنافيا قال الامام ابو منصور وفى الاية دلالة على ان كثرة الايات وعظمها فى نفسها لا يجعل
المرء مجبورا فى تحصيل ما اقيم عليه الدلائل ولا يعجز المعاند عن المعاندة اذ لو كان كذلك لما اخبر الله تعالى بخلاف ذلك وهذا يبطل
قول الحنا فى تفسيره بمشية الجبر فان المعتزلة يقولون بان الله شاء الايمان من جميع اهل الايمان ولكن امتنع البعض عن الاقدام
عليه باختياره وقلنا نحن من علم الله منه وجود الايمان شاء منه الايمان ومن علم منه انه لا يؤمن بل يكفر شاء منه الكفر ولم يشاء
منه الايمان ونستدل عليهم بقوله تعالى ولو شئنا لاتينا كل نفس هديها ولو كان شاء الايمان من الكل لكان هذا خلفا وكان
اوايلهم يؤولون هذه الاية ويقول المراد منه مشية الجبر لا المشية عن اختيار يعنى لو شئنا منهم وجود الايمان جبرا لاتينا كل
نفس هديها ولو شئنا منهم وجود الايمان عن اختيار واهل السنة ابطلوا هذا التاويل وقالوا ان الايمان بطريق الجبر
لا يتحقق عندكم لان الفاعل عندكم من يخلق الفعل ويحصله فان الله تعالى فيهم الايمان جبرا لكان المؤمن هو الله تعالى دون
من يقوم به ويخلق فيه فلما عرف الجبائى هذا الالزام فسر الايمان بطريق الجبر بقوله هو الله تعالى دون من يقوم به بقوله هو ان
يرى الله تعالى اية يضطرون بها فى تحصيل الايمان وهذه الاية تبطل قوله فانه اخبر انه وان قام فى حقهم اعظم الايات لم
يوجد منهم الاتباع فدل انه بقى لهم الاختيار فى الامتناع مع وجود الاية العظمى انتهى وفى شرح الرضى فاعلم انه لو وقع جواب
القسم على ان الشرطية وما يتضمن معناها فعلا ماضيا نحو لفعل وما فعل فالمراد به الاستقبال لكونه سادا مسد جواب الشرط
قال تعالى ولئن اتيت الذين اوتوا الكتاب بكل اية ما تبعوا قبلتك ولئن زالتا ان امسكهما وقال ولئن ارسلنا ريحا فراوه مصفرا
الى ظلوا انتهى وقوله وما انت بتابع قبلتهم عطف على مجموع الكلام السابق لا على ما وقع القسم على ان القسم منصب على المعطوفين
جوابهما

معاكذا قيل يعنى انه معطوف على الجملة الشرطية اى على الشرط مع ما يسد مسد جوابه لا على الجملة القسمية والا يلزم عطف الاخبار
على الانشاء ولا على ما يقوم مقام جواب الشرط اذ لا وجه لتعليقه بالشرط المذكور وهو ظاهر فان قوله ما تبعوا قبلتك مسوق
لبيان قوة عنادهم ونهاية مكابرتهم وقوله تعالى وما انت بتابع قبلتهم ليس على ذلك الاسلوب بل المقصود منه كما ذكره قطع
اطماعهم الفارغة فى رجوعه صلى الله تعالى عليه وسلم الى قبلتهم وبيان ان هذه القبلة لا تصير منسوخة كما نسخت القبلة الاولى
وقيل المقصود منه نهيه صلى الله تعالى عليه وسلم عن المطاوعة لتقديرهم واطماعهم اياه صلى الله تعالى عليه وسلم فى انه لو عاد
الى قبلتهم لامنوا به وصدقوه فالمعنى وما لك ان تتابعهم فى القبلة وتصلى اليها استمالة لقلوبهم وطمعا فى ايمانهم اى لا تفعل
ذلك فان متابعتهم فى القبلة لو ادت الى ايمانهم لامنوا وانت تصلى اليها فلما لم يومنوا بل جعلوا تلك المتابعة ذريعة الى العناد
والمكابرة والانكار حيث قالوا يخالفنا فى ملتنا ثم انه يتابعنا فى قبلتنا ولولا نحن لم يدر اين يستقبل ظهر ان متابعتهم فى القبلة
لا مدخل لها فى ايمانهم ثم قيل وهذا التاويل كانه اقرب فان اخر الاية خرج على الوعيد صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله ولئن اتبعت
اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم انك اذا لمن الظالمين اى انك اذا منهم وهم ظالمون انتهى فعلى هذا التاويل يحتمل ان يكون
قوله تعالى وما بعضهم بتابع قبلة بعض فى معرض التعليل للنهى المدلول عليه بالكلام السابق فالمعنى انهم ليسوا مجتمعين
على قبلة واحدة فلا يمكنك ارضاؤهم واستصلاحهم باتباع قبلتهم فلا تصل اليها بعد ما صرفتك عنها فانك ان رضيت
احدى الفريقين اسخطت الاخرى فان اليهود لا تستقبل المشرق ابدا والنصارى ايضا لا تستقبل بيت المقدس قوله وقبلتهم
وان تعددت جواب عما يقال كيف قيل وما انت بتابع قبلتهم بتوحيد القبلة مع ان لكل طائفة قبلة على حدة ومحصول الجواب
ان التعدد الذاتى ينافى الوحدة العرضية فروعيت هنا جهة الوحدة العرضية فوحد لفظ القبلة لذلك وروعيت جهة التعدد
الذاتى فى قوله تعالى ولئن اتبعت اهواءهم مع كون اهوية المخالفين متحدة بالعرض ايضا ولكل وجه والاهواء جمع هوى
وهو الارادة والمحبة اى ولئن وافقتهم فى مراداتهم بان صليت الى قبلتهم مراعاة لهم وحرصا على ايمانهم من بعد ما علمت
بالوحى القاطع ان قبلة الله هى الكعبة انك اذا لمن المرتكبين الظلم الفاحش قوله على سبيل الفرض والتقدير لما كان لزاعم
ان يقول ما وجه كلمة ان فى قوله تعالى ولئن اتبعت مع كونها موضوعة لان تستعمل فى المعانى المحتملة واتباع اهواء المخالفين
ليس بمحتمل فى حقه صلى الله تعالى عليه وسلم للقطع بعصمته من المعاصى ولان المراد باتباع اهوائهم هو اتباع قبلتهم وقد
اخبر الله تعالى اولا انه صلى الله تعالى عليه وسلم ليس بتابع قبلتهم وان المتابعة منتفية منه قطعا وادخال كلمة ان عليها استعمال
لها فيما علم انتفاؤه ولا يكون وقوعه محتملا اجاب عنه بان ما علم انتفاؤه قطعا هو الاتباع حقيقة لا فرض الاتباع وكلمة
ان دخلت على الثانى دون الاول واشار فى ضمنه الى ان الجائى حقيقة هو الوحى فان اسناد المجئ الى العلم من قبيل اسناد
الفعل الى السبب للتنبيه على انه لكماله فى السببية كانه نفس العلم الحاصل به قوله واكد تهديده فان قوله تعالى ولئن اتبعت
اهواءهم الاية خطاب للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم وتحذير له عن متابعة الهوى فان علمه تعالى برفعة شانه صلى الله تع
عليه وسلم وعصمته عن ارتكاب المعاصى لكمال عقله وما قام عنده من الدلائل العقلية لا يقتضى ان ينهاه عن القبائح والمنكرات
بل يامره وينهاه ويفصل له انواع الدلائل المظهرة للحق فى كل باب تاكيدا للدلائل العقلية بالادلة النقلية وطلبا لمزيد ثباته
على الحق كما قال له صلى الله تعالى عليه وسلم ولا تكونن من المشركين ولئن اشركت ليحبطن عملك مع ان الامة اتفقوا على انه صلى
الله تعالى عليه وسلم ما اشرك قط ولا مال اليه ابدا وفى تخصيصه صلى الله تعالى عليه وسلم بالنهى عن مثله مع كونه منهيا عنه
بالنسبة الى الحاق المكلفين تنبيه على ان ضد هذا المنهى عنه امر عظيم الشان جدير بالاهتمام به فلذلك وتربتوصيته والامر
بمحافظته من هو اعظم الناس منزلة عند الامر وفيه تحريض للغير على محافظته والاجتناب عن اضاعته على اكد وجه وابلغه
وفى عادة الناس ان يوجهوا امرهم ونهيهم الى من هو اعظم منزلة عندهم ارشادا للغير وتاكيدا له قال الراغب وقول من قال
الخطاب للنبى صلى الله تعالى عليه وسلم والمعنى به الامة لا وجه له فانه تعالى يحذر نبيه صلى الله عليه وسلم من اتباع الهوى
اكثر مما يحذر غيره فان المنزلة الرفيعة احوج الى التحذير والانذار من غيره حفظا للمنزلة وصيانة لمكانته فقد قيل حق المراة
المجلوة ان يكون تعهدها اكثر اذ كان القليل من الصدى عليه اظهر انتهى كلامه فظهر ان الاية تهديد وتخويف له صلى الله تع

عليه وسلم من اتباع الهوى وبقى الكلام فى انها مشتملة على تاكيد التهديد والمبالغة فيه من سبعة اوجه وتلك الوجوه هى
القسم المقدر واللام الموطية وان الفرضية الدالة على ان الاتباع لا تحقق له اصلا ولا حظ له من الوجود الا على سبيل الفرض
والتقدير وكلمة ان الدالة على ان الجزاء محقق الترتب على الشرط المفروض وكذا اللام الدالة على خبرها والجملة الاسمية فان كون الجملة
اسمية بجزئيها تدل على الاستمرار والثبات وكلمة اذن المتضمنة لمعنى الشرط الداخلة فى زيادة الربط فان اصل اذن فى موارد
استعمالها اذا فعلت الفعل المذكور حذفت الجملة المضاف اليها وعوض منها التنوين لانه فى الاصل لازم الاضافة فلا بد
مما يقوم مقامها فكانه قيل فى الاية اذا اتبعت اهواءهم اى وقت اتباعك اياها لمن الظالمين واذن مع تنوينها الذى هو عوض
من الفعل بمعنى حرف الشرط جى به بعد كلمة ان تاكيدا لها فانك اذا قلت ان جئتنى اذن اكرمك فكانك كررت كلمة الشرط
مع فعل الشرط للتاكيد ومزيد الربط وزاد النحرير التفتازانى ثلاثة اوجه على هذه الوجوه السبعة وهى تعريف الظالمين للاشارة
الى القوم المعهودين بالكفر والجحود الذى هو نهاية الظلم واشار طريقة من الظالمين على انك اذن ظالم او لظالم لافادتهما
انه صلى الله تعا عليه وسلم اذ ذاك محقق ومقرر كونه معدودا فى زمرتهم وواحدا منهم بخلاف ما لو قيل انك اذا لظالم
وايقاع الاتباع على ما سماه اهواء فانه يدل على ان متابعتهم فى القبلة امر لا يعضده برهان ولا نزل فى شانه بيان وعبارة
النحرير هكذا الكلام فيه بوجوه المبالغة كالقسم واللام وان الفرضية وان التحقيقية واللام فى خبرها وتعريف الظالمين
والجملة الجزائية وايثار طريقة من الظالمين على انك اذا ظالم او لظالم لافادتهما ان ذلك محقق ومقرر انه معهود فى زمرتهم
وايقاع الاتباع على ما سماه اهواء يعنى انه لا يعضده برهان ولا نزل فى شانه بيان قوله تعظيما للحق المعلوم فان من بلغ
اقصى درجات الفضل والكمال وارفع منازل القربة والاصطفاء اذا هدد بهذا التهديد الهائل فى العدول عن الحق
المعلوم بما جاءه به من الوحى والبرهان علم قطعا ان اتباع ذلك الحق امر عظيم الشان وان من عدا صاحب تلك المنزلة
اذا عدل عن الحق يتوجه اليه اشد العذاب والهوان نعوذ بالله من الخذلان قوله واستفظاعا يعنى ان نهى الانبياء عن
المعصية ليس من حيث انهم لولا النهى لاحتمل صدور المعصية منهم بل انما ينهون لتهيج هممهم على الثبات على اتباع الحق
واستقباح صدور المعصية منهم مع كونهم فى اقصى مراتب القوة النظرية والعملية ومهذبين عن الادناس الطبيعية و
البهيمية قوله يعنى علماءهم فانه يجوز تخصيص العام عند قيام قرينة الخصوص وهى ههنا وصفهم بالمعرفة معرفة مثل
ابنائهم وعلماء اهل الكتاب يتناول المؤمنين منهم كعبد الله ابن سلام واصحابه رضى الله عنهم والجاهدين المستكبرين
منهم كابن صوريا وكعب ابن الاشرف لما ذكر الله تعالى امر القبلة وخص رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم بان امره بالتوجه
نحو الكعبة ثم عمم الامر المذكور لكافة الامم ثم بين ان اهل الكتاب لا يتابعونه صلى الله تعالى عليه وسلم فى قبلته وان خالفهم
ليس الا على وجه المكابرة والعناد لعلمهم بان توجهه صلى الله تعالى عليه وسلم اليها انما هو بامر الله تعالى لا من تلقاء نفسه
ثم هدد رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم على اكد وجه وابلغه فى متابعة قبلتهم انتقل من الكلام الوارد فى امر القبلة الى الكلام
الوارد فى شان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ووضوح امر نبوته وحقية جميع ما اتى به وذما للجاهدين المستكبرين
والمكابرين قوله تعالى الذين اتيناهم الكتاب واردا فى شانه صلى الله تعالى عليه وسلم بخلاف ما قبله فانه وارد فى شان القبلة
لم يتخلل بينهما عاطف لعدم المناسبة بينهما قوله وان لم يسبق ذكره قيل كيف لم يسبق ذكره وقد ذكره قبله مرارا نحو
قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك ولئن اتبعت اهواءهم من بعد ما جاءك من العلم واجيب بانه لا شك فى
تكرير ذكره صلى الله تعالى عليه وسلم سابقا الا ان المراد عدم سبق ذكره فى الكلام المبتدا الوارد فى شانه صلى الله تعا عليه وسلم
المنقطع عما ذكر قبله ومع ذلك ارجع الى الضمير لانه لعلو شانه وجلالة قدره لا يغيب عن الاذهان ولا يلتبس المراد على السامعين
ومثل هذا الاضمار تفخيم لشان المرجع اليه واشعار بانه لشهرته معلوم بغير سبق ذكره قوله والعلم المذكور فى قوله من بعد
ما جاءك من العلم اى الوحى فكانه قيل انهم يعرفون ذلك الوحى ومجيئه وانه صلى الله تعالى عليه وسلم قد اوحى اليه من ربه هذا
هو اللائم لتقرير المصنف وقيل المراد بالعلم المذكور المعلوم وهو النبوة قال الراغب قوله يعرفونه اى يعرفون العلم الذى هو
النبوة المتقدم ذكرها فى قوله من بعد ما جاءك من العلم وقال الامام القول بان ضمير يعرفونه راجع الى رسول الله صلى الله

تعالى عليه وسلم اولى من القول برجوعه الى امر القبلة لوجوه احدها ان الضمير راجع الى مذكور سابق واقرب المذكورات العلم
في قوله من بعد ما جاءك من العلم والمراد من ذلك العلم النبوة فكانه تعالى انهم يعرفون ذلك العلم كما يعرفون ابناءهم وثانيها
ان الله تعالى اخبر في القرآن ان امر تحويل القبلة مذكور في التورية والانجيل وخبر فيه ان نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم مذكورة
في التورية والانجيل فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى وثالثها ان المعجزات انما تدل اولا بالذات على صدقه صلى الله
تعالى عليه وسلم في دعوى النبوة واما امر القبلة فانما تدل عليه بواسطة دلالتها على حقية امر النبوة من جملة ما جاء به صلى الله
تعالى عليه وسلم فكان صرف هذه المعرفة الى امر النبوة اولى انتهى ولا يخفى ان حمل العلم على النبوة لا يخلو عن بعد واختلاف
هذه الاقوال انما نشأ من النظر الى جانب اللفظ وتوجيهه ولا تنافي بينها من حيث المعنى فان معرفة حقية امر النبوة وامر القبلة
وكون القرآن وحيا الهيا امور متلازمة قوله يشهد للاول خبر لقوله كما يعرفون ابناءهم والمراد بالاول رجوع ضمير يعرفونه
الى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فانه لو كان راجعا الى غيره لكان المناسب ان يقال كما يعرفون التورية والانجيل وكما يعرفون
مجيء الوحي لموسى وعيسى صلى الله تعالى وسلم عليهما او كما يعرفون امر بيت المقدس ليحصل مزيد الملايمة بين المعرفة المشبهة والمشبهة
بها قوله اي يعرفون باوصافه من كونه نبيا حقا وكونه هو الموعود ببعثته في كتبهم وكونهم صادقا في جميع ما ادعى انه جاء
به من عند الله فانهم كانوا يعرفونه صلى الله تعالى عليه وسلم بهذه الاوصاف بان شاهد واما خلق تعالى فيه من المعجزات
معرفة لا يشوبها شيء من الاشتباه والالتباس كما يعرفون ابناءهم بذواتها واشخاصها متميزين عن سائر الغلمان اذا رأوهم
فيما بينهم فالمعرفة المشبهة معرفة برهانية قطعية مستندة الى دليل قطع وهو المعجزة والمعرفة المشبهة بها معرفة ضرورية
قطعية مستندة الى المشاهدة والاحساس والمعرفة الضرورية اقوى من المعرفة النظرية البرهانية وان كانت كل واحدة منها
قطعية فلذلك جعلت الاولى مشبهة للثانية وان اريد بكل واحدة من المعرفتين المعرفة بحسب الوصف كما قال الامام النسفي
من ان المعنى حينئذ يعرفونه بالرسالة والنبوة كما يعرفون ابناءهم بالنسب والنبوة ويدل عليه ايضا قول عبد الله ابن سلام
لعمر رضي الله تعالى عنهما لقد عرفته حين رايته كما اعرف ابني ومعرفتي لمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم اشد من معرفتي بابني فقال
عمر وكيف ذلك فلا ادري ما صنعت والدته فلعلها خانت فقبل عمر راسه فقال وفقك الله يا ابن سلام فقد صدقت
فانه يدل على ان المراد بمعرفة الابناء معرفتهم بالنسب والنبوة فيرد حينئذ ان يقال قاعدة التشبيه ان يكون وجه الشبه
في المشبه به اقوى بالنسبة الى المشبه فتستلزم الاية حينئذ ان تكون معرفتهم بابنائهم اقوى لوقوعها مشبها بها وليس كذلك
لانها معرفة ظنية مستندة الى ظاهر الفراش ومعرفة امر النبوة قطعية مستندة الى برهان قاطع الا ان يقال معرفة الابناء
اقوى بالنسبة اليهم لانهم يقطعون بنسب اولادهم قطعا وجدانيا ولا يلتفتون الى احتمال جناية الامهات بخلاف معرفة
امر النبوة فانها معرفة نظرية موقوفة على النظر في الدلائل والتفكر فيها حق التفكر فلعلهم يقصرون في النظر والتامل فيتطرق
اليهم شيء من الشبه في امر النبوة مثل ان يشبه عليهم المعجزة بالسحر ونحو ذلك مما يبتنى على القصور في الفكر هذا على تقدير ان
يكون مستند معرفتهم النظر في المعجزات وان استفادوها مما وجدوه في كتبهم من اسمه وحلاوة نعوته كما قال تعالى يجدونه
مكتوبا عندهم في التورية والانجيل وحكى ايضا قول عيسى صلى الله تعالى عليه وسلم لامته يا بني اسرائيل اني رسول الله اليكم مصدقا
لما بين يدي من التورية ومبشرا برسول ياتي من بعدي اسمه احمد فظاهر ان ذلك يوجب المعرفة القطعية بحقية امر النبوة لان
الظاهر ان الموجود في كتبهم ليس جميع اوصافه المتصلة الموجبة للتعيين كزمان بعثته صلى الله تعالى عليه وسلم ومكانه
ونسبه وقبيلته واسمه واسم ابيه وامه واوصافه الخلقية مثل ان يقال اني سابعث نبيا من العرب في وقت كذا من بلدة
كذا من قبيلة كذا في شهر كذا في يوم كذا له من الاوصاف والحلى كذا والا لم يكن لاحد من اليهود والنصارى انكار نبوته
صلى الله تعالى عليه وسلم لان التورية والانجيل كانا مشهورين بين اهل الآفاق فاذا عيناه صلى الله تعالى عليه وسلم بجميع
اوصافه وبينا بانه صلى الله تعالى عليه وسلم يبعث نبيا داعيا الى الله تعالى كيف يمكن لاحد انكار نبوته وان كان الموجود
في كتبهم بعض اوصافه صلى الله تعالى عليه وسلم فذلك لا يوجب القطع بامر نبوته فتكون معرفتهم بنبوة ابنائهم اقوى عندهم
من معرفتهم بامر النبوة فيصح جعل الاولى مشبها بها للثانية قوله تخصيص لمن عاند يعني ان علماء اهل الكتاب منهم المعاند

والمؤمن

والمؤمن وقوله تعالى وان فريقا منهم يخصص اهل الكتاب بمن عاند منهم وجحد ويخرج من آمن منهم لان من استحق الذم بكتمان
الحق انما هو المعاند لان من آمن لا يوصف بكتمان الحق لانهم اظهروا ما عرفوه من الحق وآمنوا به وليس المراد بالاستثناء ما هو المصطلح
عند اهل النحاة لعدم اداته وانما المراد به الاستثناء المعنوي وهو الاخراج والظاهر ان قوله تعالى وهم يعلمون حال مؤكدة فانها
قد تجيء بعد الجملة الفعلية ايضا كما في قوله تعالى ولا تعثوا في الارض مفسدين وقوله تعالى ثم وليتم مدبرين لان الكتمان انما يكون
بعد العلم وفي بها توبيخا لهم على ترك العمل بمقتضى العلم وزيادة في ذمهم فان ارتكاب الذنب عن علم اقبح واقطع بالنسبة الى ارتكابه
عن جهل قال الامام واختلفوا في المكتوم فقيل امر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وقيل امر القبلة انتهى فان كان المراد الاول فلعل
وجه العدول عن ان يقال ليكتمون امره التنبيه على ان كتمان امره صلى الله تعالى عليه وسلم بمنزلة كتمان الحق جميعا والاشعار بان
كتمانه اي حق كان معصية ومذموم اذا امكن اظهاره وان كان المكتوم امر القبلة توجه التعبير عنه بالحق هو الاشعار المذكور ثانيا
والله اعلم قوله والاشارة الى ما عليه الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وهو معهود سبق ذكره كناية في قوله يعرفونه كما يعرفون ابناءهم
فان معرفته صلى الله تعالى عليه وسلم وان كانت متناولة لمعرفته بذاته واوصافه الا ان المراد كمال معرفته واوصافه التي هي حقيقة
امر نبوته وحقيقة ما هو عليه وما جاء به فيكون ما هو عليه مذكورا كناية في ذلك القول فصح ان يشار بلام العهد المذكور في قوله
الحق فان الحصة المعهودة بين المتكلم والمخاطب قد تكون معهوديتها لتقدم ذكرها صريحا وقد تكون لتقدم ذكرها كناية
كقوله تعالى وليس الذكر كالانثى اشارة الى ما سبق ذكره صريحا في قوله قالت رب اني وضعتها انثى والذكر اشارة الى
ما سبق ذكره كناية في قوله رب اني نذرت لك ما في بطني محررا فان لفظ ما كناية عن الذكر لان التحرير انما يكون للذكر وقد تكون
معهوديتها بمجرد معرفة المخاطب بها بالقرائن من غير ان يتقدم ذكرها صريحا ولا كناية كما في نحو خرج الامير اذا لم يكن في البلد
الا امير واحد وما عليه الرسول معهود بهذا الوجه ايضا فان اذهان المؤمنين مملوة بالاعتقاد بمضمون قوله تعالى انك على الحق
المبين وانك على صراط مستقيم واما الحق الذي يكتمونه فهو مذكور صريحا في قوله ليكتمون الحق فالمعنى على الاول هذا الذي انت عليه
وارد من ربك ثابت بوحيه وهدايته وعلى الثاني هذا الحق الذي يكتمونه من ربك ولسم ولفظ اسم الاشارة في المعنيين للتنبيه
على ان لام العهد معناه الاشارة الى الحصة المعهودة في التعبير عن ذات المسند اليه بلفظ الحق زيادة تثبيت وتقرير للقلوب على
القبول والاقتداء قوله او للجنس فيكون اللام للاشارة الى حقيقة الحق وماهيته مع قطع النظر عن تحققها في ضمن الفرد وكون
المحكوم عليه نفس الجنس مع انتفاء قرينة البعضية مع دلائل ارادة الحصر عما في الكرم التقى والحسب المال اي لا كرم الا التقى ولا حسب
الا المال فكذا هنا فيكون محصول المعنى كما ذكره المصنف اي الحق ما ثبت انه من الله لا ما لم يثبت انه كذلك فيكون الكلام تذييلا لجميع
به لتقرير ان ما عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم هو الحق لكونه من الله وللتعريض بان ما عليه اهل الكتاب باطل لعدم كونه من الله
عز وجل قوله اي هو الحق قال النحرير التفتازاني في المطول المعرف بلام الجنس ان جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر سواء كان الخبر
معرفا بلام الجنس او بغيره نحو الكرم التقوى اي لا غيرها والامير الشجاع لا الجبان والامير هذا او زيد او غلام زيد اي لا غيره
او كان غير معرف اصلا نحو التوكل على الله والكرم في العرب والامام من قريش وان جعل خبرا فهو مقصور على المبتدأ نحو زيد
الامير وعمرو الشجاع فالمثال لان يفيد ان قصر الجنس على المسند اليه قصرا حقيقيا او ادعائيا والاول حقيقي اذا لم يكن في
الواقع امير سواه يكون القصر ادعائيا مبنيا على كمال الجنس في المسند اليه اي هو الكامل في الامارة بترك الكلام في قصوره توهم
ان الامارة مقصورة على زيد لا تتجاوز الى غيره لعدم الاعتداد بامارة غيره وللادعاء بان امارة غيره لقصوره عن رتبة
الكمال ليست بامارة والمثال الثاني ظاهر في القصر الادعائي فظهر بهذا ان قوله هو الحق يفيد الحصر وان المعنى ان ما انت
عليه او ما جاءك من العلم او ما يكتمونه هو الحق لا ما تدعون وتزعمون وان ضمير هو في قول المصنف اي هو الحق راجع الى ما سبق
ذكره صريحا او كناية او الى ما هو في حكم المذكور لكونه معلوما للمخاطب حاضرا في ذهنه كما فصل آنفا وعلى تقدير ان يكون لفظ
الحق خبر مبتدأ محذوف يتعين ان يكون اللام فيه للجنس ولا وجه لان يكون للعهد اذ لا معنى لان يقال الحق المعهود هو الحق المعهود
ويكون قوله تعالى من ربك حالا مؤكدة مقررة لمضمون الجملة الاسمية لكن مضمونها لازما المضمون ما قبلها كما في قولك
هو الحق بينا وقرأ علي رضي الله تعالى عنه الحق من ربك بنصب الحق على انه بدل من الاول اي يكتمون الحق الحق من ربك او على

انه مفعول يعلمون وعلى التقديرين يكون من ربك حالا مؤكدة قوله وليس بقصد واختيار فان الانسان كما لا ينهى عما لا يتوقع منه لا ينهى ايضا عما لا مدخل فيه للقصد والاختيار كالشك والجوع والعطش فاذا وردت صورة النهى فى مثل هذه المواضع لا يراد بها حقيقة النهى بل قد يكون المراد الاخبار بان الامر فى تحققه بحيث لا ينبغى لعاقل ان يشك فيه ووجه الخطاب الى كل من يتصور منه الارتياب تنبيها على ان الامر لفخامة شانه لا يختص ببيان حال احد دون احد وقد نهى سيد القوم عن امر ويراد نهى قومه عنه ونهى الامة عن الامتراء معناه امرهم بضده الذى هو اليقين وطمانينة القلب وهو وان لم يكن فى نفسه اختياريا صالحا لانه يكلف به لان الاسباب المودية اختيارى ولهذا قال او امر الامة باكتساب المعارف المزيلة للشك قوله ولكل امة قبلة فيكون المضاف اليه المحذوف عبارة عن جميع الفرق اعنى المسلمين واليهود والنصارى ويكون الوجهة بمعنى مطلق الجهة التى يتوجه اليها عند الشروع فى الصلوة اى جهة كانت وعلى قوله او لكل قوم من المسلمين فيكون المضاف اليه المحذوف عبارة عن فرق المسلمين فقط ويكون الوجهة عبارة عن جهات الكعبة ونواحيها ويكون المعنى ولكل طائفة منكم يا امة محمد ناحية من نواحى الكعبة على حسب اختلاف اماكن صلوتكم من البلاد الشرقية والغربية والجنوبية والشمالية والمصنف فسر الوجهة اولا بالقبلة وثانيا بالجهة لان قبلة كل امة من اهل الاديان المختلفة مغايرة لقبلة الامة الاخرى بخلاف قبلة طوائف المسلمين فانها ليست متعددة متغايرة فى ذاتها وانما التغاير فى جهاتها وجوانبها فلا يكون لكل اهل ناحية من المسلمين قبلة مغايرة لقبلة ناحية اهل اخرى بل لكل واحد منهم جهة مغايرة لجهة الاخر فان من كان فى غرب الكعبة يستقبل جهة الشرق حال استقبال الكعبة وكذا العكس ومن كان فى جهة شمال الكعبة يستقبل جهة الجنوب وكذا العكس قوله احد المفعولين محذوف فان ولى يتعدى الى مفعولين تارة بنفسه واخرى يتعدى الى احدهما بنفسه والى الاخر بكلمة الى يقال وليته ووليت اليه وجهى اى حولته وجعلته قبلت اليه ويقال وليت عنه اذا ادبرت عنه وذلك لان ولى مشدد العين تضعيف وليه بمعنى قربه ودنا منه وبالتضعيف يتعدى الى اثنين ثم ان كان لفظ هو راجعا الى كل يكون المفعول المحذوف وجهه والمعنى كل امة او كل اهل ناحية من المسلمين محول وموجه تلك الجهة وجهه وان كان راجعا الى الله تعالى يكون المفعول المحذوف ضميرا راجعا الى كل والمعنى الله موليها وموجه اليها اياه اى جاعل اليها وجهه وعلى قراءة الاضافة يكون ضمير هو راجعا اليه تعالى قطعا لان لفظة كل لما اضيفت الى الوجهة كانت عبارة عنها واستحال ان يسند اليها فعل التولية ويكون اللام مزيدة فى المفعول تقوية للعامل لان العامل لما تاخر عن معموله ضعف عمله فاحتاج الى التقوية فصار المعنى كما ذكره المصنف وكل وجهة الله موليها اهلها فان قلت كيف يكون قوله كل وجهة معمولا لموليها مع ان المولى قد استوفى مفعوله واشتغل بالضمير عنه اجيب بان معمول لعامل مضمر على شريطة التفسير وقوله والتقدير لكل وجهة الله مولى موليها والمفعول الاخر محذوف ايضا اى اهلها وعلى قراءة ابن عامر يكون ضمير هو راجعا الى كل ولا يجوز رجوعه اليه تعالى هو المولى بالكسر ويستحيل كونه مولى بالفتح والضمير البارز فى موليها ضمير الوجهة وهو مفعول ثان ومفعوله الاول اقيم مقام الفاعل وهو الضمير المرفوع المستتر فى موليها الراجع الى قوله قد وليها تفسير لقوله هو مولى تلك الجهة ولذلك لم يعطف عليه بالواو وترك ذكر الفاعل اعنى المولى بالكسر لانه معلوم ولان الكلام انما هو فى بيان احوال الكل لا فى بيان ان موليهم من هو قوله من امر القبلة وغيره يعنى ان لفظ الخيرات عام يتناول لكل عمل صالح بين فى الشرع حسنه وفضله ويصح للحمل عليه سواء فسر الكل بكل امة من اهل الاديان المختلفة او بكل قوم من المسلمين والمعنى على الاول لكل امة قبلة يصلون فى التوجه اليها بحيث لا ينصرفون عنها الى القبلة الحق وان اتيتهم بكل اية دالة على ان القبلة هى الكعبة وان كان الامر كذلك فاستبقوا انتم وبادروا الى فعل الخيرات وهى ما ثبت انه من الله تعالى ولا تقتفوا اثر المكابرين الذين يتبعون اهواءهم ولا يلحقون الحق وراء ظهورهم فانهم انما يستبقون الشر والعناد اذ ليس بعد الحق الا الضلال واصل السبق التقدم فى السير وقد يستعمل فى مطلق التقدم قال تعالى لو كان خيرا ما سبقونا اليه والاستباق والسباق ما يكون منه بين الاثنين او الجماعة فقوله فاستبقوا معناه اطلبوا ان يتقدم بعضكم بعضا فى اكتساب الطاعات وفعل الخيرات واسعوا فيها حسب وسعكم وطاقتكم وفى لفظ الخيرات ايماء الى عبد فان تصلبهم وسعيهم وانما هو فى الشرور والمفاسد وعدل عن ان يقال فاستبقوا فى التوجه شطر المسجد الحرام الى ما عليه النظم تعميما للترغيب ومبالغة فى النصح والارشاد وهذا تقرير المعنى على التفسير الاول

ويصح حمل

ويصح حمل لفظ الخيرات على المعنى العام على تقدير ان يفسر الكل بكل قوم من المسلمين ايضا وتقرير المعنى حينئذ لكل منكم ايها المسلمون جهة وناحية من نواحى الكعبة وكل ناحية من نواحيها خير فاستبقوا فى رعاية جهاتكم والمحافظة عليها وعدل الى لفظ الخيرات للتعميم والمبالغة المذكورين قوله او الفاضلات من الجهات اى يجوز على تقدير ان يفسر الكل بكل قوم من المسلمين بان يحمل لفظ الخيرات على المعنى الخاص وهو الجهات الفاضلة لكونها مسامتة للكعبة فان القبلة فى حق من كان فى غرب الكعبة مثلا هى جهة الشرق ولا شك ان جهة الشرق جهات مختلفة وان بعضها مسامتة الكعبة وبعضها غير مسامتة لها والفاضلات من تلك الجهات هى الجهات المسامتة لا غير المسامتة فالافضل للمصلى ان يتحرى الجهة الموازية لعين الكعبة وسمتها حسبما يمكن الراغب وفى الاية قول اخر وهو ان الله عز وجل قبض الناس فى امور دنياهم واخراهم لاحوال متفاوتة وجعل بعضهم اعوان بعض فيها فواحد يزرع وواحد يطحن وواحد يخبز وكذلك فى امور الدين واحد يجمع الحديث واخر يطلب الفقه وواحد يطلب الاصول وهم فى الظاهر مختارون وفى الباطن مسخرون واليه اشار النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله كل ميسر لما خلق له وجعل للكل سبيلا فى الوصول اليه تعالى اذا راعى ما هو بصدده وادى الامانة فيه ولهذا سئل بعض الصالحين عن تفاوت الناس فى افعالهم فقال كل ذلك طرق الى الله تعالى اراد ان يعمرها بعباده فبين الله تعالى ان لكل طريقا اذا تحرى فيه وجد الله ووصل اليه وعلى هذا يحمل قوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا قوله من موافق ومخالف بيان للضمير المستتر فى تكونوا وضمير المخاطب وان كان من اظهر المعارف الا انه قد يبين كما فى قولك افديك من رجل وقوله تكونوا وياتِ مجزومان بكلمة الشرط وهى اينما وفى الكواشى اينما تكونوا انتم واعداؤكم انتهى فهو وعد لاهل الطاعة ووعيد لاهل المعصية لان حشر الاولياء والاعداء وجمعهم الى المحشر انما هو لان يجازى كل واحد منهم بعمله لما امرهم بالطاعة والمسابقة فى الخيرات ذكرهم بانهم مجموعون فى المحشر ومحاسبون ومجزيون على حسب اعمالهم ان خيرا فخير وان شرا فشر ترغيبا لهم فى المسارعة الى الخيرات وكذا ان كان ياتِ بكم الله بمعنى يقبض ارواحكم فان الموت خروج من عالم الدنيا ونزول واتيان فى عالم البرزخ كما ان البعث والحشر اتيان الى عالم الاخرة وقيل اينما تكونوا معناه فى اى حال كنتم عظاما ناخرة او بالية او رفاتا يجمعكم الله تعالى ويحييكم ولا يتعذر عليه ذلك لانه على كل شئ قدير قطع به وهم المنكرين للبعث كانه قيل لا تغتروا بالدنيا وزينتها فان عاقبتها الفناء وما قدر فيها من مدة البقاء ليس الا ليتوسل بها الى الاخرة فبادروا فيها بالخيرات تنالوا بها الى ارفع الدرجات وقيل معناه اى شغل تحريتم وحيثما تصرفتم واى معبود اتخذتم فانكم مجموعون ومحاسبون عليها وقيل معناه ما اشار اليه المصنف بقوله او اينما تكونوا من الجهات المختلفة المتقابلة يات بكم الله جميعا ويجعل صلوتكم كانها الى جهة واحدة يعنى ان لفظ اينما يجوز ان يكون عبارة عن الجهات والجوانب التى يتوجه اليها المسلمون فى صلوتهم ويكون الاتيان بهم جميعا عبارة عن اتيان صلوتهم المختلفة الجهات وجميعها يجعلها فى حيز الصحة والقبول وبمنزلة صلوات متحدة الجهة الواقعة فى المسجد الحرام مسامتة لعين الكعبة عبر عن الصلوات الصادرة عن المصلين بما يعبر عن ذوات المصلين على طريق المجاز المرسل قوله ومن اى مكان خرجت للسفر اشارة الى انه ليس تكرارا لقوله فلنولينك قبلة ترضيها فول وجهك شطر المسجد الحرام بناء على انه نزل حين كان صلى الله تعالى عليه وسلم يصلى فى مسجد بالمدينة الى بيت المقدس فامر صلى الله تعالى عليه وسلم على الخصوص بان يولى وجهه الكريم نحو المسجد الحرام وهو مقيم بالمدينة يصلى فى مسجد الذى فيها ثم عم الامر فقيل لعامة المؤمنين المقيمين فيها وحيث ما كنتم اى من مواضع الصلوات سواء كانت مبنية او لا فولوا وجوهكم شطره وبين بهذه الاية ان وجوب التوجه الى الكعبة لا يتغير بالسفر والحضر حالة الاختيار بل الحكم فى الاسفار مثله حال الاقامة فى المدينة وعبارته تشعر بان قوله تعالى من حيث متعلق بقوله فول وجهك وهو يستلزم امرين الاول اعمال ما بعد الفاء فيما قبلها والثانى اجتماع الواو والفاء العاطفتين لجملة العامل مع معموله على ما قبلها فان تقدير الكلام حينئذ فول وجهك شطر المسجد الحرام من اى مكان خرجت الى السفر والامر الاول وان جوزه بعض العلماء لقرينة الا ان الامر الثانى لا قائل بجوازه فالوجه ان يقال انه متعلق بمحذوف عليه قوله فول اى افعل ما امرت به من حيث فول او ان يجعل قوله من حيث فى معنى الشرط اى اينما خرجت وتوجهت فول فالفاء حينئذ للجزاء ولا محظور فى اجتماعها مع الواو العاطفة قوله تعالى وما الله بغافل عما تعملون قرا ابو عمرو بياء الغيبة ردا الى قوله يعرفونه وقرا الباقون بتاء المخاطبة ردا الى قوله اينما تكونوا قوله كرر هذا الحكم وهو التحويل والتولية

الوجه شطر المسجد الحرام حيث ذكر ثلث قرأت ذكرا اولا قوله تعالى قد نرى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضيها
فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره وان الذين اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم وما الله
بغافل عما يعملون وذكر هنا ثانيا قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك وما الله بغافل
عما تعملون ثم ذكر ثالثا قوله تعالى ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وحيثما كنتم فولوا وجوهكم شطره لئلا
يكون للناس عليكم حجة والمصنف بين ان التكرير له فائدتان الاولى ان السفهاء لما قالوا ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها
واريد بيان العلل المقتضية للتحويل وكان له ثلاث علل حسن ان يعاد ذكر الحكم عند بيان كل واحد من تلك العلل كما يقال فرض
هذا العلة كذا ولو قيل فرض لكذا وكذا لتوهم ان القبلة هي مجموع الامرين واذا اعيد ذكر الحكم عند ذكر كل علة ظهر ان كل واحدة
منها علة مستقلة له مع قطع النظر عن انضمام الاخرى اليها العلة الاولى تعظيم الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم باجابة دعائه
واعطاء ما يتمناه ويرضاه كانه قيل امرتك بتوليه وجهك شطره لاجلك ولاجل اكرامك بتحصيل ما تحبه وتتشوق اليه والعلة
الثانية جريان العادة الالهية على ان يولي كل اهل ملة وصاحب دعوة وجهة يستقبلها ويتميز بها وذكرت هذه العلة بقوله
تعالى ولكل وجهة هو موليها اي لكل صاحب دعوة وملة قبلة يتوجه اليها فتوجهوا انتم الى اشرف الجهات التي يعلم الله انها حق
وهو مدلول قوله ومن حيث خرجت فول وجهك شطر المسجد الحرام وانه للحق من ربك والعلة الثالثة دفع حجج المخالفين
المذكور بقوله تعالى لئلا يكون للناس عليكم حجة فاعيد الامر بالتولية عند ذكر كل علة منها تقريبا للمطول الى الاذهان
وتقريرا له والفائدة الثانية تاكيد امر القبلة وتقريره اعتناء لشانه فان نسخها اول ما وقع من النسخ من مظان الفتنة والشبهة
حتى ان اليهود زعموا ان الشرايع والاحكام لا يجوز نسخها زعما منهم ان نسخها في معنى البداء والرجوع عنها وذلك محال في حق
الله تعالى لانه انما يتصور ممن يجهل بالعواقب وهو تعالى منزه عن ذلك فدعت الحاجة الى التكرير لاجل التاكيد والتقرير حتى
يتلقوا امر التحويل ويعزموا ويشدوا في امتثال ما امروا به قوله والمشركين عطف على اليهود اي وتدفع ايضا احتجاج المشركين
وقوله وان محمدا عطف على قوله بان المنعوت قوله اي لئلا يكون لاحد من الناس العموم مستفاد من اسم الجمع المحلى باللام كما ذكره
المص في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم من ان الجموع واسماءها المحلاة باللام للعموم حيث لا عهد ويدل عليه صحة
الاستثناء انتهى كلامه وقوله تعالى حجة مرفوع على انه اسم كان وللناس خبره وعليكم في الاصل صفة حجة فلما تقدم عليها امتنع
الوصفية لامتناع تقدم الصفة على الموصوف فانتصب على الحالية كما في قوله   لعزة موحشا طلل قديم   ولم يجعل المصنف
الا الذين ظلموا في موضع الجر على البدلية من الناس مع ان البدلية هو المختار في كلام غير موجب كما هو المشهور لان كون البدلية مختارا
مشروط بامور منها ان لا يتراخى المستثنى عن المستثنى منه وههنا قد تراخى وتباعد عنه كما في قولك ما جاءني احد حين كنت
جالسا ههنا الا زيدا فان الابدال ليس باولى من النصب على الاستثناء في مثله اذ كونه مختارا انما هو لقصد التطابق بينه وبين
المستثنى منه ومع تراخي ما بينهما لا يليق ذلك كذا في شرح الرضي قوله وسمى هذه حجة جواب عما يقال الاستثناء من النفي
اثبات فيكون المعنى لئلا يكون لعامة الناس حجة عليكم ويكون حجة للظالمين والظالم المعاند لا شبهة له فضلا عن الحجة والبرهان
فكيف جاز ان يسمى قوله حجة وان استثنى منها وذكر له ثلثة اجوبة تقدير الاول ان ما قاله المعاندون وان كانت شبهة زائفة
وسفسطة باطلة الا انه شبيه بالحجة من حيث انهم يسوقونه مساقها ويوردونه موقعها فسمي حجة مجازا تهكما بهم ويرد
عليه ان الحجة المستثنى منها ان تناولت شبهة المعاندين لزم الجمع بين الحقيقة والمجاز وان لم يتناولها لا يصح
استثناؤها الا ان يقال الاستثناء منقطع كما في قوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن وقوله لا يسمعون فيها لغوا الا
سلاما ومعنى الاية على ذلك القول لكن الذين ظلموا منهم يتعلقون بالشبهة الظاهرة في موضع الاحتجاج والبرهان فيتم الكلام
عند قوله لئلا يكون للناس عليكم حجة ويكون قوله الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم واخشوني ابتداء كلام مقطوع عما سبق
ويؤيده تفريع قوله فلا تخشوهم واخشوني عليه فان افراد المستثنى وتخصيصه بما يتفرع عليه علامة كون الاستثناء
منقطعا وتقرير الوجه الثاني من الاجوبة الثلاثة ان المراد بالحجة المستثنى فيها الاحتجاج وهو التمسك بشيء مطلقا حقا كان
ما يتمسك به او باطلا فهي بهذا المعنى يتناول شبهة المعاندين فيكون الاستثناء متصلا الراغب قيل الحجة ههنا موضوعة

موضع الاحتجاج نحو قوله حجتهم داحضة عند ربهم ومعناه لئلا يحتج عليكم احد الا وهو ظالم وتقرير الوجه الثالث انه
سميت شبهة المعاندين حجة فاستثنيت منها للمبالغة في نفي الحجة راسا للعلم بانها ليست بحجة قطعا فلما قيل لئلا يكون للناس
حجة سوى هذه فقد بولغ في نفي الحجة كما سمي ما في بيت المدح من الفلول عيبا واستثني من العيب المنفي عنهم للمبالغة في
نفي العيب عنهم للقطع بان ذلك الفلول ليس بعيب بل هو من آثار كمال الشجاعة فنفي كل ما سوى ذلك الفلول من المعايب راسا
على ابلغ وجه والفلول جمع فل وهو الكسر الكائن في حد السيف وقوله من قراع الكتائب اي مقارعة الجيوش ومضاربتهم وان
وقف على قوله حجة واستونف بقوله الا الذين ظلموا منهم فلا تخشوهم يكون الا حرف تنبيه ويكون الذين ظلموا مبتدا خبره فلا تخشوهم
بالتاويل المشهور في جعل الانشاء خبرا وهو تقدير القول قوله فان مطاعنهم لا تضركم ومن جملة مطاعنهم قولهم ما بالكم انصرفتم
عن قبلتنا اضلالة هي فقد دنتم الله تعالى بها وصليتم اليها زمانا مديدا فان كان اول امركم صلوتكم فلم لا يجوز ان يكون اخره
كذلك ام هدى هي فقد صرفتم عنها الى الكعبة والانصراف عن الهدى ضلالة ومثل هذه المطاعن لا يضر المؤمنين الممتثلين امر الله تعالى
لانه تعالى بين ان الاماكن والجهات كلها لله لا حرمة لاشيء منها لنفسه انه بل الله تعالى يامر عباده باستقبال ما شاء منها على
وفق المصالح وهو اعلم بمصالح عباده فتارة امرهم بالتوجه الى الصخرة وتارة صرفهم عنها الى الكعبة فالمؤمنون على كل حال ينقادون
لامر الله تعالى ويتوجهون حيثما وجههم اليه ويقطعون بان بعض الاماكن والجهات لا يتفضل على البعض الاخر الا بتفضيل الله تعالى
اياه على غيره لا بحسب نفس ذاته فالتعظيم ليس الا لله عز وجل والانقياد ليس الا لامره وحكمه ومن عصاه وخالف امره فقد استحق
سخطه وعقابه نعوذ بالله من غضبه وعقابه قوله علة محذوفة وهو الامر بتولية الوجوه شطره اي وامرتكم بها لاتم نعمتي
ببيان الشرايع واهديكم وقوله وارادة اهتدائكم تفسير لقوله تعالى ولعلكم تهتدون وفسره بارادة الاهتداء لاستحالة
حقيقة الترجي من الله تعالى وفسره الامام محي السنة بقوله لكي تهتدوا اي الى شرايع الدين القويم وشرايع الملة الحنيفية وتفسير
لعل بلكي مشهور بين المفسرين وما وقع من اوامر الله تعالى وتكاليفه وايتمار المكلف بالتوجه الى حيث وجهه الله تعالى وان كان
نعمة يتوصل به الى الثواب الجزيل الا ان امره بالتوجه الى قبلة ابراهيم صلى الله تعالى عليه وسلم تمام النعمة في امر القبلة فان نعم الله
تعالى على عباده ضربان موهوب ومكتسب فالموهوب نحو صحة البدن وسلامة الاعضاء وغيرهما والمكتسب نحو الايمان والعمل
الصالح بامتثال الاوامر والاجتناب عن المناهي فان ذلك كله يؤدي الى سعادة الدارين قوله او عطف على علة مقدرة والفائدة
في تقديرها والعطف عليها الاشارة الى ان الحكم المذكور فائدته غير منحصرة في واحد كما ذكر في قوله تعالى وليعلم الله الذين امنوا
قوله ولئلا يكون عطف على قوله علة مقدرة اي معطوف على قوله لئلا يكون فيلخص المعنى حينئذ افعلوا التولية لينتفي حجة الناس
عليكم وليتم نعمتي عليكم ولاهديكم الى المنهج الحق والمسلك السديد قيل اخر هذا الوجه للاشارة الى انه وجه مرجوح لعدم المناسبة
بين المعطوفين ولان ارادة الاهتداء انما تصلح علة للامر بالتولية لا للفعل المامور به على ما هو الظاهر في لئلا يكون وايراد الحديث
والاثر ربما يرجح كونه معطوفا على علة مقدرة اي واخشوني لاحفظكم عنهم ولاتم عليكم نعما زائدة على جنس ما حصل لكم الان
التي من جملتها الموت على الاسلام والاثابة بدار الخلد والنعيم ولاهديكم الى سواء السبيل في جميع اموركم واحوالكم قوله متصل
بما قبله يعني ما في قوله كما ارسلنا مصدرية وان الكاف في محل النصب على انه صفة مصدر محذوف الا ان ذلك المصدر يجوز
ان يكون مدلولا عليه بما قبله والتقدير ولاتمها اتماما مثل اتمامها بارسالي رسولا منكم او مثل انعامي بارساله ويجوز ان
يكون مدلولا عليه بما بعده والتقدير فاذكروني ذكرا مثل ذكري اياكم بالارسال ويجوز ان يعمل ما بعد الفاء فيما قبلها وان تخلل
بين العامل ومعموله كما في قوله تعالى وربك فكبر ان قيل انه تعالى نزل عند قرب وفات رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي وبين ان اتمام النعمة انما حصل ذلك اليوم فكيف قال قبل ذلك بسنين كثيرة في هذه
الاية ولاتم نعمتي عليكم قلنا لا يرد ما قلتم ان كان التقدير واخشوني لاحفظكم عنهم ولاتم نعمتي وفولوا وجوهكم شطره لئلا
يكون ولاتم لان تعليق اتمامها على خشية الله تعالى على التولية لا يستلزم حصول الاتمام بالفعل ولا ينافي حصوله في ذلك الفصل
اليوم وانما يرد ظاهرا على تقدير ان يكون المعنى وامرتكم بالتوجه شطر المسجد الحرام لاتم نعمتي عليكم في امر القبلة فانه يلزم حينئذ
اتمام النعمة عند الامر بالتولية فما وجه ان يقال بعد ذلك اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فنقول في جوابه والله اعلم

المراد من المتممة فى ذلك اليوم هى النعمة المتعلقة ببعثته صلى الله تعالى عليه وسلم من بيان الشرايع والاحكام وتعليم مكارم الاخلاق
والتحريص عليها والكف عن الفواحش والمنكرات واتمام النعمة الدينية مطلقا فى ذلك اليوم لاينافى تمام النعمة المتعلقة بامر القبلة
خاصة قبل ذلك اليوم اونقول المراد من النعمة المتممة فى ذلك اليوم هى النعم الحاصلة فى الدنيا من الهداية والارشاد الى الدين القويم
والصراط المستقيم والمراد بقوله ولاتم نعمتى عليكم هى النعم الاخروية وهى الفوز بالثواب وقد اشار المص الى هذين الجوابين بقوله
اولاتم نعمتى عليكم فى امر القبلة اوفى الاخرة والمراد بالايات فى قوله يتلوا عليكم اياتنا هو القران العظيم لان الذى كان صلى الله
تعالى عليه وسلم يتلوه عليهم ليس الا ذلك فوجب حملها عليه وقوله تعالى ويعلمكم الكتاب ليس تكرارا لان تعليمه تعليم ما فيه من المعانى
والاسرار والشرايع والاحكام التى باعتبارها وصف القران بكونه هدى ونورا فانه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يتلوه عليهم
ليحفظوا نظمه ولفظه فيبقى على السنة التواتر مصونا عن التحريف والتصحيف ويكون معجزة باقية الى يوم القيمة ويكون تلاوته
فى الصلوة وخارجها نوعا من العبادة والقربة ومع ذلك كان يعلم من الحقايق والاسرار ليهتدوا بهداه وانواره والمصنف
حمل الايات على دلائل التوحيد والنبوة وفسر تلاوتها بتبليغها اليهم حيث قال يتلوا عليهم اياتك اى يقرأ عليهم ويبلغهم
ما اوحى اليه من دلائل التوحيد والنبوة وحمل الكتاب على القران وحمل الحكمة على المعارف الالهية النظرية والاحكام العملية التى هى
اسباب الاستكمال النفس والصانعها عن الجهل والخطأ واصابتها فى القول والعمل يقال حكمت الشئ اذا رددته عما لايعيبه
وحمل قوله ويزكيهم يعنى ويطهرهم عن الشرك والمعاصى سوآء كانت بترك الواجبات وبارتكاب المحرمات ولم يذكر متعلق
زكيا ههنا للتعميم ليذهب ذهن السامع كل مذهب قوله قدمه باعتبار القصد جواب كيف اخر التزكية عن تعلم الكتاب والحكمة
ويزكيهم انك انت العزيز الحكيم وقدم ذكرها ههنا وتقدير الجواب ان تطهير النفوس عن الرذائل القولية والعملية والاعتقادية
غاية اخيرة متاخرة بحسب الوجود الخارجى عن تبليغ دلائل وجود الصانع ووحدته ودلائل النبوة وعن تلاوة نظم القران
وتعليم معانيه واسراره وعن تعليم الحكمة كما ان علة متقدمة بحسب التصور والوجود الذهنى بالنسبة الى الامور المذكورة فقدم
ذكر التزكية فى هذه الاية نظرا الى تقدمها فى التصور واخر فى دعوة ابرهيم صلى الله تعالى عليه وسلم نظرا الى تاخرها فى الوجود الخارجى
عن تلك الامور فان المقصود من تلك الامور انما هو التطهير المتفرع عليها قوله بالفكر والنظر ماخوذ من تفسير الراغب حيث قال
ان قيل ما معنى ويعلمكم مالم تكونوا تعلمون وهل ذلك الا الكتاب والحكمة قيل عنى بذلك العلوم التى لاطريق الى تحصيلها الا من
جهة الوحى على السنة الانبياء ولاسبيل الى ادراك جزئياتها ولاكلياتها الا به وعنى بالحكمة والكتاب ما كان للعقل فيه مجال
فى معرفة شئ منه واعاد ذكر يعلمكم مع قوله مالم تكونوا تعلمون تنبيها على علو شانه وعظم قدره كعطف جبريل على الملائكة وجعله
الامام من قبيل عطف الصفة ونحو جاء بى الاكل فالشارب فالنائم حيث قال قوله تعالى ويعلمكم ما لم تكونوا تعلمون تنبيه على انه
ارسله على حين فترة من الرسل وجهلة من الامم فالخلق كانوا متحيرين ضالين فى امر دنياهم فبعث الله تعالى محمدا صلى الله تعالى
عليه وسلم بالحق حتى علمهم ما احتاجوا اليه وذلك من اعظم انواع النعم قوله فاذكرونى بالطاعة مبنى على ما روى عن رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم من قوله من اطاع الله فقد ذكر الله وان قلت صلوته وصيامه وقراءته القران ومن عصى الله فقد
نسى الله وان كثرت صلوته وصيامه وقراءته القران وعلى ما روى عن سعيد بن جبير من الذكر طاعة الله فمن اطاع الله فقد ذكر
الله ومن لم يطعه فليس بذاكر وان اكثر التسبيح وتلاوة القران وان الله تعالى يقول اذكرونى بطاعتى اذكركم بمغفرتى قيل
الذكر ادراك مسبوق بالنسيان كما قال الشاعر ۞ الله اعلم انى لست اذكره ۞ وكيف اذكره اذ لست انساه ۞ فورد عليه
ان يقال فعلى هذا لايصح اسناد الذكر الى الله تعالى لكونه منزها عن النسيان فما معنى قوله تعالى اذكركم فاحتيج الى ان يجاب
بان المراد بذكره تعالى لعباده ما يفعل بهم من اللطف والاحسان وافاضته الخيرات وفتح ابواب السعادات واطلق عليه الذكر
بطريق المجاز والمشاكلة لوقوعه فى صحبة ذكر العبد وان قيل ان الذكر هو ادراك الشئ مطلقا اى سوآء كان عن نسيان اولا
فلاسؤال ولاجواب كما قيل الذكر ذكر عن نسيان قال بعض العلماء لما خص الله تعالى هذه الامة بفضل قوة كمال بصيرة بالنسبة
الى بنى اسرائيل قال لهم يا بنى اسرائيل اذكروا نعمتى فامرهم بذكر النعمة المنسية المغفول عنها لينظروا منها الى المنعم وقال لهذه الامة
فاذكرونى فامرهم ان يذكروه بلا واسطة لقوة بصيرتهم قال الامام الذكر قد يكون باللسان وقد يكون بالقلب وقد يكون

بالجوارح فذكرهم اياه باللسان ان يحمدوه ويسبحوه ويمجدوه ويقرأوا كتابه وذكرهم اياه بقلوبهم على ثلاثة انواع احدها ان يتفكروا
فى الدلائل الدالة على ذاته وصفاته ويتفكروا فى الجواب عن الشبهة العارضة فى تلك الدلائل وثانيها ان يتفكروا فى الدلائل
الدالة على كيفية تكاليفه واحكامه واوامره ونواهيه ووعده ووعيده فاذا عرفوا كيفية التكليف وعرفوا ما فى الفعل من الوعد
وفى الترك من الوعيد سهل عليهم الفعل وثالثها ان يتفكروا فى اسرار مخلوقات الله تعالى حتى تصير كل ذرة من ذوات المخلوقات
كالمرأة المجلوة المحاذية لعالم القدس فاذا نظر العبد اليها انعكس شعاع بصره منها الى عالم الجلال وهذا المقام مقام لانهاية
له واما ذكرهم اياه تعالى بجوارحهم فهى ان يكون جوارحهم مستغرقة فى الاعمال التى امروا بها وخالية عن الاعمال التى نهوا عنها
وعلى هذا الوجه سمى الله تعالى الصلوة ذكرا بقوله فاسعوا الى ذكر الله فصار الامر بقوله اذكرونى متضمنا لجميع الطاعات ولهذا
ذكر عن سعيد ابن جبير انه قال قال اذكرونى بطاعتى فاجمله حتى يدخل فيه جميع انواع الذكر واقسامه انتهى كلامه فالذكر بهذا
المعنى هو الشكر لاسيما وقد ذكر الذكر بعد الفاء السببية المفيدة لكون مدخولها جزاء لما تقدم وكون مضمون الكلام السابق
شرطا له فكانه قيل اذا انعمت عليكم بهذه النعم الجليلة فاذكرونى بالطاعة والطاعة الواقعة بازاء النعم المسببة عنها هى
الشكر بلا شبهة وفى المعالم قوله تعالى واشكروا لى بالطاعة ولا تكفرون بالمعصية فان من اطاع فقد شكره ومن عصى الله
فقد كفره وفى التيسير الشكر اظهار النعمة بالاعتراف بالقيام بحقها والكفران ستر نعمة المنعم بالجحود وبعمل هو كالجحود
فى مخالفة المنعم فلما كان الامر بالذكر امرا بالشكر يكون قوله تعالى واشكروا لى امرا بتخصيص شكرهم به تعالى لاجل افضاله وانعامه
عليهم وان لايشكروا غيره واليه اشار الامام ابو منصور بقوله تعالى واشكروا لى اى وجهوا شكر نعمتى الى ولا تشكروا غيرى
وصاحب التيسير جعل قوله تعالى فاذكرونى امرا بالقول وقوله واشكروا لى امرا بالعمل وايده بقوله تعالى اعملوا ال داود شكرا
قال الراغب ان قيل ما الفرق بين شكرت لزيد وشكرت زيدا قيل شكرت له ان تعتبر احسانه الصادر عنه فتثنى بذلك عليه وشكرته
اذا لم تلتفت الى فعله بل تجاوزت الى ذكر ذاته دون اعتبار افعاله فهو ابلغ من شكرت له وانما قال واشكروا ولم يقل واشكرونى
علما بقصورهم عن ادراكه بل عن ادراك الاية كما قال تعالى وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها فامرهم ان يعتبروا بعض افعاله فى الشكر له
ثم ان قيل لم قال بعده ولاتكفرون ولم يقتصر على احدى اللفظين قيل لما كان الانسان قد يكون شاكرا فى شئ ما وكافرا فى غيره
فيصح ان يوصف بهما على حسب النظر الى فعليه فلو اقتصر على قوله واشكروا لى لكان يجوز ان يتوهم ان من شكر مرة او على نعمة ما
فقد امتثل ولو اقتصر على ولاتكفرون لكان يجوز ان يتوهم ان ذلك نهى عن تعاطى فعل قبيح دون حث على الفعل الجميل فجمع
بينهما لازالة الوهم ولان فى قوله ولاتكفرون تنبيها على ان ترك الشكر كفران ان قيل فلم قال ولاتكفرون ولم يقل ولاتكفروا لى
ليطابق قوله واشكروا لى قيل خص الكفر به تعالى بالنهى عنه للتنبيه على انه اعظم قباحة بالنسبة الى كفر نعمه فان كفران النعم قد يعفى
عنه بخلاف الكفر به تعالى انتهى كلامه فان قيل قد تم الكلام بقوله فاذكرونى سواء كان قوله كما ارسلنا متصلا بما قبله او بما بعده
لان محصل المعنى على التقدير الثانى كما انعمت عليكم بهذه الانواع من النعم فقابلوا تلك النعم بالذكر والشكر كما اذا قلت كما احسنت
اليك احسن الى اى قابلنى بالاحسان مجازاة ومكافاة لاحسانى اليك وعلى التقدير الاول حولت القبلة الى الكعبة لئلا يكون
للناس عليكم حجة ويظهر سلطانكم على المخالفين ولاتم نعمتى عليكم فى امر القبلة اذ حولتكم الى قبلة بناها ابوكم ابرهيم صلى الله
تعالى عليه وسلم واسمعيل عليه افضل الصلوة واتم السلام ولاتم نعمتى عليكم فى الاخرة باثابتكم الخير الاوفى اتماما مثل اتمامى
اياها عليكم بارسال رسول شانه كذا وكذا وان كان كذلك فاذكرونى بالطاعات واشكروا هذه النعم الجليلة واذا تم
الكلام بقوله فاذكرونى فما وجه قوله اذكركم بالجزم جوابا للامر على اسلوب قولك زرنى ازرك فان ذلك انما يتعارف اذا وقع
الامر ابتداء الكلام وكان الفعل المطلوب به احسانه فاعله به المجازاة والمكافاة وليس الامر ههنا كذلك لان الشكر المطلوب
منهم امر وجب عليهم شكر النعم السابقة والعبد كيف يستحق الاجر والجزاء باداء ما وجب عليه والجواب ان الله تعالى وان اوجب
عليهم الطاعة شكر النعمة السابقة الا انه من غاية فضله واحسانه جعلها بمنزلة ابتداء واحسان وخدمة من العبيد فوعد
عليها الثواب بقوله اذكركم وجعله جزاء مقابلا لها كانها ابتداء خدمة من جهتهم فضلا منه وكرما من اتصف بالكرم من
العبيد اذا انعم على احد نعمة فانه يرى تلك النعم بالانعام اليه ثانيا وثالثا كانه جزاء ما اعطاه اولا والله تعالى هو الموصوف

بالكرم على الحقيقة فلا يبعد منه ذلك بل هو المستحق لذلك ثم انه تعالى لما اوجب عليهم الطاعة والعبادة شكرا لما اسبغ عليهم
من نعمه الظاهرة والباطنة والعبادة مما يشق على تحملها على النفس حث على الاستعانة بالصبر والصلوة تنبيها على انه بهما يتوصل
الى الشكر المطلوب ويتحمل مشاق العبادات فان الصبر الذي هو تحمل المشاق من غير جزع واضطراب ذريعة الى فعل كل خير ومبدأ
كل فضل فان اول التوبة الصبر على المعاصي واول الزهد الصبر عن المباحات واول الارادة الصبر عن طلب ما سوى الله تعالى ولهذا
قال صلى الله تعالى عليه وسلم الصبر من الايمان بمنزلة الرأس من الجسد وقال الصبر خير كله فمن تحلى بحلية الصبر سهل عليه ملابسة
الطاعات والاجتناب عن المنكرات وكذا الصلوة فانها يجب ان تفعل على طريق التذلل والخضوع للمعبود فان جميع اركانها وواجباتها
انما يقصد به ذلك فمن ملك هذه الطريقة في الصلوة فقد ذلل نفسه لاحتمال المشقة فيما عداها من العبادات ولذلك قال تعالى
ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وروى انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان اذا ضربه امر فزع الى الصلوة فقال يا ايها الذين
امنوا استعينوا بالصبر والصلوة ان الله مع الصابرين ان قيل لم قال ان الله مع الصابرين ولم يقل مع المصلين وقال في
اية اخرى واستعينوا بالصبر والصلوة وانها لكبيرة فاعتبر الصلوة دون الصبر قيل لما كان فعل الصلوة اشرف واعلى من
الصبر اذ قد ينفك الصبر عن الصلوة ولا ينفك الصلوة من الصبر ذكر ههنا الصابرين فمعلوم انه تعالى اذا كان مع الصابرين
فهو لا محالة يكون مع المصلين بطريق الاولى وقال هناك وانها لكبيرة فذكر الصلوة دون الصبر تنبيها على انها اشرف منزلة
من الصبر قوله تعالى ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله اموات بل احياء ولكن لا تشعرون امر الله تعالى في الاية المتقدمة بان يذكروه
بالطاعة في جميع ما اوجبه علينا ويشكروا على ما انعم به علينا من نعمه ونستعين به على اداء ما كلفنا به من الذكر والشكر بالصبر
والصلوة ومن المعلوم ان من جملة الطاعات نصرة دين الله بمجاهدة اعدائه وانها قد تفضي الى تلف النفس الذي هو اشد
المكاره على الانسان بمقتضى جبلته انزل الله تعالى هذه الاية ترغيبا لهم في ملابسة الجهاد قوله اموات خبر مبتدأ محذوف
والجملة في محل النصب بالقول اي لا تقولوا هم اموات واحياء ايضا خبر مبتدأ محذوف اي بل هم احياء وهذه الجملة يحتمل
ان تكون في محل النصب بالقول المحذوف تقديره بل قولوا هم احياء ويحتمل ان لا يكون لها محل من الاعراب بان تكون اخبارا
من الله تعالى بانهم احياء ويرجحه قوله ولكن لا تشعرون اذ المعنى لا شعور لكم بحياتهم حذف مفعول لا تشعرون لدلالة فحوى
الكلام عليه قوله وهو تنبيه يعني ان قوله تعالى ولكن لا تشعرون فيه تنبيه على ان حيوتهم ليست بمعنى القوة التي تكون مبدأ
للحس والحركة الارادية اي مقتضية لهما بشرط انتفاء ما يمنع عنهما فان العضو المفلوج حي يتحقق قوة الحيوة فيه وان لم
يترتب عليها الحس والحركة لمانع الفلج وقد تطلق الحيوة مجازا على القوة التي هو مبدأ النمو والتغذية كما في قوله تعالى فاحيا به
الارض بعد موتها ونبات حي اي نام مغتذ والحيوة بالمعنى الثاني يحس اثرها في الاجسام النامية حيوانا كانت او نباتا
والحيوة بالمعنى الاول لا يحس اثرها الا في الحيوانات وقد تطلق الحيوة على الفضائل المختصة بالانسان كالعقل والعلم
والايمان كما في قوله او من كان ميتا فاحييناه وقوله استجيبوا لله وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم والشهداء ليست لهم حيوة
بالمعنيين الاولين بدلالة انا لا نحس منهم ما يترتب عليه كما قال تعالى ولكن لا تشعرون بل المراد بحيوتهم امر لا يدرك بالعقل
بل بالوحي وقيل المراد بكونهم احياء انهم احياء بالحيوة بالمعنى الثالث ووجهه ان المنكرين بنبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
كانوا يقولون في حق الشهداء انهم ليسوا على شيء من الدين فهم اموات في الدين لانهم قتلوا على دين محمد صلى الله تعالى عليه
وسلم فهم احياء في الدين قوله وعن الحسن الى اخره محصول ما روي عنه انه لا شك ان حيوة الشهداء ليست بهذا الجسد بالضرورة
لانعدامه وتلاشيه واضمحلاله فلا بد ان تكون حيوتهم بوجه اخر روحاني ولهذا قال ولكن لا تشعرون لان شعورهم ليس
الا بالحيوة بهذا الجسد وذلك الحيوة ليست بهذا الجسد بل هي حيوة معنوية روحانية فان الانسان متى كان محسنا كان
روحه متنعما الى يوم القيمة وان كان مسيئا كان معذبا والى هذا ذهب جماعة من الصحابة والتابعين واصحاب الحديث ولم
يخالف في ذلك الا جماعة من المعتزلة حيث جعلوا الارواح اعراضا لا قوام لها بانفسها بل يحتاج الى جسم يقوم بها ومهما
فارقت الاجسام تلاشت وبطلت روي انه لما قتل من قتل من صناديد قريش يوم بدر جمع جيفهم في قليب فاقبل النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم حتى وقف عليهم فخاطبهم بقوله هل وجدتم ما وعد ربكم حقا فقيل يا رسول الله اتخاطب جيفا

وقال المجاهد

وقال المجاهد يرزقون ثمر الجنة فيجدون ريحها وليسوا فيها ولما ورد ان يقال الحيوة الروحانية المستتبعة لادراك اللذة
والالم مشتركة في الجميع فما وجه تخصيص الشهداء بها اجاب عنه بقوله فعلى هذا فتخصيص الشهداء بها اختصاصهم بالقرب
من الله ومزيد البهجة والكرامة ومن لم يبلغ منزلتهم لا تكون حيوته متعدا بها فكانه ليس بحي قال تعالى في حق اهل النار
لا يموت فيها ولا يحيى ومنهم من قال ليس المراد بحيوة الشهداء الحيوة الروحانية لكونها مشتركة بينهم وبين غيرهم بل المراد
بها الحيوة البدنية فانه تعالى يحيي الشهداء في قبورهم لايصال الثواب اليهم اما عندنا فلان البنية ليس شرطا في الحيوة
ولا امتناع في ان يعيد الله الحيوة الى كل واحد من تلك الذرات والاجزاء الصغيرة من غير حاجة الى التركيب والتاليف واما
عند المعتزلة فلا يبعد ان يعيد الله الحيوة الى الاجزاء التي لا بد منها قال صاحب الكشاف وقالوا يجوز ان يجمع الله من اجزاء
الشهداء الحيوة البدنية ما روي ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان ارواح الشهداء في اجواف طير خضر تسرح
في ثمار الجنة وتشرب من انهارها وتاوي بالليل الى قناديل من نور معلقة بالعرش قوله والاية نزلت في شهداء بدر وكانوا
اربعة عشر فيه لطيفة لا تخفى وهي ايهام ان البدر انما كان بدرا بهؤلاء الشهداء لان القمر انما يكون بدرا بان يمضي عليه اربع
عشر ليلة قوله تعالى ولنبلونكم الاية قال القفال انه متعلق بقوله تعالى واستعينوا بالصبر والصلوة فانا نبلوكم بالخوف
وبكذا وكذا والنون فيه للتاكيد واللام لام جواب قسم محذوف على تقدير والله لنبلونكم اي لنعاملنكم معاملة المبتلي لان الله
تعالى يعلم عواقب الامور فلا يحتاج الى الابتلاء ليعلم العاقبة ولكن يعاملهم معاملة المبتلي فمن اصاب اثابه على صبره ومن
لم يصبر لم يستحق الثواب والتقليل المستفاد من تنكير شيء اشارة الى ان ما يدخل تحت قدرة الله من وجوه المصيبة كثيرة
متفاوتة بعضها اهون من بعض وان ما يتعلق منها بالدين اهول واقطع من مصايب الدنيا التي هي متفاوتة ايضا وهذه
الاشارة ذريعة الى تسلية المصاب وحمله على الصبر بتخفيف ما اصابه بالنسبة الى ما وقاه عنه في الدنيا وقوله من الخوف
في محل الجر على انه صفة شيء فيتعلق بمحذوف وتقدير الاية وبشيء من الجوع والجوع معطوف على الخوف لا على شيء بخلاف ونقص
لتعين كونه معطوفا على الخوف لانه لو عطف على شيء لكان المعنى ولنصيبنكم بقليل من الخوف وبالجوع المطلق المنصرف الى الكامل
والظاهر ان هذا المعنى ليس بمراد بخلاف قوله ونقص فانه لا يجوز عطفه على الخوف وكون العطف التقدير وبشيء من نقص
الاموال يجوز ايضا عطف على شيء وحينئذ يستفاد تقليله من تنكيره والنقص مصدر نقص وهو يتعدى الى مفعول واحد
وتنوينه بدل من الاضافة والاصل ونقص شيء من كذا وكذا متعلق بالمصدر ويحتمل ان يكون في محل الجر على انه صفة لذلك
المحذوف فيتعلق بمحذوف اي ونقص شيء كائن من كذا قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما الخوف خوف العدو والجوع القحط
ونقص من الاموال بالخسران والهلاك والانفس بالقتل والموت وقيل بالمرض والشيب ونقص الثمرات قد يكون بالجدب و
قد يكون بترك عمارة الضياع للاشتغال بالجهاد وقد يكون بالانفاق على من كان يرد على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
من الوفود ثم انه تعالى بما بين انه لا بد ان يبتلي عباده بمثل هذه المصايب واخبرهم به قبل وقوعه ليوطنوا عليه نفوسهم
ويسهل لهم الصبر عليه فان مفاجاة المكروه اشد على النفس من اصابته مع ترقبه ختم الاية بتبشير الصابرين على هذه الامور
بما وعدهم في مقابلة الصبر عليها من المثوبات فقال وبشر الصابرين وهو معطوف على قوله ولنبلونكم من حيث المعنى و
المضمون لان محصوله قل لهم حاكيا عني ولنبلونكم واولئك مبتدأ وخبره عليهم صلوات وصلوات فاعل عليهم لاعتماده
على المبتدأ فان الجار والمجرور يتقوى بوقوعه خبرا والجملة في موقع الاستيناف ومن ربهم متعلق بمحذوف لانه صفة لصلوات
ومن للابتداء فهو في محل الرفع اي صلوات كائنة من ربهم قيل المكاره التي تصيب الانسان ان اصابته من قبل الله تعالى يجب
الصبر عليها لان ما جاء من جهة العدل الحكيم ليس الا مقتضى عدله وحكمته فيجب عليه ان يرضى به لعلمه بانه تعالى لا يقضي
الا بالحق وان اصابته من جهة الظلمة فلا يجب عليه ان يصبر عليها بل جاز له ان يمانعه بل يحاربه وان قتل بمحاربته يكون
شهيدا وقولنا انا لله اقرار منا له بالملك وانا اليه راجعون اقرار على انفسنا بالهلاك كانه قيل انا مع ما في ايدينا كلها
لله تعالى المنفرد بالملك والبقاء وكل ما سواه في معرض الهلاك والفناء ولا فرق بين ان نرجع اليه جملة او بالتفاريق وقيل
الرجوع اليه تعالى ليس عبارة عن الانتقال الى مكان وجهة فان ذلك على انه محال بل المراد منه ان يصير الى حيث لا يملك

الحكم فيه سواء وذلك هو الدار الآخرة اذ لا حكم فيها حقيقة ولا بحسب الظاهر الا الله بخلاف دار الدنيا فان غير الله تعالى
قد يملك الحكم فيها بحسب الظاهر ومن اعتقد ان جميع ما به من النعم الظاهرة والباطنة خالص للجزع على فوات ملك غيره
الله تعالى وعارية مستردة يهون عليه الصبر على استرداده والرضى بقضائه فوائد اذ لا وجه للجزع على فوات ملك غيره عنه
لا سيما وقد هيأ لعباده دار الجزاء ووعد الصابرين على فوات ما الفوه المثوبة الحسنى عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه
انه قال لان اخر من السماء احب الي من ان اقول في شيء قضاه الله تعالى ليته لم يكن وقول المصاب عند مصيبة انا لله وانا
اليه راجعون له فوائد منها الاشتغال بهذه الكلمة عن كلام لا يليق ومنها انه تسلي قلب المصاب وتقلل حزنه ومنها انها
تقطع طمع الشيطان في ان يوقعه في كلام لا يليق ومنها اذا سمعه غيره اقتدى به ومنها انه اذا قال ذلك بلسانه يتذكر
بقلبه الاعتقاد الحسن والتسليم لقضاء الله تعالى وقدره فان المصاب يدهش عند المصيبة فيحتاج الى ما يذكره التسليم
المذكور قوله وليس الصبر الاسترجاع باللسان اي ليس المراد بقوله تعالى انا لله وانا اليه راجعون مجرد هذا القول لان مجرد
التلفظ بذلك مع الجزع القبيح والسخط للقضاء لا يغني شيئا بل المراد تصور ما خلق الانسان لاجله وهو الانقياد لله تعالى
في جميع ما كلف به من التكاليف والتسليم لقضاء الله وقدره في جميع ما اجزه واعطاه فان من اختص لله تعالى ملكا وملكا
كيف ينازعه في ملكه ولا يرضى بقضائه وملاحظة ان ما في عالم الملك كله بذكره نعم الله كلها وتذكرها يستلزم العلم بان
ما بقي عليه اضعاف ما استرده منه قوله الصلوة في الاصل الدعاء قال تعالى وصل عليهم اي ادع لهم قوله ومن الله هو
التزكية اي المدح والثناء الجوهري زكى نفسه تزكية اي مدحها قال الامام اعلم ان الصلوة من الله هي الثناء والمدح والتعظيم
واما رحمته فهي النعم التي ينزلها به عاجلا ثم آجلا والمقصود دفع ما يختلج في الصدر من ان في الاية تكرارا من حيث ان الصلوة
من الله هي الرحمة وقد جمع فيها بين الصلوات والرحمة فلزم التكرار ووجه الدفع ظاهر وروى الامام الواحدي عن ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما انه فسر الصلوات ههنا بالمغفرة فقال اي مغفرة من ربهم وهذا كما يروى ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
قال اللهم صل على آل ابي اوفى اي اغفر لهم وارحمهم ووجه الجمع في الصلوات الدالة على الكثرة والتكرير في لبيك وسعديك
وقوله تعالى فارجع البصر كرتين اي كرة بعد كرة والتنكير في رحمة للتعظيم اي رحمة فاستغنى بتكريرها عن ايرادها بلفظ
الجمع ويندرج في رحمته تعالى ايصال المسار في الدنيا والآخرة وقيل المراد بالصلوات ههنا الرحمة لما اشتهر من ان الصلوات
من الله الرحمة وعطف قوله ورحمة عليها للاختلاف اللفظي كما في قوله سرهم ونجويهم ويأبى عنه ما روي عن عمر بن الخطاب
رضي الله تعالى عنه انه قال في هذه الاية نعم العدلان ونعم العلاوة جعل قوله اولئك عليهم صلوات من ربهم عدلا لقوله ورحمة
ولو كانا بمعنى لكانا عدلين وجعل قوله واولئك هم المهتدون علاوة لهما وارتباط قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله
بما قبله انه تعالى امرنا اولا بقوله فاذكروني اذكركم بالذكر المتناول لانواع العبادات باسرها ثم امرنا بان نستعين
في الخروج عن عهدة هذا التكليف بالصبر والصلوة ثم رغبنا في امراجها وبيان احوال الشهداء ثم عاد الى ضبط المصائب
والمحن العارضة للانسان وبيان ثواب الصبر عليها ولما كان السعي بين الصفا والمروة من جملة العبادات التي يقصد بها
ذكر الله والتقرب اليه بين كونه من شعائر الله قال ابو البقاء في الكلام حذف مضاف تقديره ان طواف الصفا وسعي
الصفا والظاهر انه مبني على ما نقله الجوهري من ان الشعائر هي العبادات والنسك ومعلوم ان نفس الجبلين لا يصح ان يوصف
بانهما من العبادات ولا حاجة الى التقدير وان جعل الشعيرة بمعنى العلامة فكل شيء جعل علما من اعلام طاعة الله تعالى فهي
من شعائر الله فان كل واحد من المواقف والمساعي والمنحر جعله الله علامة لنا نعرف بها العبادة المختصة فان ابرهيم صلى الله تعالى
عليه وسلم لما دعى ربه بقوله وارنا مناسكنا علمه الله تعالى مناسك الحج وشعائره اجابة لدعوته ثم شرعها الله تعالى لامة
محمد صلى الله تعالى عليه وسلم والحكمة في شرع السعي بين الصفا والمروة ما حكي ان هاجر حين ضاق عليها الامر في عطشها و
عطش ابنها اسمعيل سعت في هذا المكان الى ان صعدت الجبل ودعت فانبع الله تعالى لها زمزم واجاب دعاءها فجعل
فعلها طاعة لجميع المكلفين الى يوم القيمة عن الشعبي قال كان لاهل الجاهلية صنمان يقال لاحدهما اساف وللآخر نائلة
وكان اساف على الصفا وكانت نائلة على المروة فكانوا اذا طافوا بين الصفا والمروة مسحوهما فلما جاء الاسلام قالوا انما

كان اهل الجاهلية يطوفون بينهما لمكان هذين الصنمين وليسا من شعائر الحج فانزل الله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله
الاية فجعلهما من شعائر الحج قوله لقوله فلا جناح فانه يفهم منه التخيير بناء على الظاهر ان عليه خبر لا وقوله ان يطوف اصله
في ان يطوف فحذف حرف الجر وتجويز الطواف بهما بنفي الاثم عنه يفهم منه تجويز عدم الطواف بهما وتجويز الامرين هو التخيير
بينهما واجاز بعضهم ان يتم الكلام عند قوله فلا جناح على ان يكون قوله خبر لا محذوفا تقديره فلا جناح في حجه واعتماره ويبتدئ
بقوله عليه ان يطوف فيكون عليه خبرا مقدما وان يطوف في تقدير مصدر مرفوع بالابتداء فعلى هذا الوجه يكون الطواف بهما
واجبا وقرأ الجمهور يطوف بتشديد الطاء والواو والاصل يطوف يتطوف قلبت التاء طاء فيها وادغمت الطاء في الطاء واحتيج
في الماضي الى زيادة همزة الوصل للابتداء بها لسكون اوله فصار اطوف يطوف قوله وهو ضعيف يعني ان قوله لا جناح عليه لا يصلح
دليلا على كونه سنة لان قولنا لا اثم في فعل امر كذا يصح اطلاقه على الفعل المفروض والواجب والمندوب والمباح فهو لا ينافي
ان يكون السعي بين الصفا والمروة لكنا لا يقوم الدم مقامه كما ذهب اليه الشافعي وان لا يكون ركنا بل واجبا يقوم الدم مقامه
كما ذهب اليه ابو حنيفة وان يكون سنة لا يحتاج تاركه الى جابر فحينئذ لا بد في معرفة انه واجب وغير واجب من الرجوع الى
دليل آخر فاستدل الشافعي بقوله بقوله يا ايها الذين آمنوا كتب عليكم السعي فاسعوا وتوصيفه بالجواز ونفي الاثم في فعله ليس
من حيث انه طواف مشروع في الحج والعمرة بل من حيث وقوعه حال وجود اساف ونائلة عليهما كما لو كان في الثوب نجاسة يسيرة فقيل
لا جناح عليكم في ان تصلوا فيه فان رفع الجناح يرجع الى الصلوات فيه حال وجود تلك النجاسة لا الى نفس الصلوة قوله اي فعل
طاعة فسر الخير بالطاعة وهي في الاصل موافقة الامر وقد يطلق على فعل ما فيه قربة فيعم الواجب وغيره ونصبه بتضمن يطوع فعلا
يتعدى بنفسه واصل التطوع الفعل طوعا لا كرها كانه قيل من فعل ما يتقرب به طائعا وقوله او زاد على فرض عليه من حج او عمرة
مبني على ان يكون التطوع بمعنى التبرع من قولهم طاع يطوع اي تبرع فكانه قيل من تبرع بما لم يفرض عليه من القربات مطلقا او من
السعي على قول من يقول انه سنة وانتصاب خيرا على هذا اما على اسقاط حرف الجر اي من تطوع بخير واما على نعت مصدر محذوف
اي من تطوع تطوعا خيرا واما على ان يكون حالا من ذلك المصدر المقدر معرفة قوله وقرأ حمزة والكسائي ويعقوب يطوع بالياء
وتشديد الطاء وجزم العين على ان يكون من شرطية في محل الرفع بالابتداء وفعل الشرط خبرها على الاصح وقوله فان الله شاكر
عليم جملة في محل الجزم لانها جواب الشرط ولا بد من عائد مقدر اي فان الله شاكر له والباقون قرأوا تطوع على تفعل ماضيا
فكلمة من على هذه القراءة يحتمل ان تكون شرطية والكلام فيها كما تقدم ويحتمل ان تكون موصولة وتطوع صلتها فلا محل لها
من الاعراب حينئذ ويكون من في محل الرفع بالابتداء ايضا وقوله فان الله خبره ودخلت الفاء لتضمن المبتدأ معنى الشرط والعائد
محذوف كما تقدم اي شاكر له اي مجازيه فان الشاكر في وصف الله تعالى بمعنى المجازي على الطاعة بالاثابة عليها وقوله
عليم اي بطاعة المتطوع ونيته فيها قوله كاحبار اليهود اشارة الى ان قوله ان الذين يكتمون عام يتناول كل من كتم شيئا من الدين
كما يدل عليه ظاهر اللفظ وقيل نزلت الاية في علماء اليهود الذين كتموا صفة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم واية الرجم وغيرها من
الاحكام التي في التورية وقيل انها نزلت في اهل الكتاب من اليهود والنصارى والاول اقرب الى الصواب لان اللفظ عام وقد
ثبت في اصول الفقه ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب ولانه ثبت فيه ايضا ان ترتب الحكم على الوصف المناسب مشعر
بالعلية ولا شك ان كتمان الدين يناسب استحقاق اللعن فيكون وصف الكتمان علة لهذا الحكم فوجب ان يتحقق حكم اللعن اينما
تحقق الوصف ولان جماعة من الصحابة حملوا هذا اللفظ على العموم كما روي عن عائشة رضي الله عنها انها قالت من زعم ان محمدا صلى الله
تعالى عليه وسلم كتم شيئا من الوحي فقد اعظم الفرية على الله تعالى يقول ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات حملت هذه الاية على العموم
وكذلك ابو هريرة رضي الله تعالى عنه فانه قيل له انك تكثر رواية الحديث وغيرك لا يروي مثلك فقال ان المهاجرين والانصار
كان يشغلهم عمل اموالهم وكنت امرأ مسكينا الزم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واقنع بقوتي وقال صلى الله تعالى عليه وسلم
يوما من الايام انه اي الشان لن يبسط احد ثوبه حتى اقضي مقالتي ثم يجمع اليه ثوبه الا وعى ما اقول اي حفظه فبسطت نمرة
على الارض حتى اذا قضى جمعتها الى صدري فما نسيت من مقالته بعد هذا وفيه معجزة لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ثم قال
ابو هريرة رضي الله تعالى عنه لولا آيتان من كتاب الله ما حدثت حديثا بعد ان قال الناس اكثر ابو هريرة رواية الحديث وتلا

ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات الاية والكتمان ترك اظهار الشيء مع الحاجة اليه وحصول الداعي الى اظهاره انه
متى لم يكن كذلك لا يعد كتما فدلت الاية على ان ما يتصل بالدين ويحتاج المكلف اليه لا يجوز كتمانه ونظير هذه الاية قوله تع
واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا يكتمونه وما رواه ابو هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله
تع عليه وسلم انه قال من كتم علما يعلمه جيء يوم القيمة ملجما بلجام من نار واعلم ان العالم اذا كتمان العلم عصى اذا لم يقصده
لم يلزمه التبليغ اذا عرف ان معه غيره واما من سئل فقد وجب عليه التبليغ لهذه الاية وللحديث قوله كالايات الشاهدة
على امر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وما يهدي الى وجوب اتباعه يدل على ان المراد بالبينات ما انزل الله على الانبياء من الكتب
والوحي دون ادلة العقل وان قوله والهدى يدخل فيه الدلائل العقلية والنقلية وقوله تعالى فمحو الهدى كمن يعلمها بيناه
اي لخصناه في الكتاب لا يقتضي اتحادهما وان يكون العطف لتغاير اللفظين لان كونه مبينا في الكتاب كما يجوز ان يكون بطريق
كونه جملة التنزيل يجوز ايضا ان يكون بطريق كونه فائدة ملخصة اي مستفادة منه واللعن الابعاد على وجه الطرد وخص
في عرف الشرع بالدعاء بالابعاد من الرحمة والثواب على ما يستحقه وحمل اللاعنون على اللاعن بالقوة والامكان من الملائكة
والانس والجن ووجهه ظاهر وروي عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه انه قال ما تلاعن اثنان من المسلمين الا رجعت
تلك اللعنة على اليهود والنصارى الذين كتموا امر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وصفته وروي عنه ايضا انه قال
اذا تلاعن المتلاعنان وقعت اللعنة على المستحق فان لم يكن احدهما مستحقا رجعت على اليهود الذين كتموا ما انزل الله تع
وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان لهم لعنتين لعنة الله ولعنة الخلايق قال ذلك اذا وضع الرجل في قبره فيسال ما
دينك ومن نبيك ومن ربك فيقول ما ادري فيضرب ضربة يسمعها كل شيء الا الثقلين فلا يسمع شيء صوته الا لعنه ويقول له
الملك لا دريت ولا تليت كذلك كنت في الدنيا والاستثناء في قوله الا الذين تابوا يحتمل ان يكون متصلا والمستثنى منه
هو الضمير في لعنهم ويحتمل ان يكون منقطعا لان الذين كتموا لعنوا قبل ان يتوبوا قوله واصلحوا ما افسدوا يعني انه لا بد
له بعد التوبة من اصلاح ما افسده مثلا لو افسد على غيره دينه بايراد شبهة عليه يلزمه ازالة تلك الشبهة وبعد ذلك
لا بد له من ان يفعل ضد الكتمان وهو البيان وهو المراد بقوله وبينوا فدلت الاية على ان التوبة لا تحصل الا بترك كل ما لا
ينبغي ويفعل كل ما ينبغي قوله وقيل ما احدثوه اي ان المفعول المقدر لقوله تعالى وبينوا ما احدثوه من التوبة وانما وجب
لهم ان يبينوا توبتهم وصلاحهم ليمحوا سمة الكفر عن انفسهم قوله بالقبول والمغفرة يعني ان التوبة اذا اسندت اليه تعالى
بان قيل تاب الله عليه او يتوب تكون بمعنى القبول وقبول التوبة يتضمن ازالة عقاب ما تاب منها فلذلك عطف المص
المغفرة على القبول قوله اي ومن لم يتب من الكاتمين ظاهر الاية وان كان يعم كل كافر مات على كفره الا انه حمله على الذين
تقدم ذكرهم وهم الذين يكتمون الايات بناء على انه تعالى لما ذكر حال الذين يكتمون وهي انهم ملعونون حال الحيوة وبعد
الموت الا من تاب منهم والى هذا الوجه اشار صاحب الكشاف بقوله ذكر لعنتهم احياء ثم لعنتهم امواتا قوله استقر عليهم
لعنة الله تعالى الى اخره اشارة الى جواب اخر عما يقال ليس قد قال اولا اولئك يلعنهم الله الاية فلم اعيد ههنا قوله اولئك
عليهم لعنة الله الاية وتقريره ان خبر اولئك في الاية الاولى جملة فعلية دالة على حدوث اللعن وتجدده عنه تحقق استحقاقهم
اللعن لتحقق علته وهو كتم الحق وخبر اولئك في الاية الثانية صح جملة اسمية دالة على استقرار اللعن وثباته عليهم فان قوله اولئك مبتدا
وعليهم لعنة الله جملة اسمية وقعت خبرا عن اولئك واولئك مع خبره خبر عن ان الذين كفروا وقيل الاية الاولى في حق الكاتمين
من الكفار والثانية في حق جميع من مات على الكفر من الكاتمين وغيرهم قوله ومن بعيد يلعنه من خلقه اشارة الى جواب ما
يقال كيف يلعنه الناس اجمعون هم المؤمنون وفيهم المسلمين والكافر مع ان الكافر لا يلعن الكافر وتقرير الجواب ان المراد
بالناس اجمعين هم المؤمنون ومن لا يكون مؤمنا لعدم الاعتداد به كان كان اسم الناس لا يطلق عليه واجيب ايضا بان
الكافر يلعنه اهل دينه في الاخرة لقوله تعالى ويوم القيمة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا والجمهور على جر الملائكة
عطفا على اسم الله وقرا الحسن والملائكة والناس اجمعون بالرفع عطفا على اسم الله تعالى فانه وان كان مجرورا باضافة
المصدر اليه فموضعه رفع بالفاعلية لان هذا المصدر مؤول بان مع الفعل والتقدير ~~[illegible]~~

اولئك عليهم

اولئك عليهم ان لعنهم الله والملائكة فعطف الملائكة على هذا التقدير كقولك عجبت من ضرب زيد وعمرو وتريد من ان ضرب
زيد وعمرو وكذا في المصدر المضاف الى المفعول فانهم جوزوا عجبت من ضرب زيدا وعمرو اي من ان ضرب زيدا وعمرو وذكر
لرفع الملائكة وجها اخر وهو ان يكون فاعل فعل محذوف اي ويلعنهم الملائكة وقوله تعالى خالدين فيها حال من الضمير في عليهم
والعامل فيها معنى الاستقرار المدلول عليه بقوله عليهم وكون ضمير فيها للعنة اولى من كونه للنار لان رد الضمير الى المذكور
السابق اولى من رده الى ما لم يذكر ولذلك قدمه المصنف قوله او النار اكتفاء بدلالة اللعن عليها وجه الدلالة ان اللعن وهو
الابعاد من الرحمة وان دخل فيه الابعاد من الرحمة الدنيوية الا ان معظم اللعن ما يكون في الاخرة من الابعاد عن ثوابها والاقحام
في مضايق النيران فان كل من عليه اللعنة فهو في النار نعوذ بالله من ذلك ومما يؤدي اليه فصارت النار بذلك في حكم المذكور
فصح ارجاع الضمير اليها قوله تعالى لا يخفف يحتمل ان يكون استئنافا وان يكون حالا من الضمير في خالدين وان يكون حالا
ثانية من الضمير في عليهم على مذهب من يجوز تعدد الحال قوله لا يمهلون على ان يكون قوله ينظرون من الانظار بمعنى الامهال
والتاجيل قال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لا يمهلون للرجعة ولا للتوبة ولا للمعذرة يعني ان الاية تشمل معنى قوله هذا
يوم لا ينطقون ولا يؤذن لهم فيعتذرون ومعنى انهم لا يجابون الى نحو قولهم اخرجنا نعمل صالحا غير الذي كنا نعمل وقولهم
ربنا اخرجنا منها فان عدنا فانا ظالمون ويحتمل ان يكون المعنى انهم يعذبون على الدوام والاستمرار وان كل وجه من وجوه
عذابهم يتوصل بوجه اخر مثله او اشد منه وانهم لا يمهلون ولا يؤجلون ساعة ليستريحوا فيها وقوله او لا ينظرون او لا
ينظر اليهم مبنيا على ان يكون قوله ينظرون من النظر لا من الانظار ثم ان النظر اما بمعنى الانتظار كما في قوله حكاية انظرونا
نقتبس من نوركم اي انتظرونا او بمعنى الرؤية والنظر بهذا المعنى قد يتعدى بنفسه وقد يتعدى بحرف الجر يقال نظرته و
نظرت اليه فقول المص او لا ينظر اليهم نظر رحمة بيان للمعنى لا لبيان الاحتياج الى تقدير حرف الجر ثم انه تعالى لما حذر من كتمان
الحق بين بقوله والهكم اله واحد ان اول ما يجب اظهاره ولا يجوز كتمانه امر التوحيد وبعد ما حكم بوحدانيته ذكر ثمانية من الدلايل
الدالة على وحدانيته ووجوده يستدلوا بها على كل واحد منها اذ لا شك عاقل في ان هذه المصنوعات العجيبة الشان لا بد
لها من صانع عالم قدير لا يشبهه شيء قوله اله واحد خبر المبتدا وواحد صفته وهو الخبر في الحقيقة لانه محط الفائدة الا ترى
انه لو اقتصر على ما قبله لم يفد وهذا يشبه الحال الموطئة نحو مررت بزيد رجلا صالحا فرجلا حال وليست مقصودة انما المقصود
وصفها ولم يلتفت المص الى احتمال ان يكون الخطاب للمؤمنين ويكون المعنى انكم ايها المؤمنون لستم كالكفار الذين يعبدون
الهة شتى كالاصنام والشيطان والهوى فانكم لا تعبدون الا الها واحدا بناء على ان احتمال كون الخطاب عاما اوفق
لما هو المقصود من سوق الاية قوله تقرير للوحدانية لفائدة الجمع بين والهكم اله واحد وبين لا اله الا هو واحدهما يغني عن
الاخر وتلك الفائدة انه تعالى لما بين بقوله والهكم اله واحد انه المقصود بالعبادة والمستحق لها ولم يندفع بذلك احتمال
ان يوجد اله غيره لكن لا يعبد ولا يستحق العبادة لان وحدة الاله المقيدة بالاضافة الى المخاطبين لا تقتضي وحدة الاله
مطلقا فاحتيج الى تقرير الوحدانية وتاكيدها فاكدها بقوله لا اله الا هو فان تحقق الوحدانية هو المقصود من وضع الشريعة
وارسال الرسول وقوله الا هو في محل الرفع على انه بدل من اسم لا على المحل اذ محله الرفع على الابتداء وهو بدل من لا وما عملت
فيه لانها وما بعدها في محل الرفع بالابتداء فان قيل كيف يكون بدلا من اله والحال انه لا يمكن تكرير العامل فانه لا يقال لا رجل
لا زيد قلنا انهم لم يقولوا انه بدل من اسم لا حملا على اللفظ حتى يلزمهم اعتبار تكرير العامل وانما يلزم اعتبار تكريره
لو اجازوا ابداله من اسم لا على اللفظ وهم لم يجوزوا ذلك لعدم امكان تكرير العامل ولا يجوز ان يكون خبر لا التبرئة لما
تقرر من انها لا تعمل في المعارف بل الخبر محذوف اي لا اله كائن لنا هذا على قول من يقول ان لا المبني معها اسمها عاملة
في الخبر واما اذا الخبر مرفوعا كان عليه قبل دخول لا وليس لها فيه عمل كما ذهب اليه سيبويه فحينئذ كان ينبغي ان يكون هو خبرا
الا انه منع منه كون المبتدا نكرة والخبر معرفة وهو ممنوع الا في ضرورة الشعر في بعض الابواب قال شهاب الدين الشهير بالسمين
والذي يظهر لي انه ليس بدلا من اله ولا من رجل في قولك لا رجل الا زيد وانما هو بدل من الضمير المستكن في الخبر المحذوف
فاذا قلنا لا رجل الا زيد فالتقدير لا رجل كائن او موجود الا زيد فزيد بدل من الضمير المستكن في الخبر لا من رجل فليس بدلا على موضع

اسم لا وانما هو بدل مرفوع من ضمير مرفوع ذلك الضمير وهو عايد على الاسم لا ولولا تصريح النحويين بانه يدل على الموضع
من اسم لا لتنا ولنا كلامهم على ما تقدم قوله كالحجة على الوحدانية لانه تعالى لما كان موليا لجميع النعم ولا شئ مما سواه من هو
مولى كذلك بل كل شئ سواه اما نعمة او منعم عليه ثبت ان غيره لا يستحق العبادة فلا يكون الها وقوله الرحمن الرحيم اما خبران
اخران لقوله والهكم اخبر عنه اولا بقوله اله واحد وثانيا بقوله لا اله الا هو وثالثا بقوله الرحمن الرحيم وذلك على قول من يرى
تقدير الخبر مطلقا ومن لم يجوزه جعله خبر مبتدا محذوف اى هو الرحمن الرحيم وحسن حذفه توالى لفظه هو مرتين قال المفسرون
لما نزل قوله تعالى والهكم اله واحد وسمعه المشركون تعجبوا وقالوا كيف يسع الناس اله واحد فان كان محمد صلى الله تعالى عليه وسلم
صادقا فى توحيد الاله فليأتنا باية وانزل الله تعالى ان فى خلق السموات والارض الاية وعلمهم كيفية الاستدلال على وجود الصانع
ووحدانيته وردهم الى التفكر فى اياته والنظر فى مصنوعاته قال البغوى والواحدى رحمهما الله ذكر السموات بلفظ الجمع و
الارض بلفظ الواحد لان السموات اجناس مختلفة كل سماء من جنس مغاير لجنس الاخرى بخلاف الارضين فان كلها من جنس واحد
وهو التراب والمصنف اشار الى ما قالاه بقوله مختلفة الحقيقة قوله اى ينفعهم او بالذى ينفعهم يعنى ان كلمة ما اما موصول
وحينئذ يكون باء المصاحبة مع مجرورها فى موضع النصب على انه حال من فاعل تجرى اى تجرى مصحوبة بالاعيان والمعانى
التى تنفع الناس فانهم ينتفعون بركوبها والحمل فيها للتجارة فهى تنفع الحامل لانه يربح والمحمول اليه لانه ينتفع بما حمل
اليه واما حرف مصدرية وعلى هذا يكون الباء للسببية اى تجرى بسبب نفع الناس فى التجارة وغيرها وفاعل ينفع على
الاول ضمير عايد الى ما الموصولة وعلى الثانى الظاهر انه ضمير الجار والجرى لا ضمير الفلك لانه جمع مما وقع فى الحواشى القطعية
من ان فاعل ينفع حينئذ ضمير عايد الى الفلك والى الجرى محل بحث وقوله تعالى والفلك التى تجرى مجرور بعطفه على خلق المجرور
بفى لا على السموات المجرور بالاضافة لان الفلك لكونه من تركيب الناس ومصنوعهم ليس من قبيل السموات والارض فى كونه
من المخلوقات التى يستدل بما فيها من عجايب الصنع وبدايع الحكم الحقيقة والاسرار الدقيقة على الوهية خالقها ووحدانيته
فلذلك قال المص والقصد بذكره الى الاستدلال بالبحر واحواله فانه تعالى سخر البحر لحمل الفلك وامساكه اياها فوقه مع ثقلها
وكثرة وزنها مع قوة سلطان البحر اذا هاج وعظمت اهواله واضطربت امواجه مع ما فيه من الحيوانات العظيمة ثم انه تعالى
يخلص السفن عنها ويوصلها الى ساحل السلامة وهذا الامر لا بد له من خالق بالغ العلم والقدرة منفرد بصفات الالوهية
ولما ورد ان يقال لو كان المقصود الاستدلال بالبحر واحواله لوجب ان يذكر البحر بدل الفلك فلم خص الفلك بالذكر ولم يذكر
البحر اجاب عنه بقوله وتخصيص الفلك بالذكر الى اخره قوله ولذلك اى ولكون المقصود بذكر الفلك معطوفا على خلق
السموات ما ذكر من الاستدلال بالبحر واحواله قدم ذكر الفلك اذ لو كان المقصود بذكر الفلك الاستدلال بنفسه واحواله
لم يكن فى ذكر المطر والسحاب عقيب ذكر الفلك المناسبة المحققة على تقدير ان يكون المقصود بذكر الفلك الاستدلال بالبحر
اذ ليس بين المطر والسحاب وبين نفس الفلك المناسبة الكاينة بين البحر وبينهما قوله وتانيث الفلك لانها لانه بمعنى السفينه
والظاهر ان الفلك فى الاية جمع وتانيثه بتاويل الجماعة فان الفلك قد يكون واحدا كما فى قوله تعالى فى الفلك المشحون
وقد يكون جمعا كما فى قوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم واذا اريد به الجمع ففيه اقوال اصحها وهو قول سيبويه
انه جمع تكسير فان قيل جمع التكسير لا بد فيه من تغيير الجواب ان تغييره مقدر فالضمة فى حال كونه جمعا كالضمة فى نحو حمر
وبدن وفى حال كونه مفردا كالضمة فى قفل ونظيره ناقة هجان ونوق هجان ودرع دلاص ودروع دلاص فالكسرة فى المفرد
كالكسرة فى الجمع كالكسرة فى رجال والثانى مذهب الاخفش انه اسم جمع كصحف وركب والثالث انه جمع ذلك بفتحتين كاسد
واسد واذا افرد ذلك فهو مذكر قال تعالى فى الفلك المشحون وقال جماعة منهم ابو البقا يجوز تانيثه مستدلين بقوله
والفلك التى تجرى فوصفه بصفة التانيث ولا دليل فى ذلك لاحتمال ان يراد به الجمع قوله على الاصل بان يكون الفلك الساكن
اللام مفردا مخففا من مضموم اللام نحو كفوا من كفوا وعلى انه جمع على وزن كتب ومن الاولى لابتداء الغاية اى نزله من جهة
السماء والثانية لبيان الجنس فان المنزل من السماء يعم الماء وغيره قوله والسماء يحتمل الفلك على ما قيل من ان المطر ينزل من
السماء الى السحاب الى الارض ويحتمل جهة العلو سماء كانت او سحابا فان كل ما علا الانسان يسمى سماء ومنه قيل للسقف

سماء البيت ولما حصل للارض بسبب ما ينبت فيها من انواع النبات حسن وكمال شبه ذلك بحيوة الحيوان من حيث ان الجسم
اذا صار حيا حصل فيه انواع من الحسن والنضارة والبهاء والنما فكذلك الارض اذا تزينت بالقوة المنبتة وما يترتب عليها من
انواع النباتات قوله عطف على انزل لما كان قوله تعالى وما انزل الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها مشتملا على فعلين
الاول انزل وهو صلة ما الموصولة والثانى فاحيا وهو ليس بصلة بل هو معطوف مرتب على الصلة وهو قوله تعالى وبث فيها من
كل دابة لا يخلو من ان يكون معطوفا على انزل او احيا وكل واحد منهما لا يخلو عن خفاء واشكال لانه ان جعل معطوفا على انزل
يكون داخلا فى حيز الصلة فيلزم الفصل بين اجزاء الصلة باجنبى وهو قوله فاحيا به الارض اذ لا تعلق لاحياء الارض ببث
الحيوان فيها مع خفاء الجامع بين الماء المنزل من السماء والدابة المبثوثة فى الارض وانتفاء الجامع وبين المعطوف والمعطوف
عليه يمنع صحة العطف ولهذا لم يصح ان يقال زيد الارنب وكم الخليفة والف باذنجانة محدثة وان جعل معطوفا على قوله فاحيا
وجب ان يكون بث الدواب فى الارض مسببا عن الانزال لما تقرر من ان العطف على ما بعد الفاء يقتضى ان يكون المعطوف سببا عما
ذكر قبل الفاء ووجه السببية خفى ههنا اشار المصنف الى قوله وبث فيها يصح عطفه على كل واحد من الفعلين المتقدمين واما جواز
عطفه على انزل فلان قوله فاحيا به الارض مسبب عن انزال الماء الى الارض فكان من تتمة الانزال ومتفرعا عليه وبعض اجزاء الصلة
لا يكون مانعا من العطف عليها وقوله لا جامع بين الماء المنزل والدواب المبثوثة ممنوع بل هما متحدان من حيث انهما كاينان
فى الارض ومن العلل المتعلقة بها لان المعنى وما انزل فى الارض لاحيائها وما بث فيها لحسن العطف بنوع تصرف فى المعطوف عليه
واما جواز عطفه على احياء فلان انزل الماء الى الارض كما انه سبب لاحياء الارض فهو ايضا سبب لبث الدواب فكان تقرير الكلام
ومعناه فاحيا الارض بالمطر المنزل وبث به فيها من كل دابة ووجه سببية ما قبل الفاء لما بعدها ان كثرة الدواب وبثها مبنى
على كثرة الارزاق ومن النبات والاشجار والزروع والمياه والانهار وكثرة الارزاق مبنية على كثرة الامطار فثبت ان انزال
الماء سبب للخصب والحياة وذلك سبب لتكثير الدواب وتعيشها ونمائها فصح العطف على احياء بتصرف فى المعطوف
وهو تقدير به اى بالمطر والمعنى ما ذكرنا فاحيا بالماء الارض وبث بالماء الحيوانات وتصريف الرياح فى مهابها اى تقليبها
من مواضع هبوبها وهيجانها بان يصرفها وهى تهب من جانب المشرق الى ما تهب من جانب المغرب والجنوب والشمال وفى
احوالها بجعلها حارة وباردة وعاصفة ولينة وعقيمة ولواقح فان الرياح اربع قبول وهى الصبا وهى التى تهب من مطلع
الشمس اذا استوى الليل والنهار ودبور وهى ما تقابلها وشمال وهى التى تهب من ناحية القطب وتقابلها الجنوب والعاصف
الشديد الهجوم التى تقلع الخيام والعقيم التى لم تلقح شجرا ولم تحمل مطرا واللواقح التى تلقح الاشجار وهى جمع ملقحة على الشذوذ
قوله ولا ينقشع اى لا ينكشف يقال قشعت الريح السحاب فانقشع اى كشفته فانكشف والتسخير التذليل والسحاب مذلل مطيع
لله فى الهواء وبين السماء اما منصوب بقوله المسخر ظرف للتسخير او حال من الضمير المستتر فى اسم المفعول فيتعلق بمحذوف
اى كاينا بين السماء وفى الكشاف السحاب مسخر للرياح تقلبه فى الجو بمشية الله تعالى يمطر حيث شاء والسحب الجر تقول سحبت
ذيلى فانسحب اى جررته فانجر والسحاب اسم جنس واحدته سحابة سمى بذلك لانسحابه فى الهوا قوله لايات اسم ان وقوله فى
خلق السموات الى اخره خبر مقدم ودخلت اللام على الاسم لتأخره عن الخبر ولو كان فى موضعه لما جاز دخول اللام عليه وقوله
لقوم فى محل النصب لانه صفة لايات متعلق بمحذوف وقوله يعقلون جملة فى محل الجر لانها صفة لقوم قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم مج بها المج حقيقة فى قذف الريق ونحوه من الفم وعدى بالباء لما فيه من معنى الرمى استعير ههنا لعدم الاعتبار
والاعتداد بها بان يتفكر فيها ويكون من اصحاب اليقين فان من تفكر فيها فكانه حفظها ولم يلقها من فيه قوله تعالى ومن
الناس من يتخذ من دون الله اندادا الاية اعلم انه تعالى لما قرر التوحيد بما يدل عليه من الدلايل القاطعة اردفه بتقبيح ما يضاده
لان تقبيح ضد الشئ مما يؤكد حسن ذلك الشئ ولذلك قال الشاعر وبضدها تتميز الاشياء من يتخذ فى محل الرفع
بالابتداء قدم عليه خبره ويتخذ يفتعل من الاخذ وهى متعدية الى واحد وهو اندادا ومن دون الله متعلق بيتخذ ودون
هنا بمعنى غير وهو فى الاصل ظرف مكان استعمل فى معنى غير مجازا فان المعنى الاصلى لقولك اتخذت من دونك صديقا
اتخذت من جهة ومكان دون جهتك ومكانك صديقا واذا كان المكان المتخذ منه الصديق عند مكانك وجهتك منحطة

عنه ودونه لزم ان يكون غير الا انه ليس اياه ثم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه واستفيد مغايرة المتخذ للمخاطب
بهذا الطريق لا بطريق الوضع اللغوى ثم انهم اختلفوا فى الانداد فقال اكثر المفسرين هى الاصنام التى جعلها اندادا لبعض امثال
وانها انداد الله تعالى بحسب ظنونهم الفاسدة من حيث انهم كانوا يرجون من عندها النفع وقصدوها بالمسائل وقربوا لها القرابين
وقال السدى انها السادة الذين كانوا يطيعونهم فيحلون بسبب طاعتهم ما حرم الله تعالى ويحرمون ما احل الله ويدل على هذا
القول وجوه الاول ضمير العقلاء فى يحبونهم فانه يبعد ان يراد به الاصنام والثانى انه يبعد انهم كانوا يحبون الاصنام كمحبتهم لله تع
مع علمهم بانها لا تضر ولا تنفع والثالث ان الله تعالى ذكر بعد هذه الاية اذ تبرأ الذين اتبعوا وذلك لا يليق الا بالعقلاء وقال الصوفيه
والعارفون كل شئ شغلت قلبك به سوى الله تعالى فقد جعلته فى قلبك ندا لله تعالى ويدل عليه قوله تعالى افرايت من اتخذ الهه هويه
وجملة يحبونهم فى محل النصب على الحالية من ضمير يتخذ والضمير المرفوع فى يحبونهم عايد على ما يرجع اليه ضمير يتخذ والضمير يتخذ حملا على
لفظ من وجمع المرفوع فى يحبونهم حملا على معناه والضمير المنصوب فيه للانداد ويجوز ان يكون وجه انتصابها كونها صفة اندادا
والكاف فى كحب الله فى محل النصب على انه صفة مصدر محذوف اى يحبونهم حبا مثل حب الله قوله يعظمونهم ويطيعونهم الثانى
على ان يراد بالانداد الروساء والاول على ان يراد به الاعم فسر المحبة به ولم يبقها على ظاهرها لئلا يرد ما يقال ان الذين يتخذون الانداد
ما يتقال من دون الله كانوا معترفين بان لهذا العالم صانعا مدبرا حكيما ويدل على قوله تعالى حكاية عنهم ولئن سالتهم من خلق السموات
والارض ليقولن الله وقوله تعالى فى حقهم انهم قالوا ما نعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى ومن كان اعتقاده هكذا كيف يتصور منه
ان يكون محبته للانداد كمحبته لله تعالى فان الاستواء فى المحبة متفرع على اعتقاد الاستواء فى خواص الالوهية ولما فسر التسوية فى
المحبة بالتسوية فى التعظيم والطاعة لم يرد ذلك لان التسوية فى التعظيم لا ينافى الاعتقاد المذكور والمقصود من التشبيه بيان
حال المشبه فى الوصف من القوة والضعف والتسوية والمراد ههنا التسوية لقوله اى يسوون بينه وبينهم لينطبق عليه قوله تع
والذين امنوا اشد حبا لله ولفظ المحبة ماخوذ من الحب كحبة الحنطة والشعير شبه حبة القلب بالحب المعروف فاستعير اسم الحب
لها ثم اشتق من الحب المستعار الحب بمعنى ميل القلب واشتق منه الافعال وما يشتق منها فقيل حببته فهو محبوب واحببته فانا محب
اى اصاب حبه حبة قلبى ورسخ فيها او اصبته بحبة قلبى اى ضربته بها كما يضرب الطين على البناء كما يقال رمحته وعينته اى اصبته
بالرمح والعين وضربته بهما فمدلول قولك حببته واحببته وان كان من قبيل الفعل بحسب ظاهر اللفظ الا انه فى الحقيقة قد يكون من
قبيل الانفعال لان قلب المحب منفعل من المحبوب غالبا واذا استعمل فى الله عز وجل فقيل احب الله فلانا فلا مدلول له سوى الفعل
فان معناه اصاب الله حبة قلبه فجعلها مصونة عن الهوى والشيطان وساير اعداء الله قوله تعالى والذين امنوا اشد حبا لله والمفضل
عليه محذوف وهم الذين اتخذوا اندادا من دون الله اى انهم اشد حبا لله من المتخذين الانداد لاوثانهم قال ابو البقاء ما يتعلق
به اشد محذوف تقديره اشد حبا لله من حب هولاء الانداد فان الكافر يعرض عن معبوده وقت البلاء ويقبل على الله تعالى كما اخبر الله
تعالى عنهم فاذا ركبوا فى الفلك دعوا الله مخلصين له الدين والمومن لا يعرض عن الله فى السراء والضراء قوله واجرى المستقبل يعنى
ان مقتضى الظاهر ان يقال اذ بدل اذا الذى هو ظرف للمضى واذا للمستقبل لان يرى اذ يرون ظرفا لمضمون الجملة الواقعة موقع
مفعولى يرى واما يرى فى المستقبل كيف يجوز ان يكون ظرفه ظرفا لما مضى قوله اى لو يعلمون ان القدرة لله جميعا اذا عاينوا
العذاب معناه ولو يرى الذين ظلموا اشد العذاب لكما له فى القدرة والغلبة لما اتخذوا من دونه اندادا ولندموا على اتخاذهم اياها
وحذف جواب لو كثير فى التنزيل قال تعالى ولو ترى اذ الظالمون فى غمرات الموت ولو ترى اذ وقفوا على النار وفى كلام الناس
لو رايت فلانا والسياط تاخذه قالوا وهذا الحذف افخم واشد فى التخويف مما اذا عين له ذلك الوعيد فالحذف لكونه يذهب
خاطر المخاطب الى كل ضرب من الوعيد يكون ادل على استعظامه لانه لو ذكر يكون هم السامع مقصورا على ما ذكر وقرا ابن عامر
يرون بضم الياء وقف قوله تعالى كذلك يريهم الله اعمالهم حسرات عليهم والباقون يرون بالفتح على اسناد الروية اليهم
واتفقت القراء السبع على فتح همزة ان فى قوله تع ان القوة وان الله الا نافع وابن عامر قرءا ولو ترى بتاء الخطاب وقرا الحسن
وقتادة وشيبة ويعقوب وابو جعفر ولو ترى بتاء الخطاب ان القوة وان الله بكسر الهمزة فيهما على الاستيناف وعلى اضمار
القول قال الامام الواحدى الاختيار كسر ان مع المخاطبة لان الروية واقعة على الذين ظلموا فكان وجه الكلام استينافا فان وجواب

لو محذوف وتقديره حينئذ ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب تعجبت او لرايت امرا عظيما ثم ليستانف ان القوة لله وقال الامام
الرازى ان قرئ يرى الذين بالياء المنقطة من تحت مع كسر همزة ان يكون التقدير ولو يرى الذين ظلموا غيرهم حال مشاهدتهم عذاب الله
تع لقالوا ان القوة لله جميعا وان قرئ بالتاء المنقطة من فوق وفتح همزة ان قراءة ابن عامر ونافع قال القراء الوجه فيه تكرير الروية
والتقدير ولو ترى الذين ظلموا اذ يرون العذاب ترى ان القوة لله جميعا ثم انه تعالى لما هدد الذين اتخذوا من دون الله اندادا بقوله
ولو يرى الذين ظلموا الاية زاد فى التهديد والوعيد بقوله اذ تبرأ الذين اتبعوا الاية فانه اما بدل من اذ يرون كما اختاره المصنف او منصوب
بقوله شديد العذاب كما اختاره الواحدى وبين ان من اتخذ الانداد واعتقدانهم سبب نجاتهم يتبرأون منهم يوم القيمة ونظيره
قوله تعالى ثم يوم القيمة يكفر بعضكم ببعض ويلعن بعضكم بعضا وقوله تعالى الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقون
وقوله كلما دخلت امة لعنت اختها قوله وقيل عطف على تبرأ فيكون داخلا فى حيز الظرف والتقدير اذ تبرأ الذين واذ راوا العذاب
ولم يرض به المصنف لانه اختار ان يكون اذ تبرأ بدلا من قوله اذ يرون العذاب فيؤول الى اتحاد البدل والمبدل منه بحسب
المفهوم باختيار كونه حالا باضمار قد وعاملها تبرأ اى تبرؤا فى حال رويتهم العذاب ورجح احتمال ان يكون وتقطعت معطوفا
على تبرأ على معنى اذ تبرأوا وتقطعت لانه قد ذكر ان راوا جاز ان معمول تبرأ وقيد للتبرى على ما يقتضيه المقام لان الكلام
مسوق لاستعظام العذاب واستفظاعه والمناسب له ان يقيد تبريهم من الانداد بكونه فى حال روية العذاب فلو جعل وتقطعت
معطوفا على راوا لكان تقطع الاسباب متصل رويتهم العذاب فى كون كل واحد منهما قيدا للتبرى ولا وجه لان دلالة التقطع على
الاستعظام ليس من حيث انه تابع للتبرى وقيد له بل هو فى الدلالة على تقطيع ما فى ذلك اليوم غير تابع لشئ فى الدلالة عليها
وكذا الحال على تقدير جعله حالا اما من معمول تبرأ على الترادف واما من ضمير راوا على التداخل فقول المص والحال منصوب معطوف
على العطف قوله يحتمل العطف والوصل بضم الواو وفتح الصاد جمع وصلة بمعنى الاتصال والارتباط كالاتباع والاستتباع ونحوهما
قوله الحبل الذى يرتقى به الشجر اى يتوصل به الى نيل المقصود ثم استعمل حتى قيل لكل شئ يتوصل به الى موضع او يتوسل به الى حاجة
تريدها سبب فيقال للطريق سبب لانك تسلكه وبسلوكه تصل الى الموضع الذى تريده قال تعالى فاتبع سببا اى طريقا واسباب
السموات ابوابها لان الوصول اليها يكون بدخول ابوابها والمودة التى بين القوم تسمى سببا لانهم بها يتواصلون والباء فى بهم
يحتمل ان يكون بمعنى عن اى تقطعت عنهم كما فى قوله تعالى فاسال به خبيرا اى عنه وفى قول علقمه   وان تسالونى بالنساء فاننى
بصير بادواء النساء طبيب   اى عن النساء ويحتمل ان يكون للسببية اى تقطعت بسبب كفرهم الاسباب التى كانوا يرجون بها
النجاة ويحتمل ان يكون للتعدية اى قطعتهم الاسباب كما تقول تفرقت بهم الطرق اى فرقتهم فلذلك اجيب بالفاء يعنى ان
قوله فنتبرأ منهم منصوب بعد الفاء بان مضمرة فى جواب التمنى الذى دل عليه لو ولذلك اجيب بالفاء كما اجيب بها ليت فى قوله
يا ليتنى كنت معهم فافوز تمنى الاتباع ان تكون لهم كرة اى رجعة الى الدنيا والكرة العودة وفعلها كر يكر كرا والكاف فى كما تبرؤا
منصوب المحل على انها صفة مصدر محذوف اى تبرأ مثل تبريهم قوله مثل ذلك الاراء المشهور الاراءة لكن ربما يحذف التاء كما
فى قوله تعالى واقام الصلوة كذا نقله الزمخشرى عن سيبويه ثم قال ولذلك وقعت الاشارة بكذا الى مذكر يعنى عبر عن المشار اليه
بلفظ الاراء دون الاراءة لئلا يحتاج فى تذكير اسم الاشارة الى تاويل ويطابق التذكير التفسير فى التذكير والكاف فى كذلك فى موضع
النصب على انه صفة مصدر محذوف وذلك اشارة الى مصدر الفعل المذكور بعده على ما مر فى قوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا اى اراءة اخرى يقصد تشبيه هذه الاراءة بها الى اى يريهم الله اعمالهم اراءة مثل تلك الاراءة اللاتى ذكرها فى يريهم الله اعمالهم
ويجوز ان يكون ذلك اشارة الى رايهم الاهوال المذكورة سابقا من شدة عذاب الله تعالى بحيث يتيقنوا بها ان الله قوى عزيز
وتقطع ما بينهم من الاسباب اى مثل اراءتهم ما ذكر من الاحوال يريهم الله اعمالهم حسرات قوله ندامات يريد ان الحسرات جمع
حسرة وهى شدة الندم والندم تالم القلب بالخسارة عما يولمه تالما يبقى النادم كالحسير من الدواب وهو الذى انقطعت
قوته فصار بحيث لا ينتفع به واصل الحسر الكشف يقال حسرت المراة قناعها اذا كشفت تحسر حسرا من باب ضرب وحسر الغير
يحسر حسورا اى عيا مثل دخل يدخل دخولا ومن فات عنه ما يهواه وانكشف قلبه عنه يلزم الندم والتاسف على فواته فلذلك
عبر عن الحسرة التى هى انكشاف القلب عما يهواه يلزمه الذى هو الندم والروية ههنا ان كانت بصيرة تتعدى الى اثنين بنقلها

الى باب الافعال اولها الضمير وثانيهما اعمالهم ويكون حسرات على هذا حالا من اعمالهم والمعنى ان اعمالهم تنقلب حسرات فلا يرون اعمالهم
الا كونها حسرات وان كانت قلبية تتعدى بالنقل الى ثلاثة مفاعيل ثالثها حسرات والمعنى ما ذكر وعليهم فيه وجهان احدهما ان يتعلق
بحسرات لان تحسر يتعدى بعلى وحينئذ لا بد من تقدير مضاف اى تفريطهم وثانيهما ان يتعلق بمحذوف منصوب على انه صفة لحسرات
اى حسرات مستولية عليهم فان ما عملوه من المبرات محبوطة بالكفر فيتحسرون لم ضيعوها ويتحسرون واما ما فعلوه من المعاصى
لم عملوها قال السدى ترفع لهم الجنة فينظرون اليها والى بيوتهم فيها لو اطاعوا الله فيقال لهم تلك مساكنكم لو اطعتم الله ثم تقسم
بين المؤمنين فذلك حين يتحسرون قوله اصلا يخرجون يعنى ان تقديم المسند اليه قد يكون لتقوية الحكم فقط وقد يكون لاختصاصه
بالمسند اليه والاختصاص غير مناسب بهذا المقام اذ ليس المقام مقام تردد ونزاع فى ان الخارج هم او غيرهم على الشركة او الانفراد
بل اللايق بالمقام القطع والبت بانهم لا يخرجون من النار البتة فلذلك حمل التقديم على التقوى ثم ان الله تعالى لما بين التوحيد ودلائله
واتبعه بذكر الشرك وما يترتب من الاهوال العظام ذكر بعد ذلك ما انعم به على الفريقين وان معصيته من عصاه وكفر من كفر به لم يؤثر
فى قطع نعمه واحسانه اليهم فقال يا ايها الناس كلوا مما فى الارض حلالا طيبا ذكر المصنف لانتصاب حلالا ثلثة اوجه الاول ان يكون
مفعول كلوا والظاهر على هذا ان يكون من التبعيضية متعلقة بمحذوف ومنصوب على انه حال من حلالا وكان فى الاصل صفة له فلما
قدم عليه انتصب حالا اى كلوا كائنا من الذى فى الارض حال كونه حلالا والثانى ان يكون صفة مصدر محذوف وحينئذ
يكون مفعول كلوا محذوفا ومما فى الارض صفة لذلك المفعول المحذوف اى كلوا اكلا حلالا شيئا او رزقا كائنا مما فى الارض
والثالث ان يكون حالا من ما بمعنى الذى اى كلوا من الذى فى الارض حال كونه حلالا ومن التبعيضية فى موقع المفعول اى كلوا بعض
ما فى الارض حلالا قوله ومن للتبعيض يعنى على تقدير ان يكون حلالا حالا اذ لو كان مفعولا يكون من لابتداء الغاية متعلقا بكلوا
لا للتبعيض لان من التبعيضية يكون فى موضع المفعول ولا يجوز ان يكون حالا من حلالا قدم عليه لتنكيره لان كون التبعيضية
ظرفا مستقرا او كون اللغو حالا مما لا يقول به النحاة كذا فى الحواشى السعدية قوله يستطيبه الشرع فيكون الطيب بمعنى الحلال فلا يكون
لذكر الطيب بعده كثير فائدة فينبغى ان يفسر بما يستلذه ويستطيبه الشهوة المستقيمة لئلا يكون ذكره تكرارا قوله لا تقتدوا به اتباع الهوى
اى فى اتباع ما يزينه الشيطان لكم فى تحريم حلال او استحلال حرام الشرع قرأ ابن عامر والكسائى وقنبل وحفص عن عاصم ويعقوب
خطوات بضم الخاء والطاء وباقى السبعة بسكون الطاء وهما اى تسكين الطاء وضمها لغتان فى جمع خطوة بضم الخاء فان فعلة الساكنة
العين السالمتها اذا كان اسما جاز فى جمعها بالالف والتاء ثلثة اوجه كلها لغات مسموعة عن العرب سكون العين وضمها اتباعا للفاء
وفتحها تخفيفا قيل تحريك العين فى جمع فعلة هو الفارق بين كونها اسما وصفة فان ما كان اسما فيها جمعته بتحريك العين نحو
عرفة وعرفات وظلمة وظلمات وثمرة وثمرات وما كان صفة جمعته بسكون العين نحو ضخمة وضخمات وعبلة وعبلات فان الضخم
الغليظ من كل شئ والانثى ضخمة والجمع ضخمات بالتسكين لانه صفة فانما يحرك اذا كان اسما مثل جفنات وثمرات ورجل عبل الذراعين
اى ضخمها وفرس عبل الشوى اى غليظ القوايم وامراة عبلة اى تامة الخلق والجمع عبلات وعبال مثل ضخمات وضخام كذا فى الصحاح
بعبارته والخطوة من الاسماء لا من الصفات فينبغى ان يجمع بتحريك العين وقرئ خطوات بفتح الخاء والطاء وهى جمع خطوة بفتح الخاء
والفرق بين الخطوة بالضم والفتح ان المفتوح مصدر دال على المرة من خطى يخطو اذا مشى والمضموم اسم لما بين القدمين من المسافة
كالغرفة اسم لما يغترف وقيل انهما لغتان بمعنى واحد ذكره ابو البقاء وعلى التقديرين يكون المعنى لا تتبعوا سبيله ولا تسلكوا طريقه ولا
تقتفوا اثره ولا تأتموا به ولا تطيعوه فيما يزين لكم من المعاصى ومن قرأها بضم الخاء والطاء وبالهمزة بدل الواو وبدل الهمزة عن
الواو وان لم تكن الواو مضمومة بناء على انها جاورت الضمة قبلها فصارت الضمة كانها على الواو فقلبت همزة كما تقلب اذا كانت نفسها
مضمومة فى نحو وجوه ووقتت فقيل اجوه واقتت قوله ظاهر العداوة على ان يكون مبين من ابان بمعنى بان وظهر وجعله الواحدى
من ابان المتعدى حيث قال انه عدو مبين قد ابان عداوته لكم بابائه السجود لابيكم آدم صلى الله تعالى عليه وسلم وهو الذى اخرجه من
الجنة قوله استعير الامر لتزيينه جواب عما يقال كيف يكون الشيطان آمرا ولا علو له ولا تسلط لقوله ليس لكم عليهم سلطان والامر
لا يتصور الا ممن له علو وغلبة وهذا السؤال انما يتجه على قول من لم يكتف فى صحة الامر بالاستعلاء لاشتراطان يكون الامر عاليا فى الحقيقة
فان مجرد الاستعلاء لا ينافى ان لا يكون له سلطان اى غلبة وعلو وتقرير الجواب ان قوله يأمركم من قبيل الاستعارة التبعية حيث

شبه بعثه على الشر بامر الآمر به فى ان كان منهما سببا لوقوع الشر فاطلق اسم المشبه به على المشبه ثم اشتق من الامر بمعنى البعث لفظ
يامركم وقوله تسفيها لرايهم علة لقوله استعير يعنى عدل عن التصريح بلفظ الوسوسة والبعث على الشر وسلك مسلك الاستعارة
بناء على ان تنزيل وسوسة الشيطان منزلة امره يستلزم تنزيل من يطيعه ويقبل وسوسته منزلة المامور المطيع فكان فى سلوك سبيل
الاستعارة رمز الى انهم بمنزلة المامورين به المنقادين له تحقيرا وتخفيفا لرايهم قوله فانه سوء لاغتمام العاقل به اى لتحزنه جعل
عطف الفحشاء على السوء من قبيل عطف الصفة مع اتحاد الذات بناء على انه فسرهما بما يعم جميع المعاصى سواء كانت من افعال الجوارح
او من افعال القلوب ثم اشار الى ان بين السوء والفحشاء مغايرة بحسب المفهوم فان السوء مصدر ساء يسوء سواء ومساءة اذا احزنه
وسوءته فسئ اذا احزنته فحزن قال الله سبحانه وتعالى سيئت وجوه الذين كفروا وقال الشاعر ٭ ان يكن هذا الدهر قد ساءنى ٭
فطال ما قد سرنى الدهر ٭ وسميت المعصية سوءا لانها تسوء صاحبها اى تحزنه لسوء عاقبتها والفحشاء مصدر من الفحش كالبأساء
والفحش قبح المنظر ثم توسع فيه حتى صار يعبر به عن كل مستقبح معنى كان او عينا فاطلاق السوء والفحشاء على المعصية من قبيل التوصيف
بالمصدر للمبالغة مثل رجل عدل قوله تعالى وان تقولوا عطف على قوله بالسوء تقديره وبان تقولوا وهو اقبح ما امر به الشيطان
من القبائح لان وصفه تعالى بما لا ينبغى ان يوصف به من اعظم انواع الكبائر كما ان الفحشاء اقبح انواع السوء على ما قيل قوله واما اتباع
المجتهد الى اخره اشارة الى جواب ما يقال اذا دل الدليل على حرمة اتباع الظن راسا وكونه مما بعث الشيطان عليه ووسوس به وكيف
يصح الحكم بغالب الظن فى كثير من الاحكام فان عامة الاحكام الفقهية مبنية على غلبة الظن فان المجتهدين يستنبطون اكثر الاحكام
بادلة ظنية واجمع الائمة على انه يجب علينا اتباع الظن المجتهد وانما قلنا الاحكام الفقهية مبنية على الظن لان الفقه يستفاد من
الادلة السمعية وهى انما يفيد الظن لان افادتها للاحكام يقينا يتوقف على العلم باحوال الرواة وانهم بلغوا عدد التواتر وبانعدام
المجاز والحذف والاضمار والاشتراك والنسخ والمعارض وشئ منها غير معلوم قال المص فى اصوله المسمى بالمنهاج المجتهد اذا ظن الحكم
وجب عليه الفتوى والعمل به للدليل القاطع على وجوب اتباع الظن فالحكم مقطوع والظن فى طريقه انتهى كلامه بعبارته قوله
للدليل القاطع وهو اجماع المجتهدين على ان كل مظنون يجب العمل به وايضا ان الحكم المظنون اما ان يعمل بكل واحد من طرفيه فيلزم
الجمع بين النقيضين او يترك العمل بكل واحد من الطرفين فيلزم رفع النقيضين او يعمل بالطرف المرجوح فقط وهو خلاف المعقول
فتعين ان كل مظنون يجب العمل به فنقول فى حق الحكم الذى ادى اليه ظن مستند الى مدرك شرعى اى دليل شرعى انه حكم مظنون و
يجعله صغرى ونضم اليه قولنا وكل مظنون يجب العمل به فينتج قطعا ~~ونضم اليه قولنا وكل مظنون~~ ان هذا الحكم يجب العمل به وتمسك
نفاة القياس على مذهبهم بقوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون والجواب انه متى قام الدليل على ان العمل بالقياس واجب كان
العمل بالقياس قولا على الله بما نعلم لا بما لا نعلم قوله والضمير للناس اى فى قوله يا ايها الناس كلوا فيكون التفاتا من الخطاب الى الغيبة
والنكتة فيه انهم برزوا فى صورة الغائب الذى يتعجب من فعله حيث دعى الى الله والنور والهدى فاجاب باتباع ابيه وبل فى قوله
تعالى بل نتبع عاطفة لهذه الجملة على جملة محذوفة قبلها تقديره لا نتبع ما انزل الله بل نتبع كذا فاجابهم الله بقوله اولو كان اباؤهم
لما اقتضت الهمزة صدر الكلام واقتضت لو واو سواء كانت عاطفة او حالية وسطه قدر الزمخشرى بين الهمزة والواو جملة لتقع الهمزة
فى صدرها فقال ايتبعونهم ولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئا من الدين ولا يهتدون للصلوات ثم ان كانت الواو عاطفة يحتاج الى
ان تقدر بعد تلك الجملة المقدرة جملة اخرى ليعطف عليها ما بعد الواو اى يتبعون اباءهم لو كانوا يعقلون شيئا ولو كانوا لا يعقلون
وجواب لو محذوف والجملة المقدرة المصدرة بالهمزة دليل الجواب لا نفس الجواب عند البصريين وان كانت حالية يكون المقصود
استقصاء الاحوال التى يقع فيها الفعل والدلالة على ان الفعل هل يوجد فى كل حال حتى فى هذه الحال التى يبعد وجود الفعل فيها
كالبعد فعلى هذا يمكن ان يجمع بين ان تكون احتمال ان تكون الواو عاطفة وبين احتمال كونها حالية لان الواو الحالية فى الاصل عاطفة
جردت لمجرد الدلالة على الربط فجاز ان يكون عاطفة للحال المذكورة بعدها على الحال المقدرة قبلها والمعطوف على الحال حال فصح
ان يقال انها للحال من حيث عطف جملة حالية على حال مقدرة وصح ان يقال انها للعطف من حيث ذلك العطف قوله لمن قدر على النظر
والاجتهاد قال القرطبى فرض على العالم الذى يستقل بالاستنباط الاحكام من اصولها لا يستقل لعدم اهليته له فيما لا يعلمه من
امر دينه ويحتاج اليه ان يقصد اعلم فى زمانه ببلده فيسال عن نازلته فيمتثل فيها فتواه لقوله تعالى فاسألوا اهل الذكر ان كنتم

لا تعلمون وعليه ان يجتهد فى تعيين اعلم اهل زمانه بالبحث عنه حتى يتفق اكثر الناس عليه وعلى العالم ايضا ان يقلد عالما مثله
فى نازلة خفى عليه وجه الدليل فيها ثم ان الله تعالى لما حكى عن الكفار انهم عند الدعاء الى اتباع ما انزل الله تركوا النظر واخلدوا
الى التقليد وقالوا بل نتبع ما الفينا عليه اباءنا ضرب لهم هذا المثل منبها للسامعين انهم انما وقعوا فيه بسبب ترك الاصغاء
وقلة الاهتمام بالدين فصيرهم من هذا الوجه بمنزلة الانعام ومثل هذا المثل يزيد للسامع معرفة باحوال الكفار وتحقير الكافر
نفسه اذا سمع ذلك فيكون كسرا للنفس وتضييقا للصدر حيث صيره كالبهيمة فكان ذلك فى نهاية الزجر والردع لمن يسمعه
عن ان يسلك طريقه فى التقليد فقال ومثل الذين كفروا كمثل الذى ينعق بما لا يسمع الا دعاء ونداء النعيق صوت الراعى بغنمه يقال
نعق ينعق ونعيقا اذا صاح بالغنم زجرا واختلف فى معنى الاية وذكر المص اولا ان المثل المضروب بتشبيه داعى الكافر بالناعق
والنفس الكفرة بالانعام كانه قيل ومثلك يا محمد ومثل الذين كفروا فى وعظهم ودعائهم الى الله تعالى كمثل الراعى الذى يصيح بالغنم
ويكلمها ويقول كلى واشربى وارعى وهى لا تفهم شيئا مما يقول لها كذلك هؤلاء الكفار كالبهايم لا يعقلون عنك ولا عن الله وهذا
المعنى لا يستفاد من نظم الاية الا بان يقدر المضاف فى احد الموضعين اما فى جانب المبتدا اى ومثل داعى الذين كفروا واما فى جانب الخبر
كمثل بهايم الذى ينعق اى كبهايم الشخص الذى ينعق بما لا يسمع والمراد بما لا يسمع البهايم وضع موضع المضمر وعلى التقديرين
يكون المعنى ما ذكره وتقدير المضاف انما يحتاج اليه اذا جعل الكلام من قبيل التشبيه المفرق بان مطابقة المفردات المشبهة بالمفردات
المشبه بها لا يحصل الا بالتقدير فى احدى الجانبين وتوضيح المقام ان قوله الذى ينعق بما لا يسمع الا دعاء يشتمل على امور الناعق ونعيقه
والبهايم المنعوق بها وكذا فى جانب المشبه امور الذين كفروا وداعيهم ودعاؤه واجاز ان يكون التشبيه المذكور فى الاية من قبيل التشبيه
المفرق حتى يكون الداعى كالناعق والكفرة كالبهايم ودعاء الراعى الكفرة كنعيق الناعق بالبهايم وجاز ان يكون من قبيل التشبيهات
المركبة بان يشبه المجموع ولا يلزم منه مطابقة اجزاء واحد الطرفين باجزاء المجموع الاخر ومثل هذا التشبيه يسمى تشبيها تمثيليا لان وجه
الشبه منتزع من عدة امور متوهمة وما لم يقصد تشبيه المفردات بالمفردات لم يحتج الى تقدير المضاف فى احدى الجانبين والى هذا
الوجه اشار المص بقوله وقيل هو تمثيلهم فى اتباع اباءهم على ظاهر حالهم الى اخره وانه مبنى على ان يكون الكلام من قبيل التشبيه المركب
التمثيلى بان يشبه حالهم فى اتباعهم اباءهم الذين يدعونهم الى الكفر بحال البهايم فى استماع الاصوات فكما انها لا تسمع الا ظاهر الصوت
ولا تفهم ما تحته من المعنى فكذلك هؤلاء لا يتبعون الا على ظاهر حال الاباء ولا يفقهون اهم على حق ام باطل فالداعى على هذا الوجه هو
الداعى الى الكفر وهم الاباء فانهم فى دعاء اعقابهم الى التقليد بمنزلة الرعاة الذين ينعقون بالبهايم فى ان كلا منهما يعامل مع
من لا يحسن منه الا ظاهر حاله وكذا قوله وتمثيلهم فى دعائهم الاصنام فانه ايضا تشبيه تمثيلى لا يحتاج فيه الى اعتبار الحذف والمعنى
مثل الذين كفروا فى قلة عقلهم فى عبادتهم لهذه الاصنام كمثل الراعى اذا تكلم مع البهايم فكما انه يقضى على ذلك الراعى بقلة
العقل فكذا ههنا والمصنف جعل التشبيه الواقع فى الاية على جميع التقادير من قبيل التشبيه المفرق فلذلك زيف الوجه الرابع بانه
لا وجه حينئذ للاستثناء اعنى قوله الا دعاء ونداء اذ لا دخل له فى التشبيه فان وجه الشبه هو التعرض بما هو غافل عن تعرضه
واعتبار سماع النداء والدعاء فى جانب المشبه به لا مدخل له فى انتزاع وجه الشبه فهو كقولك زيد كالاسد الا عرج ولان الاصنام
لا تسمع شيئا فان قوله الا دعاء استثناء مفرغ لان قوله بما لا يسمع لم ياخذ مفعوله فيكون صورة التشبيه هكذا عابد الصنم كمن
ينعق بما انحصر مسموعه فى الدعاء ولا يسمع غيره ولا وجه له فان قيل كيف ذم البهايم بانها لا تسمع الا الدعاء مع ان مدلولات الالفاظ
لا تسمع انما المسموع هو الصوت والنداء وقولنا لا يسمع الا المسموع لا يكون ذما لاحد والجواب ان المراد كمثل الذى ينادى بما لا يؤدى
سماعه الى فهم المعنى فكانه قيل بما لا يفهم الا الصوت والصياح قيل الفرق بين الدعاء والنداء ان الدعاء للقريب والنداء للبعيد
ويحتمل ان يكون الدعاء اعم من النداء قوله رفع على الذم اى على تقديرهم ثم انه تعالى لما شبههم بالبهايم زاد فى تقبيح حالهم فقال
صم بكم عمى على التشبيه البليغ لانهم صاروا بمنزلة الاصم ثم ان الذى يسمعوه كانهم لم يسمعوه وبمنزلة البكم فى ان لم يستجيبوا لما
دعوا اليه وبمنزلة العمى من حيث اعراضهم عن الدلائل كانهم لم يشاهدوها ثم انه تعالى لما شبههم بفاقدى هذه القوى الثلاث التى
يتوسل بها الى تمييز الحق عن الباطل واختيار الحق فرع على هذا التشبيه قوله فهم لا يعقلون اى لا يكسبون الحق بما جبلوا عليه من العقل
الغريزى لان اكتسابه انما يكون بالنظر والاستدلال ومن كان كالاصم والاعمى فى عدم استماع الدلائل ومشاهدتها كيف يستدل

على الحق ويعقله ولهذا قيل من فقد حسا فقد فقد علما وليس المراد نفى اصل العقل عنهم لان نفيه راسا لا يصلح طريقا للذم واشار
المصنف الى هذا المعنى بقوله بالفعل قوله سوى ما حرم عليهم مبنى على ان الكفار مخاطبون بالفروع والمراد بالرزق فى قوله ان يحرموا
طيبات ما رزقوا الحلال بقرينة امر الاباحة وان كان هو اعم من الحلال والحرام والطيب ورد فى القران على اربعة معان الاول بمعنى الحلال
قال تعالى ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب اى لا تتبدلوا الحرام بالحلال والثانى بمعنى الطاهر قال تعالى فتيمموا صعيدا طيبا والثالث بمعنى الحسن
قال تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل اى الحسن من كلام المؤمنين والرابع بمعنى المؤمن قال تع حتى يميز الخبيث من الطيب يعنى الكافر
من المؤمن وقد فسره المصنف عن قريب بما تستطيبه الشهوة المستقيمة اى يستلذه الطبع السليم وهذا هو المناسب لهذا المقام من حمله
على الحلال والطاهر عن الشبهة لان المقام مقام الامتنان بما رزقه من لذيذ الاحسان وطلب شكر المنعم المنان بخلاف ما سبق فانه
مقام الامر بالاحتياط والتحرز عن الشبهات وعن اتباع خطوات الشيطان والميل الى زينة من العصيان ومقصود المص بيان الفرق
بين الخطاب بقوله يا ايها الناس كلوا مما فى الارض حلالا طيبا وبين قوله هنا يا ايها الذين امنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم يعنى ان
الخطاب الاول يعم الناس كافة ووسع الامر عليهم حيث اباح لهم ما فى الارض سوى مما حرم عليهم فان قوله كلوا حلالا تنبيه على انه ما يحظر
عليهم الا تناول المحرم وعقبه بالنهى عن اتباع خطوات الشيطان وجعل الخطاب فى هذه الاية مختصا بالمؤمنين وامرهم ان لا يتوسعوا
فى تناول ما رزقوه بل يتخيروا من الطيب تخيير الناس مما فى الارض وامر فى الاول بالتحرز عن خطوات الشيطان وعن الانقياد له فيما زينه
من العصيان وامر ههنا بالشكر لله تعالى الذى هو ارفع منازل العباد ونبه بقوله ان كنتم اياه تعبدون ان عبادته تعالى لا تتم الا
بشكره وهذا الامر ليس امر اباحة بل هو للايجاب لا شك فى انه يجب على العاقل ان يعتقد بقلبه ان من اوجده وانعم عليه بما لا يحصى من النعم
الجليلة مستحق لغاية التعظيم وان يظهر ذلك بلسانه وبسائر جوارحه وجواب قوله ان كنتم محذوف اى فاشكروا له على ما اباح
لكم الطيبات المستلذات واياه مفعول تعبدون قدم عليه ليفيد الاختصاص مع ان عامله راس اية فقدم عليه لرعاية الفواصل
اى اشكروا والله ان صح انكم تخصونه بالعبادة وتقرون انه هو الهكم وموليى جميع نعمكم قوله فالمعلق بفعل العبادة الى اخره جواب سؤال
يتوقف بيانه على مقدمة وهى ان الشافعى رحمه الله تعالى ذهب الى ان الحكم المعلق على ما دخلت عليه كلمة ان ينتفى عند انتفاء مدخولها
واستدل عليه بانها انما تدخل على الشرط ومن المعلوم ان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط وخالفه الحنفية مستدلين بقوله
تع واشكروا لله ان كنتم اياه تعبدون فانه علق الامر بالشكر وايجابه بكلمة ان الداخلة على فعل العبادة مع ان من لا يفعل هذه العبادة
يجب الشكر عليه ايضا فما ذكرتم من الدلائل الدال على ان المعلق بالشرط عدم عند عدمه معارض بهذه الاية والمص اجاب عن معارضة
خصمه بمنع دلالة الاية على خلاف مذهبه وذلك لان الحكم المعلق بفعل العبادة هو الامر بالشكر لاتمام ذلك الفعل وعند انتفاء
الفعل لا يتصور اتمامه فينتفى الامر بالشكر لاتمامه لان الامر لا يتعلق بالمستحيل واستدلت الحنفية ايضا بقوله تع ولا تكرهوا فتياتكم
على البغاء ان اردن تحصنا فانه تعالى علق النهى عن الاكراه على الزنا على ارادتهن التحصين مع ان النهى لا ينعدم عند انعدام ارادتهن
التحصن واجاب المصنف عن هذه المعارضة فى اصوله بقوله قلنا لا نسلم بل انتفى الحرمة لامتناع الاكراه عند انعدام ارادتهن
التحصن فينعدم النهى عن الاكراه حينئذ لان النهى عن الشئ يتوقف على امكانه لان النهى عن الممتنع غير مفيد فهذه المعارضة مع جوابه
نظير لما نحن فيه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم والانس والجن منصوبان بالعطف على اسم ان وفى نبا عظيم خبرها وقوله اخلق
الى اخره استيناف ثم انه تعالى لما امر فى الاية المتقدمة باكل الحلال الطيب فصل انواع المحرمات بقوله انما حرم عليكم الميتة هذه
الاية عامة دخلها التخصيص بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم احلت لنا ميتتان الجراد والسمك ودمان الكبد والطحال وقوله
صلى الله تعالى عليه وسلم فى البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته وقال عبد الله ابن ابى اوفى غزونا مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
سبع غزوات نأكل الجراد فظاهر ان اكل الجراد كيف ما مات وتقول الميتة وان كانت متناولة للسمك والجراد بحسب اللغة وكذا الدم
وان كانت متناولا للكبد والطحال لغة الا ان الميتة والدم لا يتناولان اذا ذكر بحسب العرف والمراد منهما مفهومهما العرفى وهذا المعنى
معنى قوله اخرجهما العرف واذا زكيت الناقة او البقرة او الشاة فزكاة جنينها ذكاتها الا ان ينفصل حيا فلا بد من تذكيته قوله
والحرمة المضافة الى العين الى اخره يعنى ان نحو الحل والحرمة اذا اضيف الى الاعيان لا يمكن ان تحمل الاضافة على حقيقتها بل لا بد من تقدير
المضاف نحو حل اكلها او شربها او لبسها او غير ذلك لان الاحكام الشرعية انما تتعلق بافعال المكلفين لا بالاعيان الخارجية

فلذلك اختلفوا في ان التحريم المضاف الى الاعيان هل يقتضي الاجمال ام لا فقال الكرخي انه يقتضي الاجمال لان الاعيان لا يمكن وصفها
بالحل والحرمة فلا بد من صرفها الى فعل خاص مما يتعلق بها من الافعال اذ ليس جميع ما يتعلق بها من الافعال محرمة فان ما يتعلق بالنجس
مثلا عن البدن والثوب والمكان فعل من الافعال المتعلقة به وليس بمحرم فاذا قلنا النجس حرام لا بد من صرف هذا التحريم الى فعل
خاص وليس بعض الافعال اولى من بعض فوجب صيرورة الاية مجملة واما اكثر العلماء فقالوا انها ليست مجملة بل هذه اللفظة
تفيد في العرف حرمة التصرف في تلك الاعيان مطلقا الا ما خص به الدليل كالتصرف في الجلد المدبوغ وازالة النجاسات عما
يلابس المصلي في الصلوة قوله انما خص اللحم يعني انه قد انعقد الاجماع على ان الخنزير حرام لعينه فيكون بجميع اجزائه محرما وانما
ذكر الله تع لحمه بناء على ان معظم الانتفاع بالخنزير هو الانتفاع باكل لحمه وما في قوله تعالى وما اهل به موصولة بمعنى الذي ومحلها
النصب عطف على الميتة واهل مبني للمفعول والقايم مقام الفاعل هو الجار والمجرور في به والضمير يعود على ما والباء بمعنى في
ولا بد من حذف مضاف اي في ذبيحة لان المعنى وما صيح في ذبحه لغير الله والعرب كانوا يسمون الاوثان عند الذبح ويرفعون
اصواتهم بذكرها فمعنى قوله وما اهل به لغير الله يعني ما ذبح للاصنام والطوغيت قال العلماء لو ذبح مسلم ذبيحة وقصد بها
التقرب الى غير الله تع صار مرتدا وذبيحته ميتة وهذا الحكم في ذبايح غير اهل الكتاب واما ذبايح اهل الكتاب فتحل لنا القوله تع
وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم روي عن علي بن ابي طالب كرم الله وجهه انه قال اذا سمعتم اليهود والنصارى يهلون لغير الله
فلا تاكلوا واذا لم تسمعوا فكلوا فان الله تعالى قد احل ذبايحهم وهو يعلم ما يقولون والحاصل ان مالكا والشافعي وابا حنيفة واحمد
رح اتفقوا على انه لا يحل ذبيحة الكتابي اذا سمي عليها غير الله لهذه الاية فان قوله تعا وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم عام وقوله
وما اهل به لغير الله خاص والخاص مقدم على العام ومن في قوله تعالى فمن اضطر يحتمل ان يكون شرطية فيكون اضطر في محل الجزم
بها على انه فعل الشرط وقوله فلا اثم جواب الشرط والفاء فيه لازمة ويحتمل ان تكون موصولة بمعنى الذي واضطر صلتها فلا محل لها
من الاعراب ومحل فلا اثم الرفع على الخبرية ودخلت الفاء على الخبر لتضمن المبتدأ معنى الشرط وقوله غير باغ نصب على انه حال من فاعل فعل
محذوف بعد قوله اضطر تقديره فمن اضطر احد امرين الى تناول شيء من هذه المحرمات احدهما الجوع الشديد مع عدم وجدان ماكول
حلال ليسد رمقه وثانيهما الاكراه على تناوله غير باغ على مضطر اخر بان حصل ذلك المضطر الاخر من الميتة مثلا قدر ما سد به جوعه
فاخذه منه وتفرد باكله وهلك الاخر جوعا وهذا حرام لان موت الاخر جوعا ليس اولى من موته جوعا والاستيثار التفرد بالشيء
من دون غيره قوله ولا عاد من العدو وهو التعدي والتجاوز في الامر عما حد له فيه واختلف في تعيين ذلك الحد قال الشافعي وابو
حنيفة لا ياكل المضطر الميتة الا قدر ما يمسك به رمقه وقال عبد الله بن الحسن العنبري ياكل منها ما يسد جوعه وعن مالك ياكل
حتى يشبع ويتزود فان وجد غنى عنها طرحها والاقرب في دلالة الاية ما ذكرناه اولا لان سبب الرخصة اذا كان الالجاء فمتى ارتفع
الالجاء ارتفعت الرخصة كما لو وجد من الحلال قدر ما يمسك به رمقه لم يحل له تناول الميتة لارتفاع الالجاء الى اكلها بوجود ذلك
المقدار من الحلال فكذا اذا زال الاضطرار باكل قدر منه فالزايد محرم فلا اعتبار في ذلك بسد الجوعة على قول العنبري واشار المصنف
الى هذين القولين بقوله ولا عاد سد الرمق والجوعة قوله وقيل غير باغ على الوالي قال الامام الرازي قال الشافعي رحمه الله قوله تعا
فمن اضطر غير باغ ولا عاد معناه ان كل من كان مضطرا ولا يكون موصوفا بصفة البغي ولا بصفة العدوان البتة فلا اثم عليه
وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى معناه فمن اضطر فاكل غير باغ ولا عاد في الاكل فلا اثم عليه فجعل الحال قيدا للاكل المقدر لا للاضطرار
ويتفرع على هذا الاختلاف ان الاختلاف المعاصي بسفره هل يترخص اولا قال الشافعي لا يترخص لانه موصوف بالعدوان فلا يندرج
تحت الاية وقال ابو حنيفة بل يترخص لانه مضطر وغير باغ ولا عاد في الاكل فيندرج تحت الاية قوله وقيل غير باغ على الوالي اي قال
بعضهم قوله غير باغ معناه غير خارج ولا عاد على السلطان قوله ولا عاد اي متعد ظلما بسفره يعني عاص بان خرج لقطع الطريق
او الفساد في الارض وهو قول ابن عباس ومجاهد وسعيد ابن جبير رضي الله تعالى عنهم فانهم قالوا لا يجوز للعاصي بسفره ان ياكل
الميتة اذا اضطر اليها وان يترخص في السفر بشيء من الرخص حتى يتوب قوله انما تفيد قصر الحكم على ما ذكر فيلزم ان تقصر الحرمة على ما
في هذه الاية وقد ذكر في سورة المائدة هذه المحرمات وزاد فيها المنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع فما وجه
هذا الحصر واجاب بان المقصود ليس حصر مطلق المحرمات في هذه الاربع حتى يرد ما ذكر بل المقصود قصر المحرمات التي استحلوها

على هذه الاربع

على هذه الاربع كانه قيل لم تستحلون هذه الاربع وقد حرمها الله فانهم كانوا يستحلون وكانوا ياكلون الميتة ويقولون تاكلون
ما امتموه ولا تاكلون ما اماته الله وكذا ياكلون الدم ولحم الخنزير وذبايح الاصنام فبين انه حرمها والمقصود قصر حرمة ما ذكر
على حال الاختيار فانه لما عطف قوله فمن اضطر على تحريمه فهم منه ان تحريمه انما هو حال الاختيار وقيل في الجواب ان الميتة يتناول
المتردية والموقوذة والمنخنقة والنطيحة وما اكل السبع ومتروك عمدا ونحوها قوله تعا ان الذين يكتمون الاية نزلت في رؤساء
اليهود الذين كتموا امر محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بان غيروا صفته ثم اخرجوها الى سفلتهم لئلا يتبعوه صلى الله تعا عليه وسلم
بسبب ما راوا النعوت المغيرة مخالفا لنعته صلى الله تعا عليه وسلم وقصدوا بذلك ان لا ينقطع عنهم الهدايا التي كانوا ياخذونها
من اتباعهم وهو قوله تعالى ان كثيرا من الاحبار والرهبان لياكلون اموال الناس بالباطل ويصدون عن سبيل الله قوله من الكتاب حال
اما من العايد المحذوف اي انزل الله حال كونه من الكتاب فالعامل فيه انزل واما من الموصول نفسه فالعايد حينئذ يكتمون والضمير المجرور
في قوله يشترون به راجع الى الكتمان المفهوم من قوله يكتمون قوله ما يلتبس بالنار ملابسة السببية فان اكلهم ما اخذوه من اتباعهم
سبب مؤد الى ان يعاقبوا بالنار فلا اطلاق النار عليه من قبيل اطلاق اسم المسبب على السبب كما اطلق الدم الذي هو سبب لاخذ الدية
على الدية المسببة عنه في قوله   اكلت دما ان لم ارعك بضرة   بعيدة مهوى القرط طيبة النشر   يدعو على نفسه باكل الدية
بالاعراض عن ادراك ثار قتيل ان لم يتزوج على زوجته بضرة طويلة العنق فان بعد مهوى القرط كناية عن طول العنق وذلك لان ترك
اخذ الثار الى اخذ الدية عار عظيم عند العرب والنشر الرايحة قوله ومعنى في بطونهم ملاء بطونهم وجه الدلالة ان المقصود من ذكر
بطونهم متعلقا بقوله ياكلون انما هو بيان محل الاكل فلما لم يقل ياكلون في بعض بطونهم علم ان محل الاكل هو تمام بطونهم فيلزم
امتلاؤها وقوله   تعففوا من العفة وهو الكف عن الحرام وتمامه   فان زمانكم زمن خميص اي جايع اهله فهو من الاسناد المجازي
قوله عبارة عن غضبه اشارة الى ان هذه الاية لا تعارض نحو قوله تعالى فوربك لنسالنهم اجمعين وقوله فلنسالن الذين ارسل اليهم
ولنسالن المرسلين بناء على ان السؤال لا يكون الا بالكلام ووجه الاشارة ان قوله لا يكلمهم ليس المراد به نفي اصل الكلام بل هو
كناية عن الغضب لان عادة الملوك عند الغضب انهم يعرضون عن المغضوب عليه ولا يكلمونه كما انه عند الرضى يتوجهون اليهم
بالملاطفة قوله بموجبات النار على ان يراد بالنار سببها اطلق عليه اسم النار للملابسة بينهما فالمعنى فما اصبرهم على اعمال اهل النار
حين تركوا الهدى وسلكوا مسالك الضلال قال الحسن وقتادة ما اجراهم على اعمال اهل النار قال الفرا وهذه لغة يمانية تقول
للرجل ما اصبرك على كذا تريد ما اجراك عليه وذكر الكلمة من ثلثة اوجه الاول كما ذهب اليه الجمهور من انها نكرة تامة غير موصولة
ولا موصوفة وان معناها التعجب ومعنى التعجب من الله تعالى انه حسنا قال والثاني قول الفراء انها استفهامية صحبها معنى التعجب
نحو كيف تكفرون ومعناه ما الذي صبرهم على النار حين تركوا الحق واتبعوا الباطل قال الحسن وقتادة والله ما لهم عليها من صبر
ولكن ما اجراهم على العمل الذي يقربهم على النار والثالث ينسب الى الاخفش انها موصولة وما بعدها صلته وعلى هذا الوجه يكون
الخبر محذوفا وعلى الوجهين الاولين يكون الخبر هو الجملة الفعلية بعد قوله اوخطئوا على ان يكون الاختلاف بمعنى التخليف واقامة
شيء مقام اخر قوله تعالى ليس البر ان تولوا قرا حمزة وحفص عن عاصم ليس البر بنصب الراء وقرا الباقون برفعها وكلاهما حسن لان
اسم ليس وخبرها اجتمعا في التعريف فجاز ان يكون كل واحد منهما اسما والاخر خبرا ورجحت قراءة الجمهور باستلزامها تقدم اسم
ليس على خبرها فان تقدم خبرها على اسمها قليل حتى زعم بعض النحاة امتناعه ورجحت قراءة حمزة وحفص بان المصدر المؤول
اعرف من المحلى بالالف واللام لانه يشبه الضمير من حيث انه لا يوصف ولا يوصف به والاولى ان يجعل الاعرف اسما وغير الاعرف خبره
فينبغي ان يجعل البر منصوبا على انه خبر مقدم وان تولوا اسمها لكونه في تاويل المصدر اي ليس البر توليتكم وقيل منصوب على انه ظرف
مكان لقوله تولوا لما ادعى اليهود ان البر هو التوجه الى المغرب وقال النصارى هو التوجه قبل المشرق قال تعالى ان صفة البر
لا تحصل بمجرد استقبال المشرق والمغرب بل البر لا يحصل الا بمجموع امور احدها الايمان بالله واهل الكتاب اخلوا بذلك اما اليهود
فلقولهم بالتجسيم وقولهم عزير ابن الله واما النصارى فلقولهم المسيح ابن الله واليهود وصفوا الله تعالى بالبخل حيث قالوا يد الله
مغلولة وثانيها الايمان بالله واليوم الاخر واليهود والنصارى اخلوا بذلك حيث قالوا لن يدخل الجنة الا من كان هودا او نصارى
وقالوا لن تمسنا النار الا اياما معدودة والنصارى انكروا المعاد الجسماني وكل ذلك تكذيب باليوم الاخر وثالثها الايمان بالملايكة

واليهود اخلوا بذلك حيث اظهروا عداوة جبريل ورابعها الايمان بكتب الله واليهود اخلوا بذلك لانه مع قيام الدليل على ان القرآن
كتاب الله ردوه ولم يقبلوه وخامسها الايمان بالنبيين واليهود اخلوا بذلك حيث الانبياء وطعنوا في نبوة محمد صلى الله تعالى
عليه وسلم وسادسها بذل الاموال على وفق امر الله تعالى واليهود اخلوا بذلك لانهم اكلوا اموال الناس بالباطل حيث كتموا دلائل
حقيقة الاسلام على اتباعهم واشتروا بها ثمنا قليلا وعوضا يسيرا وهو ما يعود اليهم من هدايا السفلة وسابعها اقامة الصلوة وايتاء
الزكوة واليهود كانوا يمنعون الناس منها وثامنها الوفاء بالعهد واليهود نقضوا العهد قال تعالى واوفوا بعهدي اوف بعهدكم
وتاسعها الصبر في البأساء والضراء وحين البأس والمراد بذلك المحافظة على الجهاد واهل الكتاب اخلوا بذلك حيث كانوا في غاية الخوف
والجبن كما قال تعالى لا يقاتلونكم جميعا الا في قرى محصنة او من وراء جدر بأسهم بينهم شديد تحسبهم جميعا وقلوبهم شتى والحاصل انه
لما حولت القبلة وكثر خوض اهل الكتاب في نسخها صار كانهم قالوا مدار البر والطاعة هو الاستقبال فانزل الله تعالى هذه الاية كانه
تعالى قال ما البر هذا الخوض الشديد في امر القبلة مع الاعراض عن اركان الدين قوله وقيل عام لهم وللمسلمين وجه دخول اهل الكتاب
في الخطاب ما مر من كثرة خوضهم في شان تحويل القبلة ووجه دخول المسلمين فيه انه لما حولت القبلة الى الكعبة اغتبط المسلمون بذلك
وفرحوا فرحا عظيما لما كانوا يحبون ذلك لتضمنه مخالفة اهل الكتاب من حيث القبلة حيث ظنوا انه المقصود الاكبر في امور الدين فنبههم الله
تعالى بهذا الخطاب على ان البر لا يتم بمجرد تعيين جهة الاستقبال بل مدار البر هو الانقياد لله تعالى في جميع تكاليفه وفضل بعض الجهات
على بعض ليس بحسب اقتضاء ذاتها اياه وانما الفضل لموافقة الامر وطاعة الملك القادر قوله اي ليس البر مقصورا بامر القبلة يعني ان
المعرف بلام الجنس ان جعل مبتدأ فهو مقصور على الخبر تحقيقا نحو الامير زيد اذا لم يكن امير سواه او مبالغة لكمال ذلك الخبر في ذلك
الجنس نحو الشجاع عمرو اي هو الكامل في الشجاعة فانه لا اعتداد بشجاعة غيره لقصورها عن رتبة الكمال وان جعل خبرا فهو مقصور
على المبتدأ كذلك اي تحقيقا او مبالغة نحو زيد الامير وعمرو الشجاع اي لا امير سواه حقيقة وعمرو هو كامل في الشجاعة ولا تفاوت بين
جعله مبتدأ وخبرا في افادة قصد الامارة على زيد والشجاعة على عمرو واذا قلت ليس الامير زيدا وليس زيد الامير يكون المعنى نفي
ان يكون جنس الامارة مقصورا على زيد حقيقة او مبالغة على معنى ليس الامير الكامل الذي لا يعتد بجنب امارته غيره زيد فقوله
تعالى ليس البر ان تولوا وجوهكم يحتمل ان يكون لنفي جنس البر منحصرا في توليه وان يكون لنفي انحصار البر الكامل فيها وانما حمله على نفي
انحصار اصل البر او انحصار البر الكامل في التولية اي لا يصح نفي كونها من عداد البر ضرورة كونها من الافعال المرضية قطعا قوله
بر من امن لما كان اسم لكن من اسماء المعاني وخبرها من اسماء الاعيان وامتنع الحمل لذلك قال الزجاج معناه ولكن البر بر من امن فحذف
المضاف من الخبر واختاره سيبويه ليكون الذي تستدرك اثباته من جنس ما ينفي فانه نفي اولا كون البر هو تولية الوجه قبل المشرق والمغرب
قلنا فالمناسب ان يستدرك ببيان ان البر ما هو وتعيين ان ذا البر من هو لانه يناسب لنفي السابق فلذلك قدم المص هذا الوجه وجعله
اوفق واحسن واعلم انه تعالى اعتبر في تحقيق البر امورا احدها الايمان بخمسة اشياء بالله واليوم الاخر والملائكة والكتاب والنبيين لما كان
الايمان بالله اصلا لجميع الكمالات العلمية والعملية قدم في الذكر ولما كان الايمان باليوم الاخر متفرعا على الايمان بالله لانا ما لم نعلمه
باستحقاق الالوهية وقدرته على جميع الممكنات لا يمكننا ان نعلم صحة الحشر والنشر وكان الايمان به محركا وداعيا الى الانقياد لله في جميع ما
امر به ونهى عنه خوفا وطمعا ذكر الايمان به عقيب الايمان بالله ثم ان الايمان بالملائكة والكتاب وان كان متوقفا على الايمان بالانبياء
اذ لا طريق لنا الى الايمان الا بواسطة الايمان بالنبيين وكان المناسب بحسب الظاهر ان يقدم ذكر الايمان بالملائكة والكتاب الا انه قدم
الايمان بهما في الذكر رعاية للترتيب بحسب الوجود الخارجي ولم ينظر الى الترتيب في العلم فان الملك يوجد اولا ثم يحصل بواسطة نزول
الكتب الى الرسل فيدعوا الرسل الى ما فيها من الاحكام والامر الثاني من الامور التي اعتبرها الله تعالى في تحقيق البر صرف المال الى المصارف
الستة المذكورة لا بطريق ايتاء الزكوة لذكره بعده بطريق العطف عليه حيث قال واقام الصلوة واتى الزكوة ومن حق المعطوف ان يكون
مغايرا للمعطوف عليه بل بطريق اداء الحقوق المالية سوى الزكوة كرفع الحاجات الضرورية كما روي عن الشعبي رحمه الله ان في المال حقا
سوى الزكوة وتلا هذه الاية وما قيل من ان الزكوة نسخت الحقوق المالية ممنوع لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم في المال حقوق سوى الزكوة
ولقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يؤمن بالله واليوم الاخر من بات شبعانا وجاره طاو الى جنبه وقول الرسول اولى بالقبول ولان
الامة اجمعوا على انه يجب ان يدفع الى المضطر ما تندفع به ضرورته سواء وجبت الزكوة على الدافع او لم تجب فلا يكون المدفوع زكوة

وان سلمنا

وان سلمنا ان الزكوة نسخت الحقوق المالية فالمراد انها نسخت الحقوق المقدرة واما الذي لا يكون مقدرا فغير منسوخ بدليل انه
يلزم الانفاق على الاقارب والمماليك ونحوها في ترتب المصارف على الوجه المذكور وان قرابة الفقير اقدم اسباب استحقاقه الصلة
والمبرة المالية ولذلك يستحق بها الارث ويحجر الموصي عن الوصية بما زاد على الثلث ومن انفق على قريبه الفقير يجمع بين ثمرة الصلة و
الصدقة وقدم اليتامى على سائر المصارف لان الصغير الفقير الذي لا ولد له ولا كاسب اشد احتياجا من المساكين ومن ذكرهم بعدهم
ثم ابن السبيل وان كان له مال في وطنه اذا احتاج الى الانفاق وتعففه عن السؤال وكذا المسكين الغير السائل اشد احتياجا من
السائل منهما وابن السبيل لغربته احوج من المسكين المقيم لكن قد يمكن له الاستدانة والاداء في الوطن بخلاف المسكين الغير السائل
فانه ليس في ملكه ما يودي به قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان تؤتيه اجاب به لمن قال اي الصدقة اعظم اجرا لكن الرواية في البخاري
ومسلم عن ابي هريرة رضي الله تعالى عنهما جاء رجل الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا رسول الله اي الصدقة اعظم اجرا قال
ان تصدق وانت صحيح شحيح وتامل الغنى وتخشى الفقر ولا تمهل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت لفلان كذا ولفلان كذا وقد كان
اورد لنا الحديث لتاييد ان الضمير راجع الى المال قوله او للمصدر وهو الايتاء المدلول عليه بقوله واتى اي احب الايتاء رغبة في ثواب
الله اخر هذا الوجه لبعده من حيث اللفظ والمعنى اما من حيث اللفظ فلان ارجاع الضمير على غير المذكور خلاف الاصل واما من حيث
المعنى فلان فعل الانسان لما يحبه ويساعد عليه هواه لا يكون سببا لمدحه قوله والجار والمجرور وهو على حبه في محل النصب على الحال
والعامل فيه اتى اي اتى المال حال محبته له وذوي القربى لا يقتصر على ذي الرحم المحرم كما حكي عن قوم لان المحرمية حكم شرعي والقرابة
لفظة لغوية موضوعة للقرابة في النسب وان تفاوتت في القرب والبعد قوله اسكنه الخلة هي بفتح الخاء المعجمة الحاجة والفقر يريد ان
المسكين مبالغة الساكن فان المحتاج يزداد سكونه الى الناس على حسب ازدياد حاجته والمسكين ضربان من يكف عن السؤال وهو المراد
ههنا ومنهم من يبسط ويسال وهذا القسم داخل في قوله والسائلين قوله لملازمته السبيل اي الطريق او لان الطريق تبرزه فكانها
ولدته قوله لان السبيل يرعف به اي يقدمه الى بيت المضيف فكانه ولده السبيل وفي الصحاح الراعف الفرس الذي يتقدم الخيل قوله
وفي تخليصها اشارة الى ان في الاية حذف المفعول الثاني لاتى اي اتى المال اصحاب الرقاب في فكها وتخليصها والرقاب جمع رقبة وهي
مؤخر اصل العنق واشتقاقها من المراقبة لانها مكان مراقبة الرقيب المشرف على القوم واذا قيل اعتق الله رقبته يراد ان الله تعالى خلصه
من مراقبة العذاب اياه وذهب اكثر المفسرين الى ان المراد باصحاب الرقاب المكاتبون فاصحاب المال يعاونونهم باعطائهم شيئا من
المال حتى يفكوا رقابهم وقيل المراد بهم الارقاء يشتريهم الاغنياء لاعتاقهم وقيل المراد بهم الاسارى فان الاغنياء يؤتون المال في
تخليصهم قوله تعالى واقام الصلوة عطف على صلة من وهي آمن اي من آمن واتى واقام الصلوة قوله ولكن الغرض من الاول جواب لما
يقال كيف يصح ان يقال المراد بقوله واتى المال على حبه واتى الزكوة واحدا مع ان عطف احدهما على الاخر يقتضي تغاير المراد منهما وتقرير الجواب
انه تعالى لما ذكر اقامة الصلوة ذكر شقيقها مجملا بعد ما ذكره مفصلا تاكيدا لامرها وحثا على ادائها واوقع الصلوة واسطة بين
المفصل والمجمل ليوذن بان التعظيم لامر الله انما يحسن كل الحسن اذا كان مكتنفا بالشفقة على خلق الله قوله او حقوقا كانت في المال
سوى الزكوة ولمن اوجب في المال حقا سوى الزكوة ان يتمسك بهذه الاية وبقوله تعالى وفي اموالهم حق للسائل والمحروم وبقوله صلى الله
تعالى عليه وسلم في المال حقوق سوى الزكوة وبقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يؤمن بالله واليوم الاخر من بات شبعانا وجاره طاو
الى جنبه وبما روي ان الشعبي سئل عمن له مال فادى زكوته فهل عليه سواه قال نعم يصل القرابة ويعطي السائل ثم تلا هذه الاية وبالاجماع
على وجوب دفع حاجة المضطرين وان لم تجب عليه الزكوة وان استدل من قال ليس في المال حق سوى الزكوة بقوله صلى الله تعالى عليه
وسلم نسخت الزكوة كل صدقة ان نسخت وجوبها فله ان يجيب عنه بان المراد منه ان الزكوة نسخت الحقوق المقدرة كما ذكرناه انفا
ومقصود المصنف من ايراد هذا الحديث الذي هو دليل من انكر ان يكون في المال حق غير الزكوة ترجيح الاحتمالين الاولين والامر الثالث
من الامور التي اعتبر في تحقيق البر الوفاء بالعهود والرابع الصبر على الشدائد والخامس اقام الصلوة والسادس ايتاء الزكوة فمن اخل بواحد
منها لم يستحق ان يوصف بالبر قيل من عمل بقوله تعالى ليس البر ان تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب الى قوله اولئك هم المتقون فقد
اكمل الايمان قوله عطف على من آمن فانه في محل الرفع على انه خبر لكن اي ولكن ذا البر المؤمنون والموفون ويحتمل ان يكون وجاز ارتفاعه
كونه خبر المبتدأ المحذوف اي هم الموفون وعلى هذين الوجهين يكون قوله والصابرين منصوبا على المدح اي بتقدير اعني وهو في المعنى

عطف على من امن لكن لما تكرر الصفات خولف بين وجوه الاعراب قيل وهو ابلغ لان الكلام حينئذ يكون جملة واحدة وليس فيها من
المبالغة ما في الجمل المتعددة قال ابو عبيدة ومن شان العرب اذا طال الكلام ان يغيروا الاعراب والنسق كقوله تعالى في سورة النساء
والمقيمين الصلوة وفي المائدة والصابئون وقال الفراء انما رفع الموفون ونصب الصابرين لطول الكلام بالمدح والعرب تنصب وقال
على المدح والذم اذا طال الكلام في الشيء الواحد ولا تجعل الصفات باسرها جارية على الموصوف بها من حيث المعنى لان المقام
حينئذ يكون مقام الاطناب في الوصف والابداع في القول فاذا خولف في اعراب الاوصاف كان المقصود اكمل لان الكلام عند
اختلاف الاعراب يصير كانه انواع من الكلام وضروب من البيان وعند الاتحاد في الاعراب يكون وجها واحدا وجملة واحدة فقول
المصنف ولم يعطف لفضل الصبر اجمال لما ذكروه فان مجرد تغيير اعراب بعض الاوصاف تنبيه على امتيازه وانفراده عن باقي
الاوصاف بخصوصية مختصة به لاسيما اذا كان معمول الفعل المقدر فان له دلالة واضحة على اختصاصه بفضيلة مختصة
به قوله البأساء في الاموال المشهوران البأساء والضراء معناهما الفقر والمرض فانهما اسمان مشتقان من البوس والضر والفهما
للتانيث فهما اسمان على فعلاء وليس لهما افعل لانهما ليسا بتعيين وفي التيسير البأساء في اصل اللغة نقيض النعماء والبوس نقيض
النعم وبئس نقيض نعم والبائس نقيض الناعم فكانت عبارة عن عدم النعمة فدلت على الفقر والفاقة والضراء فعلاء من الضر فدلت على انها
عامة في اسباب الضر كلها ويستعملان بمعنى المحاب والمكاره وحين البأس منصوب بالصابرين اي الذين صبروا وقت الشدة
والبأس شدة القتال خاصة وهو في الاصل مطلق الشدة يقال لا باس عليك في هذا اي لا شدة وعذاب بئيس اي شديد ويسمى الحرب
باسا لما فيه من الشدة والعذاب ايضا يسمى باسا لشدته قال تعالى فلما راوا باسنا فلما احسوا باسنا فمن ينصرنا من باس الله ان جاءنا
قوله تعالى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص في القتلى لفظ كتب في عرف الشرع يفيد الفرضية قال تع كتب عليكم الصيام وكذا لفظة
عليكم مشعرة بها قال تعالى ولله على الناس حج البيت والقصاص ان يفعل بالانسان مثل ما فعل فهو عبارة عن التسوية والمماثلة في الانفس
والاطراف والجراحات وقوله في القتلى اي بسبب قتل القتلى فان كلمة في قد يكون للسبب كما في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان امراة دخلت
النار في هرة اي بسببها وصيغة فعلى يطرد ان يكون جمعا لفعيل بمعنى مفعول قوله وكان لاحدهما طول اي قوة وفضل وكان من
عادة العرب انه اذا وقع القتل بين القبيلتين احدهما اشرف من الاخرى كان الاشراف يقولون لنقتلن منكم بالعبد منا الحر منهم وبالمراة
منا الرجل منهم وبالرجل منا الرجلين منهم وربما زادوا على ذلك فلما نزلت هذه الاية امرهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
ان يتباوؤا اي يتماوتوا ويتعادلوا من البواء وهو المساواة يقال باء فلان اي صار كفوا له يقال باوات بين القتلى اي ساويت
فقوله يتباوؤا على وزن يتقاتلوا وقولهم بواء اي اكفاء معناه ذووا بواء لان السواء والبواء اسمان بمعنى الاستواء وظاهر قوله
تعالى الحر بالحر الى اخره اي الحر ماخوذ ومقتول بمثله يقتضي ان لا يكون القصاص مشروعا الا بين الحرين وبين العبدين وبين الانثيين
لانه تعالى وجب في اول الاية رعاية المماثلة وهو قوله كتب عليكم القصاص في القتلى فلما ذكر عقيبه قوله الحر بالحر والعبد بالعبد دل ذلك
على ان رعاية التسوية في الحرية والعبدية معتبرة لان قوله الحر بالحر خرج مخرج التفسير والبيان لقوله كتب عليكم القصاص في القتلى فايجاب
القصاص على الحر بقتل العبد اهمال لرعاية التسوية فوجب ان لا يكون مشروعا ثم قال اصحاب هذا القول ظاهر الاية يقتضي ان لا يقتل
العبد بالحر ولا الانثى بالذكر الا انا خالفنا هذا الظاهر بالقياس والاجماع اما القياس فهو انه لما قتل العبد بالعبد فلان يقتل الانثى
بالذكر اولى والعبد بالحر اولى واما الاجماع فانه قد انعقد على ان يقتل الذكر بالانثى وبالعكس وذهب ابو حنيفة واصحابه الى ان القصاص
كما يثبت بين الذكر والانثى يثبت ايضا بين الحر والعبد ويستدلون بعموم قوله تعالى النفس بالنفس وبقوله صلى الله تعالى عليه وسلم يتكافؤ
دماؤهم وبان تفاضل الانفس غير معتبرة باب القصاص بدليل ان جماعة لو قتلوا واحدا قتلوا به وقوله تعالى الحر بالحر لا يفيد الحصر البتة
بان لا يجري القصاص الا بين الحرين وبين العبدين وبين الانثيين بل يفيد شرع القصاص بين المذكورين من غير ان يكون فيه دلالة
على سائر الاقسام فان قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى جملة مستقلة بنفسها وقوله الحر بالحر تخصيص لبعض جزئيات تلك الجملة
بالذكر وتخصيص بعض جزئيات الجملة المستقلة بالذكر لا يمنع من ثبوت الحكم لسائر الجزئيات بل ذلك التخصيص يمكن ان يكون لفائدة
سوى نفي الحكم عن سائر الصور ثم اختلفوا في تلك الفائدة فذكروا فيها وجهين الاول وعليه الاكثرون ان فائدته ابطال ما كان عليه اهل
الجاهلية من انهم كانوا يقتلون بالعبد منهم الحر من قبيلة القاتل ففائدة التخصيص زجرهم عن ذلك قوله ولا تدل على ان لا يقتل الحر بالعبد

جواب ما يقال لما اوجبت الاية بمنطوقها ان يتساوى القاتل والمقتول في الاوصاف المذكورة لزم ان لا يقتل الذكر بالانثى لعدم المساواة
بينهما وقد دلت الاية بمفهومها على ان لا يقتص الاية القاتل عند اختلاف الصفة بينه وبين المقتول وتقرير الجواب ان الاية انما تدل على مشروعية
القصاص عند تحقق الموافقة بين القاتل والمقتول ذكورة وحرية ولا تدل بمفهومها على انتفاء القصاص عند اختلافهما بحسب الذكورة
او الحرية لان القول بالمفهوم انما هو على تقدير ان لا يظهر للتقييد فائدة سوى الدلالة على انتفاء الحكم عند انتفاء القيد وقد مران له
فائدة سواها وهي ابطال ما كان اهل الجاهلية عليه وقد اشار صاحب التيسير الى هذا المعنى حيث قال قوله تعالى الحر بالحر والعبد بالعبد
والانثى بالانثى المقتولة وليس فيه نفي جريان القصاص بين الحر والعبد والذكر والانثى فيه منع عن التعدي الى غير القاتل انتهى كلامه قوله
وللقياس على الاطراف فان الحر اذا قطع طرف العبد لا يقطع طرف الحر اتفاقا اما عندنا فلان الاطراف يسلك بها مسلك الاموال لانها وقاية
الانفس كالاموال وموجب اتلاف المال هو الضمان لا غير واما عند الشافعي فلما ذكر في الكافي وهو انه لا قصاص بين الرجل والمراة فيما دون
النفس ولا بين العبد والحر ولا بين العبدين خلافا للشافعي في جميع ذلك الا في الحر بقطع طرف العبد له ان الاطراف تابعة للانفس وشرع
القصاص فيها من حيث الالحاق بالانفس ففي كل موضع جرى القصاص في النفس يجري في الاطراف انتهى كلامه الا ان الاستدلال بقياس
كل من الانفس والاطراف على الاخر مصادرة فلا بد من اثبات حكم احدهما بدليل مستقل حتى يصح ان يقاس الاخر به قوله ومن سلم دلالته الى اخره
لما ذكر ان عدم القتل الحر بالعبد لا يستنبط من مفهوم قوله تعالى الحر بالحر الاية وانما يستنبط من دليل اخر شرع الان في رد قول صاحب الكشاف
وهو ان الاية تدل وان دلت على انتفاء القصاص عند انتفاء الموافقة بين القاتل والمقتول بحسب الذكورة والحرية الا انها منسوخة بالنص
الدال على ان النفس تقتل بالنفس كيف ما كانت ووجه الرد ان قوله النفس بالنفس حكاية لما في التورية وقوله الحر بالحر خطاب لنا وحكم في حقنا
فكيف ينسخه ما ورد في حق من تقدمنا ومن شرط الناسخ تاخره عن المنسوخ وانما ينسخه لو نزل لبيان الحكم في شريعته قوله واحتجت الحنفية
براي بقوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى ان موجب العمد القود وحده فان المراد بالقتل الذين قتلوا عمدا لان موجب الخطاء الدية
لقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا خطا الاية الا برضى القاتل والشافعي فيه قولان احدهما ان موجبه القصاص الا ان للمولى ان يختار اخذ الدية
بغير رضى القاتل وثانيهما ان موجب العمد القصاص او الدية ويتعين ذلك باختيار الولي وقوله قيل التخيير بين الواجب ليس في الوجوب
مبني على قوله الاول فانه تعالى اوجب القصاص على خلاف القياس جزاء للاعتداء او بمثله تشفيا للصدور الاولياء فان القياس ان يكون
موجب العمد وجوب المال ليكون جبرا لحق ولي المقتول فيما فات عليه فان القصاص لا يكون جابرا للفايت فشرع القود لحكمة التشفي لا ينفي
الضمان الاصلي واختيار ولي الجناية اياه قوله اي شيء من العفو يريد ان ارتفاع شيء على انه قايم مقام فاعل عفي بناء على انه في حكم
المصدر اي في حكم قولك عفي عفو فان عفي وان كان لازما لا يتعدى الى المفعول به الا انه يتعدى الى المفعول المطلق فيصح ان يقام
مصدره مقام الفاعل كما في قوله تعالى فاذا نفخ في الصور نفخة وكلمة من سواء كانت شرطية او موصولة عبارة عن القاتل وضمير له واخيه
رجعان الى من واخوه هو ولي الجناية وسماه اخا للقاتل استعطافا له عليها وتنبيها على ان اخوة الاسلام قايمة بينهما وان القاتل
لم يخرج عن الايمان بقتله وعفو الجاني عبارة عن اسقاط موجب الجناية عنه وموجبها ههنا القصاص فكانه قيل القاتل الذي عفي له عن
جنايته من اخيه الذي هو ولي المقتول سواء كان العفو الواقع تاما بان اصطلح القاتل مع جميع اولياء القتيل او بعض العفو بان وقع
الصلح بينه وبين بعض الاولياء فانه على التقديرين يجب المال ويسقط القود فانه قد روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان
هذه الاية نزلت في الصلح عن القصاص على مال قوله فليكن اتباع او فالامر اتباع يعني ان ارتفاع قوله فاتباع اما على انه فاعل محذوف
او على انه خبر مبتدا محذوف والمعنى اذا حصل شيء من العفو وبطل الدم بعفو البعض فعلى ولي المقتول ان يطالب القاتل بدل الصلح بالمعروف
بترك التشديد والتضييق في طلبه وعلى القاتل ان يؤدي المال الى العافي باحسان في الاداء بترك المطل والتسويف ونقص شيء منه
قوله والا لما رتب الامر بالاداء علي مطلق العفو اي وان لم يكن مقتضى العمد احد الامرين بل كان موجبه القصاص وحده لما وجب المال
عند العفو عن القود قوله لما فيه من التسهيل والنفع فانه لما كان كل واحد من القصاص واسقاطه باختيار اخذ الدية عليه مشروعا تسهل
الامر على القاتل وولي القتيل لان ولي القصاص قد يكون المال اثر عنده من القصاص اذا كان فقيرا محتاجا الى المال وقد يكون القصاص
اثر اذا كان راغبا في التشفي ودفع شر القاتل عن نفسه فجعل الخيرة له فيما احبه رحمة من الله تعالى في حقه وتخفيفا بالنسبة الى ما شرع
لمن قبلنا من الامم الماضية قال قتادة لم يحل اخذ الدية لاحد غير هذه الامة فانه تعالى كتب على اهل التورية ان يقيدوا ولا ياخذوا الدية

ولا يعفوا وعلى اهل الانجيل ان يعفوا ولا يقيدوا ولا يا خذوا الدية وشرع لهذه الامة القصاص والدية والعفو ولا شك ان التخيير بين
هذه الاشياء تخفيف عظيم قوله قتل بعدا العفو واخذ الدية فان اهل الجاهلية كانوا اذا عفوا واخذوا الدية ثم ظفروا بالقاتل قتلوه
فنهى الله عن ذلك قوله من حيث جعل الشئ محل ضده فان ضد يد شئ لا يلزم ان يكون تحقق احدهما رافعا للاخر والقصاص لا ستلزامه
ارتفاع الحيوة ضدها وقد جعل ظرفا لها تشبيها له بالظرف الحقيقى من حيث ان المظروف اذا حواه الظرف لا يصيبه ما يخل به و يفسده
ولا هو يتفرق ويتلى شئ نفسه كذلك القصاص يحمى الحيوة من الافات فكان من هذا الوجه بمنزلة الظرف لها ولا شك فى ان جعل الضد
حاميا لضده اعتبار لطيف فى غاية الحسن والغرابة التى هى من نكات البلاغة وطرقها قوله فيكون سبب حيوة تفسير اى يكون حاميا لحيوة
من يقصد القتل ولحيوة من قصد قتله فيكون سببا لحيوة عظيمة ولنوع من الحيوة وهى الحيوة الحاصلة بالارتداع عن القتل فان حماية الحاصلة
عن تطرق الخلل اليها نوع من الحيوة قوله وعلى الاول اى على ان يعلل ان فى جنس القصاص نوع عظيم من الحيوة بقوله لان العلم به يردع القاتل
عن القتل يكون فى قوله تعالى ولكم فى القصاص حيوة مبنيا على الاضمار وتقديره ولكم فى شرع القصاص حيوة للقاتل والمقتول وعلى الثانى اى على
ان يعلل ذلك بقوله ولانهم كانوا الى قوله ويصير ذلك سببا لحيوتهم يكون تخصيص للحيوة المسببة بقتل القاتل قصاصا بحيوة غير القاتل
لان سلامة الباقين انما تفرع على قتل القاتل واتفق علماء المعانى على ان هذه الاية بلغت فى وجازة لفظها وكثرة معناها مع دقته واشتماله
على الاعتبارات الغريبة التى ارفع درجات الفصاحة والبلاغة وذلك لان العرب عبروا عن هذا المعنى بالفاظ كثيرة كقولهم قتل البعض
احياء الجمع وكقولهم اكثروا القتل ليقل القتل واجود الالفاظ المنقولة عنهم فى هذا الباب قولهم القتل انفى للقتل ثم ان لفظ القران افصح
وابلغ من وجوه كثيرة فصلها الخطيب فى تخليص المفتاح فى باب الايجاز والاطناب وزاد عليها الشارح المحقق وجوها اخر فمن اراد الاطلاع
عليها فليرجع اليها قوله لعلكم تتقون فى المحافظة على القصاص والحكم به مبنى على ان الخطاب فى يا ايها الذين امنوا كتب عليكم القصاص
فى القتلى لائمة المؤمنين اوجب الله تعالى على الامام وعلى من يجرى مجراه ويقوم مقامه اقامة القصاص والتقدير يا ايها الائمة كتب عليكم
استيفاء القصاص ان اراد ولى الدم استيفاءه فانما قلنا ان الخطاب متوجه الى الائمة لان الخطاب ان لم يكن موجها اليهم لا يخلوا اما
ان يكون متوجها الى القاتل والى المقتول والى ثالث غير الامام والاقسام الثلاثة باسرها باطلة اما الاول فلان القاتل او الى
المقتول لا يجب عليه ان يقتل نفسه بل يحرم عليه ذلك واما ولى الجناية فلان القصاص لا يجب عليه بل هو مخير بينه وبين قوله تعالى
وان تعفوا اقرب للتقوى واما الثالث فلانه اجنبى عن القتل فلا يتعلق به حكم قوله او عن القصاص فتتكفوا عن القتل مبنى على احتمال
ان يكون الخطاب المذكور متوجها على القاتل والمعنى يا ايها القاتلون عمدا كتب عليكم تسليم انفسكم عند مطالبة الولى بالقصاص
وذلك لان القاتل ليس له ان يمتنع من القصاص لكونه حق العبد بخلاف الزانى والسارق فان لهما الهرب من الحدود لكون ما عليهما
من الحق حق الله سبحانه وتعالى قوله والعامل فى اذا مدلول كتب على ان اذا ظرف محض وليس متضمنا للشرط قال ابو البقاء والعامل فى اذا
حضر مدلول كتب وليس المراد بالكتب حقيقة الخط فى اللوح بل هو قوله كتب عليكم القصاص فى القتلى ويجوز ان يكون العامل فى اذا معنى
الايصاء وقد دل عليه الوصية ولا يجوز ان يكون العامل فيه لفظ الوصية المذكورة فى الاية لانه مصدر والمصدر لا يتقدم على معموله
انتهى كلامه ولعل وجه زيادة لفظ المدلول الدلالة على ان الكتب بمعنى الايجاب لا يحدث وقت حضور الموت بل الحادث تعلقه بالمكلف
وقت حضور موته فكانه قيل توجه عليكم ايجاب الله ومقتضى كتابه اذا حضر فعبر عن توجه الايجاب وتعلقه بكتب للدلالة على ان هذا
المعنى مكتوب فى الازل قوله والجملة جواب الشرط اى جواب قوله ان ترك لا قوله اذا حضر لانه قد صرح ان العامل جواب قوله فى اذا هو
قوله كتب وذلك يستلزم ان يكون اذا ظرفا محضا غير متضمن للشرط فلا يقتضى لها جواب وعلى تقدير كونها شرطية لا يكون عاملها
كتب لان النحاة قد صرحوا بان اذا الشرطية لا يعمل فيها الا جوابها وفعلها الشرطى وكتب ليس احدهما وقد تقرر فى النحو ان الجزاء اذا
كانت جملة اسمية وجب دخول الفاء عليه كقوله تعالى افائن مت فهم الخالدون وليس فى قوله الوصية للوالدين فاء ملفوظة فوجب
المصير الى اضمارها على ما انشد سيبويه ٭ من يفعل الحسنات الله يشكرها ٭ والشر بالشر عند الله سيان ٭ ورد بان سيبويه قد
نص على انه لا يجوز حذف الفاء فى موضع اللزوم الا فى ضرورة الشعر فلا يجوز ارتكابه فى نظم القران وقوله ان صح اشارة الى ان حقوقها
فى موضع الوجوب لا يجوز مطلقا بناء على ان المبرد روى عن سيبويه انه لا يجيز حذف الفاء مطلقا لا فى حال الضرورة ولا فى غيرها
ويروى البيت هكذا ٭ من يفعل الخير فالرحمن يشكره قوله فكان هذا الحكم اى وجوب الوصية للوالدين والاقربين قيل كان السبب

فى نزول هذه الاية ان اهل الجاهلية كانوا يوصون بما لهم للبعدى رياء وسمعة وطلبا للفخر والشرف ويتركون الاقارب فى الفقر
والمسكنة فصرف الله تعالى بهذه الاية فى بدء الاسلام ما كان يصرف الى الابعدين الى الوالدين والاقربين فعمل بها ما كان العمل
بها صلاحا وحكمة ثم نسختها اية المواريث فى سورة النساء فالآن لا يجب على احد ان يوصى لاحد قريب ولا بعيد واذا اوصى فله ان
يوصى لكل من شاء من الاقارب والاباعد لا للوارث واورد المصنف ان اية المواريث كيف تكون ناسخة لهذه الاية ومن شرط النسخ
ان يكون الناسخ معارضا للمنسوخ ومنافيا له لا يمكن العمل بهما معا ولا معارضة ههنا اذ لا يمتنع مع اخذ الوارث حقه من الميراث ان
يجب له قدر اخر بالوصية بل اية المواريث لاشتمالها على قوله من بعد وصية يوصى بها او دين تؤكد هذه الاية من حيث دلالتها على تقديم
الوصية مطلقا اى سواء كانت للاقرباء او غيرهم اذ لا منافاة فلا نسخ وان جعلت منسوخة بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله قد
اعطى كل ذى حق حقه الا لا وصية لوارث يرد عليه ان هذا خبر الواحد فلا يجوز نسخ القران به واجيب عن هذا الايراد بان هذا الخبر
وان كان خبرا واحدا من حيث ان السلف نقلوه على طريقة الاحاد ولكن الخلف تلقوه بالمتواتر لتلقيهم اياه بالقبول اى اجمعوا على صحته
ونسخوا القران به حيث كان مشهورا بالقران الثالث والمصنف رد هذا الجواب بان تلقى الامة اياه بالقبول لا يلحقه بالمتواتر لان قبولهم
اياه على وجه الظن بصحة اسناده لا يخرجه عن كونه خبر الواحد وما اجمعوا على انه خبر واحد فكيف يلحق بالمتواتر فى جواز نسخ القران به وان
قبلوه على سبيل القطع بصحته مع اعتقادهم بانه من اخبار الاحاد لكانوا قد اجمعوا على الخطاء وانه غير جائز وقول المص وتلقى الامة له
بالقبول لا يلحقه بالمتواتر فى حيز المنع عند الحنفية فانهم يجوزون النسخ بالحديث المشهور والمشهور احد قسمى المتواتر عند ابى يوسف
فيجوز نسخ الكتاب به والحديث المتواتر الذى اتفق العلماء على قبوله واعتباره فى امر الدين هو ما يرويه جماعة لا يتوهم تواطيهم على الكذب
لكثرتهم وعدالتهم ويدوم هذا الحد فى اول مراتب الرواية ووسطها واخرها فيكون اوله كاخره ووسطه كطرفيه نحو القران والصلوات
الخمس واعداد الركعات ومقادير الزكوة وما اشبه ذلك وهذا الحديث لم يتفق له هذا المعنى لا سلفا ولا خلفا اما الخلف فان البخارى
ومسلما والنساى مما اوردوه فى صحاحهم واما السلف فان مالكا لم يذكره فى موطاه قوله ولعله الى اخره اى ولعل الشان ان من فسر
الوصية بما وصى به الله تعالى من توريث الوالدين والاقربين انما فسرها به احترازا عن ورود النظر المذكور فان تفسيرها بالايصاء
المختص يودى الى دعوى كونها منسوخة اما باية المواريث او بالحديث وكل منهما منظور فيه قال الامام الرازى اعلم ان الناس اختلفوا
فى هذه الوصية منهم من قال كان واجبا ومنهم من قال كان ندبا واحتج الاولون بقوله كتب وبقوله عليكم وكلا اللفظين ينبى عن
الوجوب ثم انه تعالى اكد ذلك الايجاب بقوله حقا على المتقين وهؤلاء اختلفوا منهم من قال هذه الاية صارت منسوخة ومنهم
من قال انها ما صارت منسوخة وهذا اختيار ابى مسلم الاصفهانى وتقرير قوله من وجوه احدها ان هذه الاية ما هى مخالفة لاية
المواريث ومعناها كتب عليكم ما وصى الله تعالى به من توريث الوالدين والاقربين ومن قوله يوصيكم الله فى اولادكم او كتب على المحتضر ان
يوصى للوالدين والاقربين بتقرير ما اوصى به الله تعالى لهم عليهم وان لا ينقص من ايصائهم وثانيها انه لا منافاة بين توريث الاقرباء
ووجوب الوصية لهم فان الميراث عطية من الله تعالى والوصية عطية من حضره الموت فالوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الايتين
وثالثها لو قدرنا حصول المنافاة لكان يمكن جعل آية المواريث مخصصة لهذه الاية وذلك لان هذه الاية توجب الوصية للاقربين
مطلقا ثم اية المواريث تخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذى لا يكون وارثا داخلا تحت هذه الاية وذلك لان من الوالدين من
يرث ومنهم من لا يرث بسبب اختلاف الدين او الرق او القتل ومن الاقارب الذين لا يسقطون عن استحقاق الفريضة من لا يرث
باحد هذه الاسباب ومنهم من يسقط فى حال ويرث فى حال ومنهم من يسقط فى كل حال فمن كان من هؤلاء وارثا لم تجز الوصية له
ومن لم يكن وارثا صحت الوصية ومن قال انها مندوبة فلا تكون منسوخة يقول ان كتب وان كثر استعماله فى الايجاب فقد يقال ايضا
الندب لان معنى كتب كمعنى قولك اريد وشرع وذلك قد يكون ندبا وقد يكون حتما فلا يثبت الوجوب بالاحتمال لا سيما وكثير ممن
قال بالوجوب او انها منسوخة فى بالحديث المذكور فلا وجه لحملها على الايجاب ثم ادعاء نسخها قوله مصدر مؤكد يؤكد مضمون
الجملة المتقدمة فيكون عاملة محذوفا اى حق ذلك فان قيل قوله على المتقين يقتضى ان يكون هذا التكليف حقا مختصا بالمتقين
وقد دل الاجماع والتكاليف عامة فى حق المتقين وغيرهم واجيب بان المراد بقوله حقا على المتقين انه لازم لكل من اثر التقوى وتحراه
وجعله طريقا له ومذهبا فيدخل فيه الكل وقد ان ضمير بدله يرجع الى الوصية لكونها فى تاويل الايصاء المشهور ان من غير ايصاء

المحتضر هو الوصي والشاهد التبديل بيان وصي تغيير الوصي والشاهد فالوصي بغير الوصية اما في الكتاب واما في قسمة الحقوق والشاهد
يغيرها اما بتغيير وجه الشهادة او بكتمها ويمكن ان يكون التبديل من سائر الناس بان يمنعوا من وصول المال الموصى به الى مستحقه فهؤلاء
كلهم داخلون تحت قوله فمن بدله ثم انه تعالى لما توعد من يبدل الوصية وكان التبديل على وجهين تبديل عن الحق الى الباطل وتبديل
عن الباطل الى الحق على طريق الاصلاح فهو حسن فقال فمن خاف من موص جنفا او اثما فاصلح بينهم فان الاصلاح لا يكون الا ضرب من
التبديل والتفسير وقراءة حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم بالتشديد والباقون بالتخفيف وهما لغتان من وصى واوصى بمعنى واحد
ومن في قوله فمن خاف من موص اما شرطية وفلا اثم جواب لشرط او موصولة وفلا اثم خبرها وقوله من موص يجوز ان يكون متعلقا بخاف
على انها لابتداء الغاية وان يتعلق بمحذوف على انها حال من جنفا قدمت عليه لانها كانت في الاصل صفة له فلما تقدمت نصبت حالا
ونظيره اخذت من زيد مالا ان شئت علقت من زيد وان شئت ما خذت جعلته حالا لانه صفته في الاصل قوله اي توقع وعلم لما كان الخوف
والخشية في الاصل عبارة عن حالة انقباضية تعتري النفس عند توقع المكروه فلا يتعلق الا بامر سيحدث لم يكن حمل الخوف في هذا المقام
على اصل معناه لانه لو حمل على اصل معناه لكان معنى الاية ان المصلح لو ان حضر مجلس المحتضر وهو بصدد الايصاء فرأى منه اما امارات الجنف
الذي هو الميل عن الحق من غير تعمد الفساد لجهله بالحق او راى منه امارات الاثم وهو التعمد في الميل عن الحق بان يسمع منه انه يقول اوصى لفلان
وهو من الاباعد غير مستحق للايصاء ويقول لا اوصي لفلان وهو من الاقارب المستحقين او يقول زيد لفلان وهو غير مستحق للزيادة او
انقص فلانا وهو مستحق للزيادة فعند ظهور مثل هذه الامارات قبل تحقق الوصية يخاف المصلح لان يميل الموصي عن الحق خطاء او متعمدا للاثم
فيأخذ في الاصلاح وهذا المعنى يأبى عن قوله تعالى واصلح بينهم اي الموصى لهم فان الاصلاح حينئذ اصلاح الموصي بارشاده الى الحق
لا الاصلاح بين الموصى لهم فلما لم يصح جعله بمعنى الخشية جعل بمعنى التوقع لكونه لازما للخوف ثم التوقع قد يكون مظنون الوقوع وقد يكون
معلومه فاستعمل الخوف بمعنى التوقع في كل واحد من الظن والعلم مجازا في الدرجة الثانية ولما كان الاول اكثر كان استعماله فيه اظهر ثم اصله
ان يستعمل في الظن والعلم بالمحذور الا انه قد يتسع فيطلق على مطلق الظن والعلم ومنه قولك اخاف ان ترسل السماء اي اظن او اعلم
انها تمطر وليس امطارها من قبيل المحذور ومن مجيء الخوف بمعنى العلم قول من قال ه اذا مت فادفني الى جنبه كرمة ه تروي عظامي في الممات
عروقها ه ولا تدفني في الفلاة فانني ه اخاف اذا ما مت ان لا اذوقها ه فعلى هذا يكون معنى الاية ان الميت اذا اخطأ في وصيته او جنف
فيها متعمدا فلا حرج على من علم ذلك ان يغيره ويحيله على وفق الحق بعد موته والظاهر ان المراد بالمصلح هو الوصي لانه اشد تعلقا بامر الوصية
الا انه لا وجه لتخصيصه به بالوصي بل ينبغي ان يدخل تحته كل من يتأتى منه دفع الفساد الواقع في وصية الموت من الوالي والوصي ومن يأمر
بالمعروف والمفتي والقاضي والوارث فاذا جهل الموصي موضع الوصية او زاد على مقدار الوصية او وصى بما لا يجوز ايصاؤه فعلم ذلك
احد هؤلاء المذكورين فاصلح بين الميت والورثة والموصى له فصرف المال الى الموضع المشروع ونفذ الوصية في القدر المشروع فلا اثم عليه في
هذا التبديل والاصلاح فان قيل هذا المصلح اتى بطاعة عظيمة في اصلاح وصية الميت فالمناسب بهذا المقام ان يعد الله تعالى له المثوبة
المناسبة لطاعته فكيف يليق به ان يقال فلا اثم عليه اجيب بانه تعالى لما ذكر اثم المبدل في اول الاية وكان هذا الاصلاح لا يخلو من
التبديل بل كان مظنة لاستحقاق الاثم بذلك بين الله تعالى ان تبديل المصلح لا اثم فيه لكونه تبديل الباطل الى الحق ثم وعده بقوله
رحيم قوله وذكر المغفرة الى اخره جواب لما يقال قوله تعالى ان الله غفور انما يليق بمن فعل فعلا لا يجوز وهذا الاصلاح من جملة الطاعات
فكيف يليق عن من اتى به هذا الكلام وتقرير الجواب المراد بذكر المغفرة هو الوعد بالاثابة الا انه اطلق عليها اسم المغفرة رعاية لصنعة
الطباق ويسمى المطابقة والتضاد ايضا وهو الجمع بين معنيين متقابلين في الجملة وهي من المحسنات المعنوية البديعة ولوقوعها في مقابلة
فعل المصلح الذي هو من جنس ما يؤثم به وهو التبديل مع ان المصلح فلما يخلو عن افعال واقوال كان الاولى تركها فنبه الله تعالى بذكر
غفاريته على انه تعالى اذا علم منه ان غرضه ليس الا الاصلاح فانه لا يؤاخذه بها لانه غفور رحيم قوله ويطيب على النفس فان الصوم عبارة
شاقة والشيء الشاق اذا عم سهل تحمله ويرغب كل احد في اتيانه ومحل كما في قوله كما كتب النصب اما على انه صفة مصدر محذوف اي كتبا
مثل ما كتب وما مصدرية واما على انه حال من الصيام وما موصولة اي كتب عليكم الصيام مشبها بالذي كتب على ما قبلكم والظاهر ان التشبيه
عائد الى اصل ايجاب الصوم لا الى كمية الصوم المكتوب وبيان وقته يعني ان هذه العبادة كانت مكتوبة على جميع الانبيا والامم من لدن آدم
صلى الله تعالى عليه وسلم الى عهدكم لم تخل امة من وجوبها عليهم ولم يفرضها عليكم وحدكم اذ لم يشهر وجوبها على الجميع في شهر رمضان من

من طلوع الفجر الى غروبها قوله كما قال صلى الله تعالى عليه وسلم الصوم وجاء ذكر في البخاري ومسلم عن عبد الله قال لنا رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج فانه اغض للبصر واحصن للفرج ومن لم يستطع فعليه بالصوم فانه
له وجاء والوجاء نوع من الخصاء وهو ترض عروق الانثيين وترك الخصيتان كما هما والباءة النكاح والتزوج قوله او الاخلال
باداته عطف على قوله المعاصي يعني ان الصوم لما كان من شانه ان يكسر شهوة البطن والفرج وكان رادعا للصائم من ارتكاب الفواحش
والمعاصي وسببا لدخوله زمرة المتقين عنها احتمل معنى الاية فرضت عليكم الصيام لتكونوا بسببه ممن يتقي المعاصي والمنكرات المهلكة
وما يمنع النفس عنها لا بد وان يكون واجبا او ان الصوم لما كان من اصول الشرائع واقدمها من حيث انه تعالى ما اخلى امة من افتراضه
عليها اكتبه عليكم ارادة ان تتقوا الاخلال باداته قوله موقتات بعدد معلوم يعني وصف الايام بقوله معدودات لبيان انها مقدرات
بعدد معلوم او لبيان انها ايام قلائل وانه تعالى لم يفرض علينا صيام الدهر كله ولا صيام اكثره تخفيفا ورحمة وتسهيلا لامر التكليف
على جميع الامم قوله يقال هيلا الجوهري يقال علت الرقيق في الجراب اي صببته من غير كيل وفي الكشاف وانتصاب اياما بالصيام كقولك
نويت الخروج يوم الجمعة ولم يذكر وجها اخر لانتصابه واورد المصنف عليه انه يستلزم تخلل الفاصل بين المصدر ومعموله باجنبي
وهو قوله كما كتب لانه ليس معمولا للمصدر على اي تقدير قدرته قوله بل باضمار وصوموا تقديره صوموا اياما وانتصاب اياما على انه
ظرف للفعل المقدر واما على انه مفعول به اتساعا قوله والمراد بها اي بالايام المعدودات اختلف في هذه الايات فقال بعضهم انها
غير رمضان صوم لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان صوم رمضان نسخ كل صوم فانه يدل على ان قبل وجوب صوم رمضان كان
صوم اخر واجبا واختلف في تعيين تلك الايام الواقعة في غير رمضان فقيل هي ثلثة ايام من كل شهر فقيل هي ثلثة ايام من كل شهر وصوم
يوم عاشورا وقال اكثر المحققين ان المراد بها شهر رمضان بناء على انه تعالى قال في اول الاية كتب عليكم الصيام وهذا محتمل ليوم
وليومين وايام ثم بينه بقوله اياما معدودات تزال بعض الاحتمال ثم بينه بقوله شهر رمضان الذي انزل فيه القران فعلى هذا الترتيب
يمكن ان يجعل الايام المعدودات بعينها شهر رمضان واذا امكن ذلك فلا وجه لحمله على غيره واثبات النسخ فيه لان كل ذلك زيادة
لا يدل اللفظ عليها فلا يجوز القول به واما تمسكهم بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان صوم رمضان نسخ كل صوم فالجواب انه ليس فيه
ما يدل على ان صوم رمضان نسخ من الصوم ما وجب الله على هذه الامة لجواز ان يكون المراد ان صومه نسخ كل صوم وجب في الشرائع
المتقدمة فكما يصح ان يكون بعض شرعه ناسخا للبعض ان يكون بعض شرعه ناسخا للشرائع المتقدمة قوله او بكما كتب عطف على قوله
باضمار صوموا فكتب نصبه اما على الظرفية او على انه مفعول ثان لكتب عليكم ويرد على الاول ان انتصاب اياما على انه ظرف لكتب يقتضي
ان يقع الكتابة في الايام وليس كذلك بل الواقع في الايام انما هو متعلق الكتابة وهو الصوم وعلى الثاني ان انتصاب اياما على انه
مفعول به لكتب على الاتساع مبني على كون الايام ظرفا للكتبة وقد تقدم انه ليس كذلك قوله وقيل معناه الى اخره عطف من حيث المعنى
على ما ذكره بعد قوله تعالى كما كتب على الذين من قبلكم فالتشبيه على الاول في مجرد الفرضية وعلى الثاني في الكمية حتى كان المكتوب على الكل
استيعاب رمضان بالصوم الا ان النصارى حولوا مدة الصوم الى اعدل فصول السنة وهو الربيع لما وقع رمضان في بعض
السنين في ايرد الفصول واحرها وزادوا عشرة ايام قيل وعشرة ايام بعد كفارة لما صنعوا فصار مدة صومهم خمسين
يوما في فصل لا يتغير كيفية الهواء فيه تغيرا فاحشا وقيل اصابهم موتان فقال بعضهم زيدوا اصيامكم فزادوا عشرا بعد وعشرا قبل
ولهذا قال تعالى في حقهم اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله والموتان بضم الميم موت الماشية قوله فيه ايماء بان من
سافر في اثناء اليوم لم يفطر لعدم استعلائه السفر استعلاء الراكب لمركوب بل هو ملابس شيئا من السفر والرخصة انما تثبت لمن كان
على سفر وكلمة على فيه استعارة تبعية شبه تلبسه بالسفر باستعلاء الراكب واستعلائه على المركوب يتصرف فيه كيف يشاء وللدلالة
على هذا المعنى عدل عن اسم الفاعل فلم يقل او مسافرا اذ ليس فيه اشعار بالاستعلاء على السفر قوله فعليه صوم عدة ايام المرض و
السفر اشارة الى ان قوله فعدة مرفوع على انه مبتدأ بتقدير المضاف والمضاف اليه حذف خبره المقدم عليه وحذف الشرط ايضا لدلالة فحوى
الكلام على اعتبار هذه التقديرات وعدة فعلة من العد بمعنى المعدود ومنه يقال الجماعة المعدودة من الناس عدة والمقصود من الاية
بيان ان فرض الصوم في الايام المعدودات انما يلزم الاصحاء المقيمين واما من كان مريضا او مسافرا فله تأخير الصوم عن هذه الايام
الى ايام اخر قال القفال رحمه الله انظروا الى عجيب ما نبه الله تعالى عليه من سعة ورحمته في هذا التكليف فانه تعالى بين في اول الاية ان هذه

الامة فى هذا التكليف اسوة بالامم المتقدمة والغرض منه ما ذكرنا من ان الامر الشاق اذا عم خفف ثم بين ثانيا وجه الحكمة فى
ايجاب الصوم وهو انه سبب لحصول التقوى ثم بين ثالثا انه مختص بايام معدودات فلو جعله فى جميع الدهر او فى اكثر الاوقات
لحصلت المشقة العظيمة ثم بين رابعا انه خصه من الاوقات بالشهر الذى انزل فيه القران لكونه اشرف الشهور بسبب هذه الفضيلة
ثم بين خامسا ازالة المشقة فى الزامه فاباح تاخيره لمن شق عليه من المسافرين والمرضى الى ان يصيروا الى الرفاهية والسكون فراعى
سبحانه وتعالى فى ايجاب الصوم هذه الوجوه من الرحمة فله الحمد على نعمه التى لا تحصى حمدا دائما كثيرا قوله وهذا اى هذا الافطار رخصة
عند اكثر الفقهاء فان شاء افطر وان شاء صام وذهب قوم من علماء الصحابة الى انه يجب على المريض والمسافر ان يفطرا ويصوما
عدة من ايام اخر وهو قول ابن عباس وابن عمر رضى الله تعالى عنهم حتى روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنهما انه قال لو صام فى السفر قضى
فى الحضر قوله وعلى المطيقين للصوم ان افطروا ذهب اكثر المفسرين الى ان المراد بقوله وعلى الذين يطيقونه الاصحاء المقيمون خيرهم الله
تعالى فى ابتداء الاسلام بين ان يصوموا وبين ان يفطروا ويفدوا خيرهم الله تعالى بين الامرين لئلا يشق عليهم لانهم كانوا لم يتعودوا
الصوم ثم نسخ التخيير ونزلت العزيمة بقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وقيل هذه الاية نزلت فى حق الشيخ الهرم الذى يطيق الصوم
لكن مع الشدة والمشقة فان الوسع فوق الطاعة والموسع من كان قادرا على الشئ مع السهولة فاما المطيق فهو اسم لمن كان قادرا على
الشئ مع الشدة والمشقة ثم ان الشيخ الهرم اذا افطر فعليه الفدية واما الحامل والمرضع اذا افطرتا فهل عليهما الفدية قال الشافعى يجب
عليهما الفدية وقال ابو حنيفة لا يجب حجة الشافعى ان قوله تعالى وعلى الذين يطيقونه فدية يتناول الحامل والمرضع وابو حنيفة فرق
وقال الشيخ الهرم لا يمكن ايجاب القضاء عليه فلا جرم وجب الفدية واما الحامل والمرضع فالقضاء واجب عليهما فلو اوجبنا الفدية
عليهما ايضا كان ذلك جمعا بين البدلين وهو غير جائز لان القضاء بدل والفدية بدل اخر وقيل انها نزلت فى حق المريض والمسافر
ايضا فان من المريض والمسافر من يطيق الصوم ومنهما من لا يطيقه فقد ذكر الله تعالى حكم هذا القسم بقوله ومن كان مريضا او على سفر فعدة
من ايام اخر وذكر حكم القسم الاول منهما بقوله وعلى الذين يطيقونه فدية فكانه تعالى اثبت للمريض والمسافر حالين فى احدهما يلزم
ان يفطرا ويقضيا وهى حالة الجهد الشديد لو صاما والثانية ان يكونا مطيقين للصوم لا يثقل عليهما فحينئذ يكونان مخيرين بين
ان يصوما وبين ان يفطرا مع الفدية ولم يتعرض النص لهذين الاحتمالين قوله وقرئ يُطَوَّقُونَهُ بضم الياء وفتح الطاء مخففة وتشديد
الواو على بناء التفعيل من الطوق اى بمعنى الطاقة او القلادة ان يكلفونه ويقلدونه بان يقال لهم صوموا وقرئ يتطوقونه من تفعل
من الطوق اى يتكلفونه او يتقلدونه وقرئ يطوقونه بادغام الطاء فى التاء من الطوق واصله تطوق قلبت التاء طاء وادغمت
الطاء فى الطاء واجتلبت همزة الوصل ليمكن الابتداء بالساكن وقرئ يطيقونه بضم الياء وفتح الطاء المخففة بعدها ياء مفتوحة
مشددة من فيعل من الطوق اصله يطيوقونه لو اجتمعت الواو والياء وسبقت احديهما بالسكون قلبت الواو ياء وادغمت الياء فى الياء
وقرا عكرمة وطائفة يطيقونه بفتح الياء وتشديد الطاء والياء ويروى عن مجاهد انه قرأ هكذا لكن ببناء الفعل للمفعول على انه من
تفعيل من الطوق اصله يتطيوقونه ثم ادغمت الياء فى الواو بعد قلبها ياء كما فى قولهم تديَّر المكان وما بها ديار اى لحنه دارا وتدير
اصله تديور من الدوران كما ان تحيز اصله تحيوز من الحوز والديار الاحد هو فيعال من درت واصله ديوار من دار الشئ يدور دورا
ودورانا قلبت الواو ياء فى الجمع وادغمت الياء فى الياء قوله وعلى هذه القرات يحتمل الكلام معنى ثانيا يعنى ان هذه القرات كما يحتمل
ان يكون معناها معنى القراءة المشهورة وهى قراءة يطيقونه فتكون الاية منسوخة على جميع القرات المذكورة لان الذين يطيقون الصيام
لا يجوز لهم الافطار لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه يحتمل ايضا معنى ثانيا لان جميع ثلاث القرات فيها معنى التكليف والتكليف
فان حمل على مجرد الزام المستطيع او التزامه وهو المعنى الاول وان اخذ من الكلفة بمعنى المشقة وبلوغ الشدة الغاية يكون المعنى وعلى
الذين يكلفونه او يتكلفونه على عسر ومشقة عظيمة فيرجع حاصل المعنى الى انهم لا يطيقون الصوم فيكون المراد بهم الشيوخ والعجائز
فيكون الاية غير منسوخة لان حكم هؤلاء الافطار والفدية قوله فى الافطار متعلق بالرخصة قوله فيكون ثابتا اى غير منسوخ قوله اى صوموه
جهدهم اى جاهدين غاية جهدهم وطاقتهم ونهاية وسعهم وقدرتهم والجهد بالفتح المشقة وبالضم الطاقة وكلا المعنيين يصح ههنا
ويؤيد هذا التاويل ما فى المعالم والتيسير من ان قراءة حفصة وعلى الذين لا يطيقونه قوله فزاد فى الفدية مبنى على انه ان يكون تطوع
بمعنى تبرع وينتصب خيرا اما بنزع الخافض اى من تطوع بخير او لكونه صفة مصدر محذوف اى من تطوع تطوعا خيرا والفدية فى معنى الجزاء

وهو عبارة عن البدل القائم عن الشئ وهو عند ابى حنيفة نصف صاع من بر وهو مدان او صاع من غيره وعند الشافعى مد واحد
بمد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وهو رطل وثلث رطل من غالب قوة البلد وهو قول فقهاء الحجاز وقال بعض فقهاء العراق نصف
صاع لكل يوم يفطره وقال بعض الفقهاء ما كان المفطر يتقوته يومه الذى افطره وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما يعطى كل مسكين
عشاءه وسحوره قوله فالتطوع على ان يكون الضمير فى قوله فهو ضمير المصدر المدلول عليه بقوله تطوع وقوله والخير على ان يكون ضمير
الخير التى صفته التطوع المحذوف فالخبر المذكور والامصدر كقولك سخرت يا رجل فانت خاير وفى قوله فهو خير له اسم تفضيل بمعنى ازيد خيرا
فصح ان يقال فالخير خير وذكر فى الخير المتطوع به ثلاثة اوجه احدها ان يزيد على مسكين واحد فيطعم مكان كل رجل يوم مسكينين او اكثر
وثانيها ان يطعم المسكين الواحد اكثر من القدر الواجب وثالثها ان يصوم مع الفدية فهو خير له قوله تعالى وان تصوموا فى تاويل
مصدر مرفوع بالابتداء وخبره خير اى صومكم خير والخطاب فيه التفات من الغيبة فى قوله وعلى الذين يطيقونه سواء حمل على الاصحاء المقيمين
الذين رخص لهم فى اول الاسلام فى ان يفطروا ويطعموا الكل يوم مسكينا او على الشيوخ والعجائز الذين يتعبهما الصوم ويشق عليهم ويحتمل
ان يكون الخطاب عاما لكل من تقدم ذكره من المريض والمسافر والذين يطيقونه وهذا اولى لان كل واحد من اللفظ والمقام يساعد هذا
الاحتمال فلا وجه لتخصيص اللفظ عن بعض محتملاته ورجح احتمال ان يكون مفعول تعلمون مقدرا محذوفا للاختصار على احتمال كونه منزلا
منزلة اللازم لافادته ما لا يفيده الثانى قوله مبتدأ خبره ما بعده فيكون المقصود من ذكر هذه الجملة المنبهة على فضله ومنزلته الاشارة
الى وجه تخصيصه من بين الشهور بان فرض صومه ثم اوجب صومه بقوله فمن شهد منكم الشهر المعهود فليصمه قوله تقديره ذلكم
شهر رمضان اى ذلكم الصيام المكتوب عليكم صيام شهر رمضان بحذف المضاف من الخبر ويحتمل ان تكون الاشارة الى ايام معدودات
اى تلك الايام شهر رمضان والتذكير باعتبار المذكور قوله وفيه ضعف لان شهر رمضان حينئذ يكون من تتمة المبتدأ اذ التقدير
صوم شهر رمضان خير لكم فيلزم كون الخبر فاصلا بين جزئى المبتدأ وايضا يلزم منه الفصل بين الموصول وصلته لان الخبر وهو خير
لكم اجنبى من الموصول وقد تقرر انه لا يخبر عن الموصول الا بعد تمام صلته قوله وجعل علما اى جعل مجموع المضاف والمضاف اليه علما
ومنع من الصرف وما جاء فى الاحاديث من نحو من صام رمضان ايمانا واحتسابا فانما هو من باب حذف المضاف لامن الالباس قيل
للغراب ابن دابة لكثرة وقوعه على دابة البعير اذا دبرت اى جرحت ودابة البعير هى موضع القتب ذكر لتسمية هذا الشهر رمضان
ثلاثة اوجه ارتماض الاكباد واحتراقها من حر الجوع والعطش وارتماض الذنوب فيه ووقوعه ايام رمض الحر اى شدة وقوعه على الرمل
وغيره والارض رمضاء اى شديدة الحر يقال رمض يومنا يرمض رمضا من باب علم يعلم اذا اشتد حره ورمضت ورمضته من الرمضاء
اذا احترقت وفى الحديث صلوة الاوابين اذا رمضت الفصال من الضحى اى اذا وجد الفصيل حر الشمس من الرمضاء قيل انهم نقلوا اسماء
الشهور عن اللغة القديمة فسموها بالازمنة التى وقعت هى فيها وقت التسمية فوافق هذا الشهر ايام رمض الحر فسمى به كما سمى ربيع لموافقته
الربيع وجمادى لموافقته جمود الماء والقران فى الاصل مصدر قرات بمعنى جمعته ثم صار علما لما بين دفتى المصاحف لانه يجمع بين السور
والايات والحكم والمواعظ قوله اى ابتدئ فيه انزاله جواب عما يقال ان القران نزل على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فى مدة ثلاثة وعشرين
سنة منجما فما معنى تخصيص انزاله برمضان اجاب بثلاثة اوجه الاول ان ابتداء نزوله وقع فى رمضان فى ليلة القدر منه وفيه
ارتكاب المجاز حيث حمل لفظ القران على بعض اجزائه وروى عن عمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه انه استدل بهذه الاية بقولها انا انزلناه
فى ليلة القدر انزالا فى رمضان والوجه الثانى ان القران انزل فى ليلة القدر جملة الى السماء الدنيا ثم نزل نجوما روى عن ابن عباس
رضى الله تعالى عنهما انه سئل عن قوله عز وجل شهر رمضان الذى انزل فيه القران وقوله انا انزلناه فى ليلة القدر وقوله انا انزلناه
فى ليلة مباركة وقد نزل فى سائر الشهور وقال عز وجل وقرانا فرقناه فقال انزل القران جملة واحدة من اللوح المحفوظ فى ليلة القدر
من شهر رمضان الى بيت العزة فى السماء الدنيا ثم نزل به جبريل صلى الله تعالى عليه وسلم على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم نجوما فى ثلاث
وعشرين سنة فذلك قوله تعالى بمواقع النجوم والوجه الثالث ان قوله انزل فيه القران معناه انزل فى فضل هذا الشهر وايجاب صومه
على الخلق القران كما تقول انزل الله فى الزكوة اية كذا اى فى ايجابها وانزل فى الخمر كذا اى فى تحريمها وقوله انزل فيه القران يؤيد الوجه الثانى
من الجواب بناء على من اشتهر من ان الانزال مختص بما يكون فيه النزول دفعة واحدة وان التنزيل مختص بالنزول على سبيل التدريج ولهذا
قال تعالى نزل عليك الكتاب بالحق وانزل التوراة والانجيل قوله نزلت صحف ابرهيم صلى الله تعالى عليه وسلم اول ليلة من رمضان وروى

عنه صلى الله تعالى عليه وسلم انزلت صحف ابرهيم صلى الله تعالى عليه وسلم ثلث ليال مضين من رمضان وانزل زبور داود في عشرة مضت من رمضان وانزل القران على محمد صلى الله تعالى عليه وسلم في الرابعة والعشرين لست بقين بعدها قوله تعالى هدى مصدر فاما ان يكون على حذف مضاف اى ذا هدى او يكون واقعا موقع اسم الفاعل اى هاديا او جعل نفس الهدى مبالغة ولا يجوز ان يكون هدى خبر مبتدأ محذوف بتقدير هو هدى لانه عطف عليه منصوب بصريح وهو بينات وقوله للناس يجوز ان يتعلق بهدى ان جعل بمعنى هاديا وان يتعلق بمحذوف وقع صفة للنكرة قبلها قال صاحب الكشاف فان قلت ما معنى قوله وبينات من الهدى بعد قوله هدى للناس قلت ذكر اولا انه هدى ثم ذكر انه بينات من جملة ما هدى به وفرق بين الحق والباطل من وحيه وكتبه السماوية الهادية الفارقة بين الهدى والضلال قوله مما يهدى اشارة الى ان من الهدى والفرقان صفة بينات والهدى بمعنى الهادى واللام فيه للجنس لا للاشارة الى الهدى السابق وان قيل من ان النكرة اذا اعيدت معرفة كان الثانى في عين الاول اكثرى لا كلى فاندفع توهم التكرار قوله فمن حضر الشهر اشارة الى ان الشهر منصوب على الظرفية فيكون مفعول شهد محذوفا تقديره فمن شهد منكم موضع الاقامة من الشهر المصر والقرية في الشهر ومنكم في محل النصب على انه حال من الضمير المستكن في شهر فيتعلق بالمحذوف اى كائنا منكم وضمير فليصمه منصوب نصب المفعول به على الاتساع اى فليصم فيه ولا بد في الاية مع حذف مفعول شهد من التزام تخصيص من شهد بالعاقل البالغ الصحيح لان كل واحد من الصبي والمجنون والمريض شهد موضع الاقامة في الشهر مع انه لا يجب عليهم الصوم وقد خص المريض بقوله تعالى ومن كان مريضا لا بد من اخراج الاخرين بالنصوص الدالة على التخصيص الا ان قول المصنف فيكون ومن كان مريضا مخصصا متفرع على ان يفسر قوله شهد بادراك رؤية او سماع وانه حينئذ يكون من شهد عاما للمريض والمسافر فيكون قوله ومن كان مريضا او على سفر لذلك مخصصا لذلك العام واما اذا فسر شهد بحضر واقام فلا يكون المسافر داخلا فيمن شهد حتى يحتاج الى اخراجه بقوله او على سفر فيقل التخصيص على هذا التفسير فيكون راجحا على التفسير الاخر وجعل التخصيص المذكور فائدة للتكرير ثم ذكر فائدة اخرى ذكرها الواحدى في الوسيط بقوله عاد المريض والمسافر وترخيصهما في الافطار لان الله تعالى ذكر في الاولى تخيير المقيم المطيق والمسافر والمريض ونسخ في الثانية تخيير المقيم بقوله فليصمه فلو اقتصر على هذا احتمل ان يعود النسخ الى تخيير الجميع فاعاد بعد النسخ ترخيص المسافر والمريض ليعلم انه باق على ما كان قوله لكن وضع المظهر موضع المضمر فان ذكر الشئ بلفظ المظهر انوه وافخم له بالنسبة الى ذكره بالضمير كما في قوله الحاقة ما الحاقة لم يقل ما هى لتفخيمها قوله تعالى يريد الله بكم اليسر اى باباحة الفطر وايجاب القضا على من افطر بسبب السفر والمرض منكم قوله وشرع جملة ما ذكر من امر الشاهد بصوم الشهر ذكره بقوله فمن شهد منكم الشهر فليصمه والمرخص بالقضاء ومراعات عدة ما افطر فيه اى ومن امر من رخص له في الافطار وهو المريض والمسافر بشيئين احدهما قضاء ما افطر فيه من الايام والاخر مراعات عدة تلك الايام والترخيص اى ومن ترخيصه في الافطار وذكر هذا المجموع بقوله فعدة من ايام اخر فانه ليس المراد ايجاب الافطار والقضاء على المريض والمسافر بل المراد ترخيصهما في الافطار ثم امرهما بالقضاء وبمراعات عدة ما افطر فيه من الايام فجملة ما ذكر قبل العلل المذكورة ثلاثة امور امر الشاهد بالصوم وامر المرخص بشيئين وترخيصه في الافطار وجعل المصنف قوله تعالى ولتكملوا العدة علة للامر بمراعات العدة كانه قيل امرناكم بمراعات ما افطرتم فيه من الايام عند القضاء لتكملوا عدة ما اوجبنا عليكم صومه من الايام المعدودات وجعل قوله ولتكبروا الله على ما هديكم علة للامر بالقضاء كانه قيل انما امرناكم بالقضاء وعلمناكم كيف لتكبروا الله على ما هديكم الى طريق الخروج عن عهدة التكليف وجعل قوله ولعلكم تشكرون علة للترخيص والتيسير كانه قيل انما رخصناكم في الافطار لكى تشكروا هذا ما ذكره المصنف وفيه اشكال ظاهر الورود وهو انه ذكر في الفعل المعلل ثلاثة امور امر الشاهد بالصوم وامر المرخص له بالقضاء ومراعات العدة والترخيص في الافطار ولم يذكر من العلل بازاء الامر الاول شيئا وذكر في تفصيل العلل علة تعليم كيفية القضاء مع انه لم يذكر في تفصيل المعلل فلفه غير مطابق لنشره واجيب بان امر الشاهد بصوم الشهر توطئة وتمهيد لما ذكر بعده فالمقصود بالتعليل هو ما بعده لا نفسه وذلك يشتمل على ثلاثة امور الامر بمراعات العدد وما في ضمنه من الامر بالقضاء وتعليم كيفيته وان الامر بمراعات العدد يتضمنها معا والترخيص وعلل هذه الامور الثلاث بما ذكر من العلل الثلاث على الترتيب قوله او الافعال عطف على قوله لفعل محذوف اى وهذه المذكورات علل لافعال متعددة كل واحد منها علة لفعله المذكور بعدها اى ولتكملوا العدة امر باكمالها ولتكبروا الله امر بتكبيره ولكى تشكروا امر بشكره قوله او معطوفة عطف على قوله علل قال الواو في الاحتمالين السابقين واو الاستيناف واللام متعلق بالفعل المضمر بعد الواو وعلى هذا الاحتمال الواو عاطفة لما بعدها على علة محذوفة قبلها حذف معمولها ايضا والتقدير بين الله هذه الاحكام ليسهل عليكم ولتعلموا ما تعلمون

ولتكملوا

ولتكملوا قوله ويجوز ان يعطف على اليسر فيكون اللام صلة داخلة على مفعول فعل الارادة للتاكيد كما في قوله تعالى يريدون ليطفئوا قوله ولذلك اى ولتضمن التكبير معنى الحمد والثناء عدى بعلى وتمام تكبير الله تع وتعظيمه انما يكون بمجموع القول والاعتقاد والعمل اما القول فالاقرار بصفاته العليا واسمائه الحسنى وتنزيهه عما لا يليق به من ند وصاحبة وولد وشبه الخلق ونحو ذلك وكل ذلك لا يصح الا بعد صحة الاعتقاد بالقلب واما العمل فهو التعبد بما كلف به من الطاعات بالقلب والقالب قوله وقيل تكبير يوم العيد قال مالك والشافعى واحمد واسحق وابو يوسف ومحمد رحمهم الله تعالى يسن التكبير في يوم العيد استدلالا بهذه الاية قالوا معناه ولتكملوا عدة رمضان ولتكبروا الله على ما هديكم الى معرفة الحق من الباطل والتوفيق لطاعته والعصمة عن المعاصى وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى يكره ذلك غداة عيد الفطر قوله وقيل التكبير عند الاهلال اى عند رؤية هلال شوال قال ابن عباس رضى الله تع عنهما حق على المسلمين اذا راوا هلال شوال ان يكبروا وكلمة ما في قوله على ما هديكم اما مصدرية اى على هدايته اياكم واما بمعنى الذى وفيه بعد من وجهين استلزام حذف العائد واحتياجه الى ارتكاب حذف مضاف تقديره على اتباع الذى هديكم اليه وما اشبه ذلك قوله وهو تمثيل يعنى ان القرب حقيقة هو القرب المكانى وهو ممتنع في حقه تعالى بدلائل قطعية من جملتها انه تعالى لو كان في مكان لما كان قريبا من الكل فان من كان قريبا من حملة العرش يكون بعيدا من اهل الارض ومن كان قريبا من اهل المشرق يكون بعيدا من اهل المغرب وبالعكس ولما تعذر القرب المكانى في حقه تع علمنا ان القرب ههنا مستعمل في الحال الشبيهة بحال من قرب مكانه من العلم باحوالهم وافعالهم والاستماع لاقوالهم فيكون لفظ قريبا استعارة تبعية تمثيلية قوله تعالى اجيب في محل الرفع اما على انه صفة لقريب واما على انه خبر ثان لان قريب خبر اول وانما احتيج الى اضمار القول بعد فاء الجزاء حيث قال اى فقل لهم انى قريب لان المترتب على الشرط انما هو تعليم المسئول عنه للمسئول كيفية الجواب لا ان يجيب المسئول عنه من عند نفسه ولا عن ان يجيب المسئول كذلك فوجب تقدير القول ليتحقق التعليم قوله تقرير للقرب اى للقرب المجازى المراد في هذا المقام وهو الحالة الشبيهة بالقرب المكانى وقد تقدر ان اثبات ما لا يلائم المستعار منه للمستعار له يرشح الاستعارة ويقررها قوله تعالى فليستجيبوا لى الاستجابة عبارة عن الانقياد والاستسلام والايمان عبارة عن صفة القلب وتقديمها على الايمان يدل على ان العبد لا يصل الى نور الايمان وقوته الا بتقديم الطاعات والعبادات ومعنى الفاء فيه انه تعالى قال انا اجيب دعاك مع انى غنى عنك مطلقا فكن انت ايضا مجيبا لدعائى مع انك محتاج الى من كل الوجوه فما اعظم من هذا الكرم قال الواحدى رحمه الله اجاب واستجاب بمعنى قال الشاعر ❊ وداع دعا يا من يجيب الى الندا ❊ فلم يستجبه عند ذاك مجيب ❊ فان قيل انه تعالى قال ادعونى استجب لكم وقال ههنا اجيب دعوة الداع اذا دعان وقال تعالى امن يجيب المضطر اذا دعاه ثم انا نرى الداعى يبالغ في الدعوات والتضرع فلا يجاب اجيب بان هذه الاية وان كانت مطلقة الا انها وردت في اية اخرى مقيدة وهو قوله تعالى بل اياه تدعون فيكشف ما تدعون اليه ان شاء وتنسون والمطلق يحمل على المقيد وروى عن عبادة ابن الصامت رضى الله تعالى عنه انه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ما على الارض من رجل مسلم يدعو الله عز وجل بدعوة الا اتاه الله تع اياها او كف عنه من السوء مثلها ما لم يدع باثم او قطيعة رحم قال سفيان ابن عيينة لا يمنعن احدا من الدعاء ما يعلم من نفسه فان الله قد اجاب دعاء شر الخلق ابليس لعنه الله قال رب انظرنى الى يوم يبعثون قال انك من المنظرين وللدعاء اوقات واحوال يكون الغالب فيها الاجابة كالسحر ووقت الفطر وما بين الاذان والاقامة وما بين الظهر والعصر في يوم الاربعا واوقات الاضطرار وحالة السفر والمرض وعند نزول المطر والصف في سبيل الله كل هذا جاءت به الاثار والرشد هو الاهتداء لمصالح الدين والدنيا ومعنى الاية انهم اذا استجابوا وامنوا اهتدوا لمصالح دينهم ودنياهم لان الرشد من كان كذلك قوله الرفث هو الافصاح بما يجب ان يكنى عنه ولا يصرح بما وضع له من الاسم لقبحه فان الرفث اصله قول الفحش والتكلم بالقبيح ثم جعل ذلك اسما لما يتكلم به عند النساء من معانى الافصاح ثم جعل كناية عن الجماع وكل ما يتبعه وكنى ههنا عن الجماع بلفظ الرفث الدال على القبح تقبيحا لما ارتكبوه قبل الاباحة كما سماه اختيانا لانفسهم ثم يروى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان الرفث كلمة جامعة لكل ما يريد الرجل من المراة وعنه رضى الله تع عنه انشد وهو محرم فقال ❊ وهن يمشين بنا هميسا ❊ ان يصدق الطير ننك لميسا ❊ فقيل له رفثت اى تكلمت القبيح حال الاحرام وقد قال تع فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج فقال رضى الله تع عنه انما الرفث ما كان عند النساء وما ذكر في سبب نزول الاية يدل على ان حرمة ملابسة احد المفطرات بعد اداء صلوة العشاء الاخيرة او النوم نسخت بهذه الاية

ووجه دلالتها على النسخ ان قوله احل لكم ليلة الصيام الرفث يقتضي حصول هذا الحل في جميع الليل لان ليلة نصب على الظرفية
وانما يكون الليل كله لما اشتهر من ان الفرق بين صليت الليل وصليت في الليلة انما هو بالاستيعاب وعدمه قوله اذا ما الضجيع
من يضاجعها في فراشها وهو الزوج ثني عطفها اي امال شقها وجانبها تثنت اي انعطفت ومالت قوله وقيل النهي عن العزل
عطف على ما يفهم من قوله لاقتضاء الوطء وحده معنى قوله تعالى وابتغوا ما كتب الله لكم في قوة قوله فحينئذ اطلبوا بمباشرتهن ما وضع له النكاح
من التناسل ولا تباشروهن لقضاء الشهوة وحدها وقيل هي قوة النهي عن العزل فان العزل لا يجوز في وطي الحراير الا باذنهن وسبب
هذه الرخصة كان وقوع الجماع مع الحراير والامر في قوله تعالى باشروهن وكلوا واشربوا حتى يتبين للاباحة بالاجماع اما على قول
من قال الامر الوارد عقيب الحظر ليس الا للاباحة من الامر ظاهر واما على قول من يقول مطلق الامر للوجوب فانهم قالوا انا تركنا
الظاهر وحكمنا بان هذا الامر للاباحة للاجماع على عدم وجوب شيء من ذلك والظاهر ان قوله تعالى كلوا واشربوا عطف على قوله
باشروهن وقوله حتى يتبين غاية لجميع الامور الثلاثة فدلت الاية على ان حل المباشرة والاكل والشرب ينتهي عند طلوع الفجر وذهب
ابو هريرة والحسن ابن صالح الى ان الجنب اذا اصبح قبل الاغتسال لم يكن له صوم وهذه الاية تدل على بطلان قولهما لان المباشرة اذا
كانت مباحة الى انفجار الصبح لم يمكنه الاغتسال الا بعد الصبح قوله وما يمتد معه اي معا ولما يبدو امن غبش الليل اي من ظلمة آخر
الليل فان الفجر المعترض في الافق وهو الصبح الصادق اذا بدا يبدو كانه خط ممدود في عرض الافق ولا شك ان يبقى معه بقية من
ظلمة الليل بحيث يكون طرفها الملاصق لما يبدو من الفجر كانه خيط اسود في جنب خيط ابيض لان الصبح انما ينشق في خلال ظلمة الليل
فشبه بخيطين ابيض واسود وهذا التشبيه من احسن التشبيهات حيث شبه بياض النهار بخيط ابيض وسواد الليل بخيط اسود
قال الشاعر الخيط الابيض ضوء الصبح منفلق والخيط الاسود جنح الليل مكتوم ويقال الشيء ابان واستبان وبان كلها
بمعنى وكلها تكون متعدية ولازمة الا بان فانها لازمة ليس الا ومن الخيط من فيه لابتداء الغاية وهي مع مجرورها في محل النصب بيتبين
لان المعنى حتى يباين الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بيان للخيط الابيض كانه قيل الخيط الابيض الذي هو الفجر وبين الخيط الابيض
بقوله من الفجر ولم يبين الخيط الاسود بان يقال من الليل اكتفاء ببيان الاول فانه اذا علم ان ليس المراد باحدهما معناه الاصلي اللغوي
بل ما يشبه به من بياض النهار علم ان ليس المراد بالاخر ايضا اصل معناه وانما بين هذا دون ذاك لانه هو المنوط به الاحكام المذكورة
من انتهاء جواز المباشرة والاكل والشرب اليه قوله وبذلك خرجا عن الاستعارة اي وبذكر قوله من الفجر كان الكلام من التشبيه البليغ
وخرج عن ان يكون استعارة لان شرط الاستعارة ان لا يكون المشبه مذكورا لا تحقيقا ولا تقديرا بل يقتصر على ذكر المشبه به ويراد
به المشبه وههنا كل من طرفي التشبيه مذكوران فان كل واحد من الخيطين مشبه به وقد ذكر صريحا والمشبه في احد التشبيهين
وهو الفجر مذكور صريحا وفي التشبيه الاخر وهو تشبيه الليل بالخيط الاسود مذكور دلالة فلما انتفى شرط الاستعارة انتفى المشروط
قوله وما روي الى اخره يعني انه يقتضي تاخير البيان عن وقت الحاجة الى العمل لانهم كانوا يصومون ويحتاجون الى معرفته مبتدا زمان
الصوم فقد تاخر بيان مبتدائه عن وقت احتياجهم الى بيانه وتاخير بيان المجمل عن وقت الخطاب وان كان جايزا الا انه لا يجوز تاخيره
عن وقت الحاجة بالاتفاق لكونه تكليفا بما لا يطاق واجاب عنه اولا بانا لا نسلم صحة هذا الحديث وكون راويه كالبخاري ومسلم
لا يستلزم صحته في نفس الامر ولو سلم فلا نسلم تحقق الحاجة قبل اوان الصوم الفرض ولعل القوم انما فعلوا ذلك في الصوم نافلة و
تاخير البيان عن الصوم تطوعا ليس تاخيرا عن وقت الحاجة ولو سلم ان القوم فعلوا ذلك في رمضان لكن لا نسلم ان الخيط الابيض والاسود
اجمالا محوجا الى البيان حتى يقال قد تاخر بيان المجمل عن وقت الحاجة بل هما مشهوران في الفجر والغبش ولم ينزل البيان الا لزيادة الكشف
والايضاح ويجوز تاخير مثل هذا البيان عن وقت الحاجة بل يجوز تركه اصلا ثم انه تعالى لما بين ان الصايم يحل له الاكل والشرب ومباشرة
النساء من حين اقبال الليل بغروب الشمس الى ان يتبين الفجر الصادق من سواد الليل وانما تحرم تلك الامور عليه نهارا اوجازان يظن
ان حال الاعتكاف كما في الصوم في ان المباشرة تحرم فيه نهارا لا ليلا بين ان المباشرة تحرم على المعتكف نهارا وليلا معا فقال ولا تباشروهن
وانتم عاكفون في المساجد قوله تع وانتم عاكفون في المساجد جملة حالية من فاعل تباشروهن قال الشافعي الاعتكاف اللغوي ملازمة
المرء للشيء وحبس النفس عليه برا كان او اثما قال تعالى يعكفون على اصنام لهم وفي الشرع لزوم المسجد والمكث لطاعة الله فيه والتقرب
اليه وهو من الشرايع القديمة قال تعالى وطهر بيتي للطائفين والعاكفين قوله والمراد بالمباشرة الوطي بدليل ما ذكره قتادة في سبب

نزول الاية فانه لما خصرهم ان يجامعوا ليلة الصيام زعموا ان المعتكف وغيره سواء في هذه الرخصة فكان الرجل منهم يخرج من المسجد وهو
معتكف فيجامع اهله فيغتسل ثم يعود اليه فنهوا عن ذلك ما داموا معتكفين فالجماع يحرم على المعتكف ويفسد الاعتكاف واما المس
المرأة بغير شهوة جايز لان عايشة رضي الله تعالى عنها كانت ترجل راس رسول الله صلى الله تع عليه وسلم وهو معتكف واما اذا لمسها بشهوة
او قبلها او باشرها فيما دون الفرج فهو حرام على المعتكف اتفاقا وهل يبطل بها اعتكافه للشافعي فيه قولان الاصح قوله الاصح انه يبطل
اي ان انزل والا فلا الاصح انه لا يبطل فقائل الاصح انه لا يبطل وقال ابو حنيفة لا يفسد الاعتكاف اذا لم ينزل ثم انهما اتفقوا على ان شرط
الاعتكاف الجلوس في المسجد استدلالا بقوله تعالى في المساجد ولفظ المساجد يدل على جواز الاعتكاف في كل مسجد وروي عن علي رضي الله
تعالى عنه انه قال لا يجوز الا في المسجد الحرام وقال عطا لا يجوز الا في المسجد الحرام ومسجد المدينة وقال حذيفة يجوز في هذين المسجدين وفي
مسجد بيت المقدس لقوله صلى الله تع عليه وسلم لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا وقال
الزهري لا يصح الا في الجامع وقال ابو حنيفة لا يصح الا في مسجد له امام راتب ومؤذن راتب وقال الشافعي واحمد يصح في جميع المساجد
الا ان المسجد الجامع افضل لانه لا يحتاج الخروج الى الجمعة قوله اي الاحكام التي ذكرت من اول الصيام الى هنا لما اخبر عن اسم الاشارة بقوله
حدود الله لم يجز ان تكون الاشارة الى ما نهى عنه في الاعتكاف بقوله ولا تباشروهن لانه حد واحد فلذلك جعل تلك اشارة الى جميع
ما تضمنته اية الصيام من اولها الى هنا وفي الصحاح الحد الحاجز بين الشيئين وحد النهار منتهاه وفلان حديد اذا كان ارصنه
الحجب رصنه والحد المنع ومنه قيل للبواب حداد لمنعه الناس من الدخول الا بالاذن جعل ما شرعه الله تع لعباده من الاحكام حدودا لهم
لكونها امورا حاجزة بين الحق والباطل ولكونها مانعة من مخالفتها والتخطي عنها كما يسمى القول الجامع للافراد المانع من دخول الاغيار حدا
حاجزا بين الافراد والاغيار ومانعا من دخول الغير فيه ويقال الحد جامع ومانع اي لجميع افراد المحدود وصادق عليها ومانع من دخول
غير المحدود ومقصود المص من قوله نهى ان يقرب الحد جواب عما يقال كما يجوز ان تكون تلك اشارة الى قوله لا تباشروهن الاية لا يجوز ان يكون
اشارة الى جميع ما تضمنته اية الصيام ايضا لان ما في ضمنها اوامر واباحات ورخص ولا يقال للمامور به والمخير به لا تقربوها
وايضا قال في اية اخرى تلك حدود الله فلا تعتدوها وقال في اية المواريث ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده وقال ههنا
فلا تقربوها فما وجه الجمع بينها والمصنف اجاب عنه بجواب تقرير الاول ان الاحكام المشار اليها بقوله تلك بينا ول الاوامر والنواهي
والاباحات فان قيل في حقها لا تعتدوها فوجهه ظاهر لان ما بينه الله تعالى لعباده من الاحكام هو الحق والتخطي عنها ضلال
وباطل وما ذا بعد الحق الا الضلال وشان الحكيم ان يرشد الى الحق وينهى عن التجاوز عنه فلذلك قال بعد ما بين الاحكام الحقة
فلا تعتدوها واما قوله فلا تقربوها وان دل ظاهره على وجوب ترك تلك الحدود والاحكام من حيث انه نهى عن قربانها الا ان المقصود
المبالغة في النهي عن التجاوز عنها والمعنى لا تقربوا حدود احكام الله تع وحدود ما انزل الله فان كل حكم من احكام الله محدود وله حد
حاجز بين الحق الذي هو نفس ذلك الحكم والباطل الذي هو ما وراها فاذا قرب المكلف حد الحكم قرب وقوعه في الباطل فنهي عن قربان
الحق للمبالغة في النهي عن ملابسة الباطل وارتكابه واشار الى الجواب الثاني بقوله ويجوز ان يريد بحدود الله تعالى محارمه ومناهيه
فلما اريد بالحدود في هذه الاية المناهي خاصة ولم يسبق فيها الا نهي واحد وهو قوله ولا تباشروهن وانتم عاكفون فكيف يصح ان يقال
له حدود الله بلفظ الجمع قلنا المراد بالمناهي اعم مما نهي عنه صريحا او ضمنا واية الصيام قد تضمنت عدة اوامر والامر بالشيء نهي عن ضده
فبهذا الاعتبار قد سبق مناهي متعددة بعضها صريح وبعضها ضمني اطلق على الكل لفظ الحدود والمحارم ونهى عن قربانها قال ابو البقا
الفا في قوله فلا تقربوها للعطف على مقدر تقديره تنبهوا بها فلا تقربوها قوله مثل ذلك التبيين اشارة الى ان الكاف في محل النصب
على انه صفة مصدر محذوف اي بيانا مثل هذا البيان يبين على طريقة ضربها كاملا ضرب كانه تعالى لما بين احكام الصوم على وجه
الاستقصاء في هذه الالفاظ القليلة بيانا شافيا وافيا قال بعده مثل هذا البيان الوافي الواضح يبين الله اياته للناس من الايات الدلائل
الدين ونصوص الاحكام والمقصود من تعظيم البيان تعظيم هدايته ورحمته على عباده في هذا البيان قوله وبين نصب على الظرف فيتعلق
بقوله تاكلوا ومعنى كون الاكل بينهم وقوع التناول والتناول لاجل الاكل بينهم قوله او الحال من الاموال فيتعلق بمحذوف اي لا تاكلوها
كاينة بينكم وقدره ابو البقا هكذا اي لا تاكلوها دايرة بينكم وفيه ان دايرة كون مقيد فلا يجوز تقديره بلا دليل الا ان يقال دلت
الحال عليه وقوله بالباطل متعلق بالفعل المذكور اي لا تاكلوها بالسبب الباطل او يقدر هو حال من الضمير في تاكلوا اي لا تاكلوها

ملتبسين بالسبب الباطل والاكل الباطل يكون على وجهين احدهما ان ياكل على وجه الظلم نحو الغصب والسرقة واليمين الكاذب والثاني
ان ياكل على جهة الهزء واللعب كالذي يؤخذ في القمار والملاهي وغير ذلك وليس المراد بالاكل المنهي عنه نفس الاكل خاصة لان جميع التصرفات
المتفرعة على الاسباب الباطلة حرام الا انه شاع في العرف ان يعبر عن انفاق المال باي وجه كان بالاكل لكون الاكل معظم المقصود من المال
قوله عطف على المنهي فيكون مجزوما بلا الناهية المذكورة بواسطة العاطف اي ولا تدلوا باموالكم الى الحكام قوله او نصب باضمار ان في
جواب النهي نحو لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا يكن منكم اكل الاموال بالباطل والادلاء الى الحكام لغرض فاسد وهو اكل اموال الناس بما
يوجب الاثم ويرد على ظاهره ان الكلام حينئذ يكون نهيا عن الجمع بينهما والنهي عن الجمع لا يستلزم النهي عن كل واحد منهما على انفراده مع
انه منهي عنه ايضا الا ان الحكمة قد تقتضي النهي عن الجمع فينهى عنه والنهي عن الجمع لا ينافي في كون كل واحد منهما منهيا عنه ونظيره قوله تع
لا تاكلوا الربوا اضعافا مضاعفة قوله والادلاء الالقاء ومعنى الادلاء في اللغة ارسال الدلو والقاؤها في البئر ليصل الى مطلوبه
من الماء دلاه يدلوه اذا اخرجه من البئر ثم جعل كل القاء قول وفعل ادلاء ومنه يقال للمحتج ادلى بحجته كانه يرسلها لتصل الى مطلوبه
ادلاء المستقي الدلو ليصل الماء الى الماء والمنهي عنه ههنا ان يكون المقصود من القاء حكومة الاموال الى الحكام اكل اموال الناس بطريق
محرم موجب للاثم وقوله ولا تلقوا حكومتها اشارة الى ان ضمير بها للاموال بتقدير المضاف وان الباء فيه مثلها في قوله تع ولا تلقوا
بايديكم الى التهلكة وقوله بما يوجب اثما اشارة الى ان الباء في قوله بالاثم سببية متعلقة بقوله لتاكلوا وقوله وملتبسين اشارة الى جواز
كونها للمصاحبة متعلق بمحذوف وان الجار والمجرور في موضع الحال من فاعل لتاكلوا ملتبسين بالاثم وفي الكشاف عن النبي صلى الله تع عليه
وسلم انه قال للخصمين انما انا بشر مثلكم وانتم تختصمون الي ولعل بعضكم الحن بحجته من بعض فاقضي له على نحو ما اسمع منه فمن
قضيت له بشيء من حق اخيه فلا ياخذن منه شيئا فانما اقضي له قطعة من نار فبكيا وقال كل واحد منهما حقي لصاحبي فقال اذهبا
فتوخيا ثم استهما ثم ليحلل كل واحد منكما صاحبه انتهى قوله الحن بحجته اي اقوم بها واقدر عليها من صاحبه والتوخي قصد الحق
والاستهام الاقتراع وفيه دلالة ظاهرة على ان حكم القاضي لا ينفذ باطنا قوله والفرق بين الوقت والمدة والزمان قال الراغب
الاصفهاني الوقت والمدة والزمان تتقارب معانيها لكن المدة المطلقة اوسع هذه الالفاظ فانها امتداد حركة الفلك اي اتصالها من
مبتداها الى غايتها والزمان مدة مقسومة بين المدة المطلقة والوقت الزمان المفروض للعمل انتهى قوله تعالى للناس اي لما يتعلق بهم
من امور معاملاتهم ومصالحهم ولما كانت الاهلة مواقيت يوقت الناس بها عامة مصالحهم علم منه كونها ميقاتا للحج لانه من جملة المصالح
المتوقفة على الوقت فلا بد لتخصيص الحج بالذكر من فائدة واشار المصنف الى فائدتها بقوله وخصوصا الحج فان الخاص قد يذكر بعد
العام على سبيل ذكر جبرائيل بعد الملائكة للتنبيه على مزية الخاص وفضله حتى كانه ليس من جنس العام تنزيلا للمتغاير في الوصف منزلة
المتغاير في الذات فان الحج من حيث انه يراعى في ادائه وقضائه الوقت المعلوم بخلاف سائر العبادات التي لا يعتبر في قضائها وقت معين
كان له مزية اختصاص بالتوقيت بالاهلة فخصه بالذكر تنبيها على هذا المعنى قوله كانت الانصار اذا احرموا سواء كان احرامهم لحج
او لعمرة لم يدخلوا دارا ولا فسطاطا من بابه حتى يحلوا من احرامهم ويقولون لا ندخل بيتا من بابه حتى ندخل بيت الله تعالى فان كانت
بيوتهم مبنية من الحجارة والمدر نقبوا في ظهر بيوتهم نقبا منه فيدخلون ويخرجون او يتخذون سلما يصعدون فيه سقف بيوتهم ومنه
ينحدرون وان كانت بيوتهم من قبيل الخيمة والخباء رفعوا ذيولها مما يلي الباب فدخلوا وخرجوا من تلك الفرجة قوله وجه اتصاله
بما قبله مع انه لا تظهر المناسبة بين بيان الحكمة في اختلاف نور القمر دقة وامتلاء وعودا الى حالة الدقة وبين هذه القصة ذكر لبيان
المناسبة وجوها الاول انهم سالوا عن الامرين ثم ذكر في سبب نزول هذه الاية لما تقدم السؤال عن القوم حتى يقال لما اتصل السؤال
الثاني في عقيب عن الاهلة بالسؤال عن اتيان المحرم بيته من ظهره هل هو بتام لانزل الجواب لسؤال الثاني في عقيب جواب لسؤال الاول
ولعل المراد به لما اتفق وقوع السؤال عن الاهلة مع قصة اتيان البيوت من ظهورها في وقت واحد نزل بيان انه ليس ببر متصلا
بجواب السؤال المذكور الا انه عبر عن وقوع القصة بالسؤال عنها للمشاكلة الوجه الثاني ان هذه القصة ذكرت عقيب بيان ان من جملة
فوائد اختلاف جواب الاهلة كونه سببا لمعرفة دخول وقت الحج استطرادا لاشتراكهما في كونهما من الامور المتعلقة بالحج والاستطراد
ان يذكر عند سوق الكلام لغرض ما يكون له نوع تعلق به ولا يكون السوق لاجله والوجه الثالث ان ذكر قوله وليس البر بان تاتوا
البيوت لاية عقيب ذكر جواب ما سالوه من باب الاسلوب الحكيم وهو تلقي السائل بغير ما يطلب بتنزيل سؤاله منزلة غيره لينبه على تعديه

عن موضع السؤال الذي هو اليق بحاله واهم له اذا تامل كانهم لما سالوا عن الحكمة في اختلاف حال الاهلة قيل لهم اتركوا السؤال
عن هذا الامر الذي لا يعنيكم وارجعوا الى البحث عما هو اهم لكم فانكم تظنون ان اتيان البيوت من ظهورها بر وليس الامر كذلك
قوله عقب بذكره جواب ما اي عقب جواب ما سالوه بذكر قوله وليس البر الاية اي ذكر هذا القول عقيب ذكر الجواب والوجه الرابع
في اتصاله بما قبله ان المراد به تنبيههم على ان عكسوا سؤالهم حيث تركوا السؤال عما لا سبيل لنا الى معرفته الا اخذه من النبي صلى الله تع عليه
وسلم وسالوا عما جعل الله لنا سبيلا الى معرفته بدون اخذه من معدن الرسالة ومشكاة النبوة ومثل حالهم بحال من يترك باب البيت
ويتصرف الى ظهره فنهوا عن الاقدام على مثله وامروا بان لا يتركوا مواضع النبي صلى الله تع عليه وسلم الا بما يليق بمنصبه وحاله فالمقصود من
قوله وليس البر الى اخره على الوجه الثالث توبيخهم على ترك البحث عن اتيان البيوت من ظهورها مع كونه اهم لهم واليق بحالهم وعلى الوجه
الرابع المقصود منه تمثيل حالهم في تعكيس السؤال بحال من يدخل البيت من ظهره مع قطع النظر عن ان ذلك حالهم في الواقع وبيان
انه ليس ببر قوله جاهدوا لاعلاء كلمته روي انه صلى الله تعالى عليه وسلم سئل عمن يقاتل في سبيل الله تع من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا
ولا يقاتل رياء ولا سمعة فالمصنف فسر الاية بما فسرها به رسول الله صلى الله تع عليه وسلم واشار الى ان المراد بسبيل الله دينه بناء على ان السبيل
في الاصل الطريق فتجوز به عن الدين لما كان طريقا الى الله تع والى ان في الكلام تقدير مضاف اي في نصرة سبيله واعزازه قوله
قيل كان ذلك قبل ان امروا بقتال المشركين كافة جواب عما يقال قوله الذين يقاتلونكم مفعول قوله تع قاتلوا وهي امر من المقاتلة التي تقتضي
المشاركة في اصل القتل فتقييده بقوله الذين يقاتلونكم تحصيل الحاصل فما وجهه واجاب عنه بثلاثة اوجه الاول ان المراد بالمقاتلين
المناجزون للقتال وهم المبارزون الذين يقاتلون المسلمين لقصد القتال على ما روي ان هذه الاية اول اية نزلت في القتال بالمدينة
فلما نزلت كان رسول الله صلى الله تع عليه وسلم يقاتل من قاتله ويكف عمن كف عنه اي يقاتل من واجهه وناجزه ويكف عن قتال من
لم يناجزه وان كان بينه وبينهم محاجزة ومما لغة الجوهري المناجزة في الحرب المبارزة والمقابلة والمحاجزة الممانعة وفي المثل المحاجزة
قبل المناجزة وفيه ايضا اذا اردت المحاجزة فقبل المناجزة فعلى هذا الوجه يكون الاية منسوخة بما يوجب قتال المشركين كافة
المقاتلين منهم والمحاجزين والثاني ان المراد بهم الذين يناصبون القتال اي الذين لهم اهلية القتال دون من ليسوا باهله كالشيوخ
والصبيان والرهبان اهل الصوامع والنساء وذلك ممن لا قدرة له على القتال ونحو ذلك والثالث ان المراد بهم الذين هم بصدد
القتال منكم لما بينكم من العداوة الدينية وهم عامة الكفرة فالاول اخص من الثاني كما ان الثاني اخص من الثالث قوله ويؤيد الاول ما
روي الى اخره عن ابن عباس رضي الله تع عنهما ان هذه الاية نزلت في صلح الحديبية وذلك ان النبي صلى الله تع عليه وسلم خرج مع اصحابه
للعمرة وكانوا الفا واربعمائة فنزلوا الحديبية وهو موضع كثير الشجر والمياه فصدهم المشركون عن البيت الحرام فاقام شهرا لا يقدر على
ذلك ثم صالحوه على ان يرجع ذلك العام ويرجع اليهم في العام الثاني ويتركون له مكة ثلاثة ايام حتى يطوف وينحر الهدي ويفعل
ما يشاء فرضي رسول الله صلى الله تع عليه وسلم بذلك فلما كان العام القابل تجهز رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم واصحابه لعمرة
القضاء وخافوا ان لا تفي قريش بما قالوا وان يصدوهم عن البيت وكره اصحاب رسول الله صلى الله تع عليه وسلم قتالهم في الشهر الحرام
وفي الحرم فانزل الله تعالى وقاتلوا في سبيل الله يعني المحرمين الذين يقاتلونكم يعني قريشا ولا تعتدوا فتبتدؤا بالقتال في الحرم محرمين
قوله ولا تعتدوا نهي عام في مجاوزة كل حد حده نهي كالنهي عن قتل الولدان والنساء ونحو ذلك قوله * فاما تثقفوني فاقتلوني *
فمن اثقف فليس الى خلود * اي ان تدركوني ايها الاعداء وقد رتم على قتلي فاقتلوني فان من ادركه فلا احب به الا القتل وليس له طريق
الى خلود واسم ليس ضمير من قوله اي من مكة امر الله تع المؤمنين ان يخرجوا اولئك الكفار من مكة اي اقاموا على شركهم ان تمكنوا
منه ولهذا السبب اجلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كل مشرك من الحرم ثم اجلاهم ايضا من المدينة وقال صلى الله تعالى عليه وسلم
لا يجتمع دينان في جزيرة العرب قوله اي المحنة التي يفتتن بها الانسان اي يمتحن فان الفتنة في الاصل عرض الذهب على النار لاستخلاصه
من الغش ثم صار اسما لكل ما كان سببا للامتحان تشبيها بهذا الاصل وقوله كالاخراج من الوطن اشارة الى ان هذه الجملة جملتان
قوله واقتلوهم حيث ثقفتموهم وقوله اخرجوهم من حيث اخرجوكم فان تعلقت هذه بالثانية كان المقصود تاكيد مضمون الثانية
والحث على الاخراج والمعنى ان اخراجكم اياهم ليس اهون عليهم من القتل بل هو اشد من قتلكم اياهم قيل لبعض الحكماء ما اشد من الموت
قال الذي يتمنى فيه الموت جعل الاخراج من الوطن من الفتن والمحن التي يتمنى عندها الموت ومنه قول القائل * لقتل بحد السيف

اهون موقعا ٭ على النفس من قتل بحد فراق ٭ وقيل معناه شركهم فى الحرم وصدهم اياكم عنه اشد من قتلكم اياهم فيه مبنى على ان
يكون هذه الجملة متعلقة بقوله واقتلوهم حيث ثقفتموهم فيكون المقصود حث المسلمين على قتلهم اياهم فى الحرم اى لا تبالوا بقتلهم
اينما وجدتموهم فان فتنتهم اى شركهم فى الحرم وصدهم اياكم عن الحرم اشد من قتلكم اياهم فيه فيكون تذييلا للجملة الاولى لما امر الله
المؤمنين بان يقاتلوا من نابذهم ويقاتلهم للحرب ثم قاتلهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم من حل او حرم قال بعده ولا تقاتلوهم بالقتال
عند المسجد الحرام لبيان شرط كيفية قتالهم فى هذه البقعة خاصة فيكون تخصيصا لقوله واقتلوهم حيث ثقفتموهم قوله وقرا حمزة والكسائى
يعنى ان الجمهور قرؤا الافعال الثلاثة ولا تقاتلوهم حتى يقاتلوكم فان قاتلوكم بالالف من القتال فهى قراءة واضحة لانها نهى عن مقدمات
القتل فدل لانها على النهى عن نفس القتل بطريق الاولى وقراءة حمزة والكسائى من غير الف من القتل واجمعوا على ان قوله فاقتلوهم بغير الف
من القتل ولما ورد على قراءتهما ان المقتول كيف يصح ان يؤمر بقتل قاتله اشار الى جوابه بقوله والمعنى حتى يقتلوا بعضكم فان قتلوا بعضكم
يعنى ان ضمير المفعول فى قوله حتى يقاتلوكم مجاز عن بعض المخاطبين اى لا تقتلوا بعضهم حتى يقتلوا بعضكم فان قتلوا بعضكم فاقتلوهم
بناء على ان العرب كما يسندون الفعل الصادر عن واحد الى الجماعة ويقولون بنو فلان قتلوا زيدا وانما القاتل واحد منهم كذلك يوقعون
الفعل الواقع على بعض على الجميع ويقولون بنو فلان قتلونا اى قتلوا بعضا منهم يروى عن الاعمش انه قال لحمزة ارايت قراءتك اذا صار
الرجل مقتولا فبعد ذلك كيف يصير قاتلا لغيره قال حمزة ان العرب اذا قتل منهم رجل قالوا قتلنا واذا ضرب منهم رجل
قالوا ضربنا قوله مثل ذلك جزاؤهم يحتمل امرين احدهما ان يكون اشارة الى ان الكاف فى محل الرفع بالابتداء وخبر الكافرين خبره اى مثل
ذلك الجزاء جزاؤهم وان يكون كذلك خبرا مقدما وجزاء الكافرين مبتدأ مؤخرا والمعنى جزاء الكافرين مثل ذلك الجزاء وهو القتل
وجزاء مصدر مضاف الى مفعوله اى جزاء الله الكافرين قوله عن القتال والكفر اشارة الى ان الانتهاء عن مجرد القتال لا يوجب استحقاق
المغفرة فضلا عن استحقاق الرحمة قوله تعالى وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة يجوز فى حتى ان يكون بمعنى كى وهو الظاهر وان يكون بمعنى
الى وان مضمرة بعدها فى الحالين وتكون هنا تامة وفتنة فاعلها قيل المراد بالفتنة هنا الشرك والكفر كما فى قوله تع فيتبعون ما
تشابه منه ابتغاء الفتنة وقالوا كانت فتنتهم انهم كانوا يرهبون اصحاب النبى صلى الله تع عليه وسلم بمكة حتى ذهبوا الى المدينة وكان
غرضهم من اثارة تلك الفتنة ان يتركوا دينهم ويرجعوا كفارا فانزل الله تع هذه الاية والمعنى قاتلوهم حتى تظهروا عليهم ولا يفتنوكم
عن دينكم ولا تقعوا فى الشرك ويكون الدين لله اى تكون الطاعة والعبادة لله وحده لا يعبد شئ دونه قوله فلا تعتدوا والمكان مقتضى
الظاهر ان يقال فلا عدوان عليهم ذكر لتوجيه ما عليه النظم وجهين الاول ان حذف نفس الجزاء واقيم علته مقامه والعلة لما كانت
مستلزمة للحكم كنى بها عنه كانه قيل فان انتهوا فلا تعتدوا عليهم لان العدوان مختص بالظالمين والمنتهون بالظلم ليسوا بظالمين
فلا عدوان عليهم والوجه الثانى انما يغاير الوجه الاول بمغايرة العلة الموضوعة موضع الحكم فان قوله وانكم ان تعرضتم الى اخره عطف
على قوله اذ لا يحسن ان يظلم الا من ظلم فيكون تعليلا اخر لقوله فلا تعتدوا على المنتهين العدوان الظلم اى فان اسلموا فلا تظلموهم بالنهب
والاسر والقتل اذ لا عدوان الا على الظالمين الذين بقوا على الشرك قال تع ان الشرك لظلم عظيم وسمى ما يفعل بالكفار عدوانا وظلما
وهو فى نفسه حق وعدل لكونه جزاء الظلم للمشاكلة كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه ومكروا ومكر الله
قوله وينعكس الامر عليكم اى يسلط عليكم من يتعدى عليكم لظلمكم على من انتهى عن الشرك قوله تعالى الشهر الحرام مبتدأ بالشهر الحرام خبره
ولا بد من حذف مضاف اى انتهاككم حرمة الشهر الحرام وهو ذى القعدة من هذا العام بمقابلة انتهاك المشركين حرمة ذى القعدة من السنة
الماضية سنة ستة من الهجرة فان الصد وقع فى سنة ست والقضاء فى سنة سبع ولما رجع عليه افضل الصلوة واتم السلام فى هذه السنة
لقضاء العمرة نزل قوله تعالى الشهر الحرام مقابل بمثله فافعلوا فى هذا الشهر ما فاتكم فى مثله من السنة الماضية ومن هتك اى حرمة كانت
من حرمة الشهر وحرمة الحرم اقتص منه فان مراعات هذه الحرمات انما يجب فى حق من يراعيها واما من هتكها فانه يقتضى منه ويعامل معه
بمثل فعله كانه قيل فان منعوكم فى هذه السنة عن قضاء العمرة بالمقاتلة ونحوها فاقتلوهم لقوله تع فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه
بمثل ما اعتدى عليكم لانه نتيجة لقوله والحرمات قصاص قوله قاتلهم المشركون عام الحديبية قيل فيه نظر لان عام الحديبية لم يكن فيه
قتال بل كان صد على ما روينا عن البخارى ومسلم واجيب بان صاحب الكشاف قال فى سورة الفتح لم يكن فيه قتال شديد بل ترام بين القوم
بسهام وحجارة وعن ابن عباس رضى الله تع عنهما رموهم حتى ادخلوا ديارهم وبهذا يجمع بين الروايتين مع ان المشركين حين صدوا المؤمنين

كانوا عازمين على القتال لو الح المؤمنون على اتمام عمرتهم لقاتلوهم ولفعلوا كل ما فيه هتك الحرمات قوله احتجاج عليه على هتكه بهتكه ان قيل
كيف رخص فى الاعتداء وهو ظلم وقد منع منه بقوله ولا تعتدوا اجيب بان الاعتداء ضربان اعتداء على سبيل الابتداء وهو ظلم حرام واياه عنى
بقوله ولا تعتدوا والثانى اعتداء على سبيل القصاص وهو عدل ماذون فيه واياه عنى بقوله فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى
عليكم والباء فى بمثل اما متعلقة بالاعتداء والمعنى بعقوبة مماثلة لجناية اعتدائه او زائدة ومثل نعت مصدر محذوف اى اعتداء مماثلا
لاعتدائه ولما امر الله تع بالقتال الذى لا يتاتى حصوله الا بالزاد والات الجهاد المتوقفة على المال وربما يكون العاجز عن القتال غنيا
والقادر عليه فقيرا امر الله تع الاغنياء بان ينفقوا على الفقراء فقال وانفقوا فى سبيل الله والانفاق هو صرف المال الى وجوه المصالح
فلا يقال للمضيع انه منفق فقوله تعالى فى سبيل الله تاكيد لما علم التزاما والسبيل فى الاصل الطريق والمراد به هنا الدين المؤدى الى ثواب
الله ورحمته وكل ما امر الله به من الانفاق فى اعزاز دين الله واقامته فهو داخل فى هذه الاية سواء كان فى اقامة الحج والعمرة او جهاد الكفار
او صلة الارحام او تقوية الضعفاء من الفقراء والمساكين او رعاية حقوق الاهل والاولاد وغير ذلك مما يتقرب به الى الله تع قوله بالاسراف
وتضييع وجه المعاش عن سعيد بن المسيب ومقاتل بن حيان قالا لما امر الله تع بالانفاق قال رجال امرنا بالانفاق فى سبيل الله ولو انفقنا
اموالنا بقينا فقراء فانزل الله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة اى الى الهلاك والضياع جوعا وعطشا وعريانا بانفاق جميع اموالكم فتكون
الاية نظير قوله تع والذين اذا انفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا وكان بين ذلك قواما وقوله ولا تجعل يدك مغلولة الى عنقك ولا تبسطها كل البسط
وذهب الجمهور الى ان المراد بالقاء الانفس فى التهلكة الاقامة فى الاهل والمال وترك الجهاد والانفاق فى مهماته فان العدو يتقوى ويتولى
عليهم بذلك ويهلكهم قال ابو ايوب الانصارى نحن اعلم بهذه الاية فانها انما نزلت فينا صحبنا رسول الله صلى الله تع عليه وسلم فنصرناه
وشهدنا معه المشاهد فلما قوى الاسلام وكثر اهله قلنا فيما بيننا انا قد تركنا اهلنا واموالنا حتى فشى الاسلام ونصر الله نبيه والحمد لله
فلو رجعنا الى اهلينا واموالنا فاقمنا فيها واصلحنا ما ضاع منها فانزل الله تعالى وانفقوا فى سبيل الله ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
اى الى ما يكون سببا لهلاككم من الاقامة فى الاهل وترك الجهاد فما زال ابو ايوب رضى الله تعالى عنه يجاهد فى سبيل الله حتى كان اخر غزاة
غزاها بقسطنطينية فى زمن معاوية فتوفى هناك ودفن فى اصل سور قسطنطنية وهم يستسقون به قوله وهو الهلاك انتهاء الشئ فى الفساد
ولهذا سمى الموت هلاكا والمفازة مهلكة والتهلكة مصدر بمعنى الهلاك يقال هلك الشئ يهلك هلاكا وهلوكا وتهلكة قال اليزيدى
التهلكة من نوادر المصادر ليست مما يجرى على القياس كذا فى الصحاح وذكر الزمخشرى ان ابا على الفارسى حكى عن ابى عبيدة فى الحلبيات
ان التهلكة والهلاك واحد وهو يدل على ان التهلكة مصدر ومثله ما حكاه سيبويه من قولهما التضرة والتسرة بمعنى المضرة والمسرة
ونحوهما فى الاعيان التنضبة والتتفلة فان الاول اسم شجر يتخذ منها السهام والثانى اسم لولد الثعلب والمشهور انه لا فرق بين التهلكة
والهلاك وقال قوم التهلكة ما امكن التحرز منه والهلاك ما لا يمكن التحرز منه وقيل التهلكة كل شئ يصير عاقبته الى الهلاك وقيل هى
نفس الشئ المهلك والباء فى بايديكم زائدة فى المفعول به لان النفى يتعدى بنفسه قال تعالى فالقى موسى عصاه فانها تزاد فى المفعول
كثيرا تقول جذبت الثوب وبالثوب واخذت القلم وبالقلم وهما لغتان مستعملتان والمراد بالايدى الانفس كما فى قوله تعالى بما قدمت
يداك وبما كسبت ايديكم والتقدير ولا تلقوا انفسكم الى التهلكة وقيل انها ليست بزائدة بل هى متعلقة بالفعل المذكور والمفعول محذوف
تقديره ولا تلقوا انفسكم بايديكم قوله وقيل معناه لا تجعلوها اخذة بايديكم اختارا ولان المعنى على تقدير زيادة الباء لا توقعوا
انفسكم فى الهلاك ثم ذكر نقل ما ذكره الزمخشرى وهو قوله الباء فى بايديكم مزيدة مثلها فى اعطى بيده للمنقاد والمعنى ولا تقبضوا التهلكة
ايديكم اى لا تجعلوها اخذة بايديكم مالكة لكم الى هنا عبارة الكشاف يعنى قد اشتهر بين الناس ان من انقاد لاحد واعطاه يقال فى حقه
انه اعطى بيده فلانا كما يقال فى ضده نزع يده على الاطاعة وظاهر ان الباء فى اعطى بيده زائدة فكذا فى قوله تعالى ولا تلقوا بايديكم وقوله
ولا تقبضوا روى بسكون القاف وتخفيف الباء من الاقباض وبفتح القاف وتشديد الباء من التقبيض وكلاهما بمعنى يقال قبضت المتاع
اى اخذته واقبضته اياه اى جعلته اخذا له فيكون معنى لا تلقوا بايديكم الى التهلكة لا تطرحوا ايديكم اليها ويكون كناية عن ان يقال لا
تجعلوا التهلكة مسلطة عليكم فتاخذكم كما ياخذ المالك القاهر مملوكه فيكون الكلام من قبيل الاستعارة بالكناية ولا يخفى ان حمل الكلام
على معنى لا توقعوا انفسكم فى التهلكة واضح غير محوج الى هذه التكلفات قوله واحسنوا اعمالكم وتفضلوا على المحاويج اشارة الى ان
احسن يستعمل فى معنيين احدهما ان يفعل احسنا فى نفسه سواء تعدى نفعه الى غيره اولا فانه يقال لمن صلى وصام حسن كما يقال ذلك

لمن تصدق وتفضل على الفقير بناء على ان التصدق فى نفسه اى مع قطع النظر عن انتفاع الغير به فعل حسن وثانيهما تفضل واوصل
الخير الى المحتاج ففاعل الفعل الحسن مطلقا لا يوصف بكونه محسنا بهذا المعنى الا اذا كان فعله تفضلا على المحتاج قوله وهو على هذا
اى الامر باتمامهما مطلقا اى غير مقيد بالشرع فيهما حيث لم يقل اذا شرعتم فيهما فاتموهما يدل على وجوبهما ومعنى اتمامهما الاتيان بهما
تامين كاملين كما فى قوله تعالى واذ ابتلى ابرهيم ربه بكلمات فاتمهن اى فعلهن على التمام والكمال اعلم ان الامة قد اجمعوا على وجوب
الحج على من استطاع اليه سبيلا واختلفوا فى وجوب العمرة فذهب اكثر العلماء الى وجوبها وهو قول عمر وعلى وابن عمر ورواه عكرمة
عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهم واليه ذهب الثورى واحمد والشافعى رحمهم الله تعالى فى اصح قوليه وذهب قوم الى انها سنة واليه
ذهب مالك وابو حنيفة قائلين بان هذا الامر مشروط والمعنى ان من شرع فى اى واحد منهما فليتمه قالوا ومن الجائز ان لا يكون الدخول
فى شئ واجبا ابتداء الا انه بعد الشروع فيه يكون اتمامه واجبا قوله ويؤيده قراءة من قرأ واقيموا الحج والعمرة وجه التأييد ان اتموا يحتمل
ان يكون امرا بالاتمام بشرط الشروع وان يكون امرا باداتهما تامين كاملين بخلاف واقيموا الحج والعمرة فانه يتعين ان يكون امرا بادائهما
والامر بالاداء يفيد الوجوب كما فى قوله تعالى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة قوله لا يقال انه فسر يعنى ان الرجل فسر كونهما مكتوبين عليه بقوله
اهللت بهما جميعا بناء على ان قوله اهللت بهما جميعا استينافا لبيان سبب وجوبهما عليه كانه قال وجدتهما مكتوبين على لانى اهللت بهما
جميعا فعلى هذا لا يكون حديث عمر معارضا لحديث جابر لان وجوب الحج والعمرة بسبب الشروع فيهما لا ينافى كون العمرة فى نفسها سنة
كالتطوع من الصلوة يجب بان يكبر لافتتاحها مع انها تطوع فى نفسها واجاب المصنف عنه بان سوق كلام الرجل وجواب عمر رضى الله
تعالى عنه يابيان عن كون قوله اهللت بهما جميعا استينافا فان سوق كلامه يدل على ان مراده وجدت قوله تعالى واتموا الحج والعمرة لله فاخذت
منه ان الله تعالى امر المؤمنين بان يؤدوهما تامين كاملين فاهللت بهما جميعا بترتب الاهلال على اعتقاد انه تعالى اوجبهما من حيث المعنى
وكانه قيل اتمامها من استجماع مناسكهما وقيل تمامهما كذا وكذا ومناسك الحج عبارة عن الافعال المعتبرة فيه شرعا من الاركان والواجبات
والسنن وركن الحج ما لا يحصل التحلل الا بالاتيان به وواجبات الحج هو الذى اذا تركت تجبر بالدم وسننها ما لا يجب بتركها شئ وكذا افعال
العمرة تشتمل على هذه الامور الثلاثة وفائدة التخصيص بقوله لله هنا ان العرب كانت تقصد الحج للاجتماع والتظاهر وحضور الاسواق
وكل ذلك ليس لله فيه طاعة ولا قربة فامر الله تعالى بالقصد اليه لاداء فرضه وقضاء حقه والجمهور على نصب العمرة بالعطف على ما قبلها
ولله متعلق باتموا واللام لام المفعول لاجله ويجوز ان يتعلق بمحذوف على انها حال من الحج والعمرة والتقدير اتموهما كائنين لله وقرئ
والعمرة بالرفع على الابتداء ولله الخبر على انها جملة مستانفة واتفقت الامة على انه يجوز اداء الحج والعمرة على ثلاثة اوجه الافراد والتمتع
والقران فالافراد ان يحرم بالحج مفردا ثم بعد الفراغ منه يعتمر من الحل والتمتع ان يعتمر فى اشهر الحج فاذا فرغ من العمرة يحرم بالحج من مكة
فى عامه والقران ان يحرم بالحج والعمرة او يحرم بالعمرة ثم يدخل عليها الحج قبل ان يفتتح الطواف فيصير قارنا ولو احرم بالحج ثم
ادخل عليه العمرة لم ينعقد احرامه بالعمرة واختلفوا فى اى هذه الثلاثة افضل وتفاصيل هذه الاقوال مذكورة فى كتب الفقه قوله
حصره العدو واحصره اذا حبسه ومنعه يعنى ان اصل الحصر والاحصار هو الحبس والمنع وان حكم الاحصار ثابت عند حصر العدو
اتفاقا واختلف فى ثبوته عند حبس المرض والخوف ونحوهما فذهب ابو حنيفة الى انه ثابت بكل مانع يمنع عن المضى على افعال الاحرام وذهب
الشافعى الى ان حكم الاحصار لا يثبت الا بحبس العدو وحجة ابى حنيفة ظاهرة على مذهب اهل اللغة وذلك لان اهل اللغة فريقان احدهما
هو الذى يقول الاحصار مختص بالحبس الحاصل بسبب المرض فقط قال ابن السكيت يقال احصره المرض اذا منعه من السفر وعلى هذا المذهب
تكون هذه الاية نصا صريحا فى ان احصار المرض يفيد هذا الحكم والفريق الثانى هو الذى يقول الاحصار اسم لمطلق الحبس سواء كان حاصلا
بسبب العدو او بسبب المرض وعلى هذا القول تكون حجة ابى حنيفة ظاهرة ايضا لان الله تعالى علق الحكم على مسمى الاحصار فوجب ان يكون
الحكم حاصلا عند حصول الاحصار سواء حصل بالعدو او بالمرض قال الفراء والشيبانى والزجاج احصره وحصره بمعنى يقال لان فى المرض
والعدو جميعا وانشد * وما هجر ليلى ان تكون تباعدت * عليك ولا ان احصرتك شغول * اى ليس الهجر تباعد الحبيب لحاجة ولا منع
الشغل اياك عنها وانما الهجر صدودها عن اختيار منها وفرق بعضهم بينهما فقال الزمخشرى فى فصيح الكلام احصر فلان اذا منعه امر من
الخوف او مرض او عجز وحصر اذا حبسه عدو وسجن هذا هو الاكثر فى كلامهم واحتج الشافعى بقوله واذا امنتم فان لفظ الامن انما يستعمل
فى الخوف من العدو لا فى المرض فانه يقال فى المرض شفى وعوفى ولا يقال امن وبالاجماع المفسرين على ان سبب نزول هذه الاية ان الكفار

احصروا النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بالحديبية فكان الاحصار فى هذه الاية عبارة عن منع العدو وان حكم الاحصار لا يحصل
بغيره وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم من كسر اى من حدث كسر فى بعض اعضائه بعد الاحرام او عرض له عرج منعه عن اتمام افعال ما احرم
لاجله فقد حل اى جاز له ان يحل ويخرج عن الاحرام ويرجع الى وطنه ليجئ فى سنة اخرى بعد زوال العدو ويقضى حجه فقد اثبت صلى الله
تعالى عليه وسلم حكم الاحصار لغير من احصر بالعدو وقال الشافعى واحمد ومالك المحصر بغير العدو لا يجوز له ان يخرج من الاحرام بل
يجب عليه ان يصبر على الاحصار فان زال العذر قبل فوات الحج فهو المراد وان زال بعد فواته لزمه ان يخرج عن الاحرام بافعال العمرة
قوله صلى الله تعالى عليه وسلم او عرج بفتح الراء اى اصابه شئ فى رجله فجمع اى ظلع وغمز ومشى مشية العرجان ولم يكن ذلك بخلقة فاذا
كان ذلك بخلقة قلت عرج بالكسر فهو اعرج واجاب المصنف عن الاستدلال بهذا الحديث بانه مؤول والمراد انه انما يحل ان يتحلل عن
احرامه بسبب الكسر والعرج اذا كان التحلل مشروطا فى عقد الاحرام كما روى ان ضباعة بنت الزبير كانت وجعة فقال لها النبى صلى الله تعالى
عليه وسلم حجى واشترطى وقولى اللهم محلى حيث حبستنى قوله فعليكم ما استيسر على ان تكون ما موصولة فى محل الرفع على الابتداء وخبره
محذوف قوله او فالواجب على ان يكون اسم الموصول خبر مبتدأ محذوف قوله او فاهدوا ما استيسر على ان يكون الموصول فى محل النصب
بفعل محذوف اى فاهدوا او فانحروا ومن فى قوله من الهدى اما تبعيضية او بيانية اى حال كونه بعض الهدى او الكائن من الهدى
وهو ما يهدى الى بيت الله ليذبح فيه جمع هدية كجدى وجدية بالتخفيف وهذه لغة الحجاز وتميم يقول هدية وهدى مثل مطية ومطى
بالتشديد قال ابن عباس وقتادة رضى الله تعالى عنهم اعلى الهدى بدنة واوسطه بقرة واخسه شاة فعليه ما تيسر من هذه الاجناس
قوله حيث احصر ظرف لقوله يذبح وفى الكشاف فان قلت اين ومتى ينحر هدى المحصر قلت ان كان حاجا فبالحرم متى شاء عند ابى حنيفة
يبعث به ويجعل للمبعوث على يده يوم امار وعندهما فى ايام النحر وان كان معتمرا فبالحرم فى كل وقت عندهم جميعا اى عند ابى حنيفة وصاحبيه
وقال الشافعى انه ينحر هديه حيث احصر فى اى موضع كان قوله يوم امار مفعول يجعل والامار والامارة العلامة وكلاهما بالفتح وفى
الفائق انه لدغ رجل وهو محرم بالعمرة فاحصر فقال ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ابعثوا بالهدى واجعلوا بينكم وبينه يوم امار فاذا ذبح
الهدى بمكة حل فكانه اثر هذه العبارة الى هذا الاثر واحتج الشافعى على ان الاحصار حيث حبس بانه صلى الله تعالى عليه وسلم نحر هديه بالحديبية
التى هى موضع احصاره واعترف صاحب الكشاف عنه بان موضع احصاره كان طرف الحديبية الذى الى اسفل مكة وهو من الحرم وعن
الزهرى انه صلى الله تعالى عليه وسلم نحر هديه فى الحرم وقال الواقدى الحديبية هى طرف الحرم على تسعة اميال من مكة قوله تعالى حتى يبلغ الهدى
محله فيه ايجاز حذف لان الرجل لا يتحلل ببلوغ الهدى محله حتى ينحر واشار اليه المصنف بقوله وظن انه ذبح فتحلل وتقدير الاية حتى يبلغ
الهدى محله فينحر واذا نحر فاحلقوا والمحل بكسر الحاء اسم للمكان الذى يحل فيه ذبح الهدى وهو الحرم عندنا لقوله تعالى ثم محلها الى البيت
العتيق فالمراد الحرم كله لان كله يتبع البيت وقال احمد والشافعى يجوز اراقة دم الاحصار حيث حبس لانه صلى الله تعالى عليه وسلم
نحر هديه بالحديبية حين صد عن البيت وهى ليست من الحرم ومما يدل على ان نحو ذلك الهدى ما وقع فى الحرم قوله تعالى هم الذين كفروا وصدوكم
عن المسجد الحرام والهدى معكوفا ان يبلغ محله ثم ان المحصر اذا اراد التحلل وذبح وجب ان ينوى التحلل عند الذبح ولا يتحلل البتة قبل
الذبح قوله واقتصاره على الهدى حيث اقتصر فى جزاء الشرط على قوله فما استيسر من الهدى دليل على عدم القضاء لان شروط وجوب
الحج لم تكمل لوجود الاحصار وان كان ذلك فى العام الثانى وجب عليه الحج للوجوب السابق لا للاحصار وان كان الحج تطوعا فلا قضاء
عليه ابتداء وذكر فى الهداية ان المحصر بالحج اذا تحلل فعليه حجة وعمرة هكذا روى عن ابن عباس وابن عمر رضى الله تعالى عنهم ولان الحج يجب
لصحة الشروع فيه والعمرة لما انه فى معنى فائت الحج وعلى المحصر بالعمرة القضاء ثم الاحصار انما يكون عن البيت او عن عرفة فاما عن
الواجبات التى تجبر بالدم كالرمى والمبيت بمزدلفة ونحوهما فلا احصار فيها لان المحرم يتمكن من اتمام حجه بجبرها بالدم قوله تعالى فمن كان
منكم مريضا كلمة من يجوز ان تكون شرطية او موصولة ومريضا خبر كان ومنكم حال منه لانه فى الاصل صفة له فلما قدم عليه انتصب حالا
والاذى الالم ومن راسه صفة اذى اى اذى كائن من راسه ففدية مبتدأ حذف خبره اى فعليه فدية او خبر مبتدأ محذوف اى فالواجب
عليه فدية او فاعل فعل مقدر اى فيجب عليه فدية ولا بد من حذف فعل قبل الفاء تقديره فحلق ففدية والنسك بضمتين جمع نسيكة وهى
الذبيحة اعلاها بدنة واوسطها بقرة وادناها شاة قوله فاذا امنتم الاحصار اى الاحصار المعهود عند الشافعى وهو ما يكون بالعدو
بان تمنعوا بسببه عن المضى على مقتضى احرامكم ان كنتم فى حال امن من العدو وسعة من نحو الخوف والمرض فسر الامن باحد الامرين ليمكن

حمله على المذهبين والا فالظاهر ان المعنى وان كنتم فى آمن وعدم خوف من العدو ولو فسر بهذا لم يوافق التفسير لمذهب ابى حنيفة من جواز الاحصار بغير العدو ومعنى التمتع التلذذ يقال تمتع بالشئ اى تلذذ به وانتفع والمتاع كل شئ يتمتع به والاشك ان وفق لاداء نسكين صحيحين فى سفر واحد وتقرب بهما معا الى الله تع مع الترفه بترك احد السفرين فقد نال سعادة عظيمة ولا سيما يكون متمتعا بمحظورات الحج فيما بين تحلله من احرام العمرة الى احرامه بالحج قوله بسبب التمتع اشارة الى ان فاء فما استيسر سببية وكذا الفاء فى قوله فهو دم جبران يجبر به النقصان اللازم للتمتع الذى هو التلذذ فان مبنى العبادة على المشقة وكلما قلت المشقة انتقص بحسبها ثواب العبادة وايضا ففى التمتع صار السفر للعمرة وكان من حقه ان يكون للحج وقد جعل للعمرة وكل واحد من هذه الامور يوجب نوع خلل فى العبادة فوجب ان يكون الدم دم جبران لا دم نسك فلا يجوز الاكل وقال ابو حنيفة هو دم نسك فيؤكل منه قوله تعالى فصيام ثلثة ايام اى فعليه صيام ثلثة ايام او فالواجب صيام او فيجب عليه صيام وصيام مصدر اضيف الى ظرفه معنى وهو فى اللفظ مفعول به على الاتساع ووقت صوم الثلاثة عند ابى حنيفة اشهر الحج ما بين الاحرامين احرام العمرة واحرام الحج فيجب ان يصوم ثلاثة ايام قبل يوم النحر ان شاء متفرقة وان شاء متتابعة وعند الشافعى لا تصام الا بعد الاحرام بالحج تمسكا بظاهر قوله تعالى فى الحج واليه اشار المصنف بقوله فى ايام الاشتغال بالحج بعد الاحرام قوله اذا رجعتم الى اهليكم بالارتحال من مكة الى وطنه واهله فعلى هذا لا يجوز صوم السبعة قبل الرجوع الى بلده وان نفر من منى وفرغ من اعمال الحج قوله ان نفرتم وفرغتم من اعماله اطلق عليه اسم الرجوع على طريق اطلاق المسبب وارادة السبب الخاص وهو النفر والفراغ فانه سبب للرجوع فان قيل لفظ الرجوع حقيقة فى المعنى الاول ولا صارف عنه فتعين ارادته قلنا الاسلم تعينه لانه اذا بنوى الاقامة بمكة موطنا فيها يجب عليه الصوم ولا رجوع الى اهله فيحتاج الخصم حينئذ ان يقول اقام الشرع نية الاقامة فيها مقام الرجوع الى الوطن فيجعل لفظ الرجوع محمولا على المجاز ايضا وليس هذا المجاز اولى من المجاز الذى ارتكبناه فظهر ان اللفظ محتمل المعنيين جميعا فيصح حمله عليهما قوله عطفا على محل ثلاثة ايام لانه وان كان مجرور اللفظ باضافة المصدر اليه الا انه فى محل النصب على انه مفعول به للصيام اتساعا كانه قيل فصيام ثلثة ايام كقوله تعالى او اطعام فى يوم ذى مسغبة يتيما فقد ظهر النصب فى يتيما عند انقطاع المانع وهو الاضافة قوله فذلك الحساب وهو اجمال الحساب بعد التفصيل وذلك بان يذكر تفاصيله ثم يحمل تلك التفاصيل ويكتب فى اخر الحساب فذلك كذا وكذا ولما ورد ان يقال من الواضح الجلى ان الثلاثة مع السبعة تكون عشرة فما الفائدة فى ذكر الفذلكة اجاب عنه بقوله وفائدتها وذكر ثلاث فوائد الاولى ان الواو قد تجئ للاباحة مثل او كما فى قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلث ورباع وفى قولك جالس الحسن وابن سيرين فان الواو فى الاية بمعنى او وهو ظاهر وكذا فى قولك وابن سيرين الا يرى انه لو جالسهما جميعا او واحدا منهما كان ممتثلا ففذلكت دفعا لتوهم الاباحة والثانية ان فائدة الفذلكة فى كل حساب ان يعلم العدد جملة كما علم تفصيلا ليحاط به من جهتين فيتأكد العلم وفى امثال العرب علمان خير من علم واصله ان رجلا وابنه سلكا طريقا فقال الرجل يا بنى استجث لنا عن الطريق فقال انى عالم فقال يا بنى علمان خير من علم يضرب مثلا فى مدح المشاورة والبحث والفائدة الثالثة عن البيان قوله صفة مؤكدة فان الوصف قد يكون للتاكيد اذا افاد الموصوف معنى ذلك الوصف نحو نفخة واحدة والهين اثنين واله واحد قال تعالى تعمى القلوب التى فى الصدور ولا طائر يطير بجناحيه والتاكيد انما يصار اليه اذا كان الحكم المؤكد مما يهتم بشانه والمحافظة عليه والمؤكد ههنا هو رعاية هذا العدد فى هذا الصوم الكلام لبيان ان رعايته من المهمات التى لا يجوز اهمالها البتة قوله او مبينة قال ابن الحاجب وفائدة الوصف تخصيص او توضيح وقال الرضى الاسترابادى فى شرحه معنى التخصيص فى اصطلاحهم تقليل الاشتراك الحاصل فى النكرات وذلك ان رجل فى قولك جاءنى رجل صالح كان بوضع الواضع محتملا لكل فرد من افراد هذا النوع فلما قلت صالح قللت الاشتراك والاحتمال ومعنى التوضيح عندهم رفع الاشتراك فى المعارف اعلاما كانت او لا نحو زيد العالم والرجل الفاضل وما ذكره المص هنا ليس مبنيا على اصطلاح النحاة فان الصفة الكاشفة فى اصطلاح اهل المعانى ما يكون مفهومها عين مفهوم الموصوف مع زيادة تفصيل وبيان له كما فى قولك الجسم الطويل العريض العميق متحيز والمادحة ما يدل على شرف المعانى الفاضلة فى مفهوم الموصوف كالصفات الجارية على اسم الله تع والمخصصة ما يدل على بعض الاحوال الخارجة عن مفهوم الموصوف كما فى زيد التاجر ورجل صالح وكاملة يحتمل ان يكون كاشفة لمعنى الكمال المنبئ عنه لفظ عشرة فانه لكونه عبارة عن اول عدد استكمل باستجماعه جميع مراتب الاحاد التى يلتئم منها كل مرتبة من مراتب العشرات ينبئ عن معنى الكمال وتوصيفه بكاملة يوضح ذلك المعنى الضمنى الاجمالى ويكشفه الى ان تكون مقيدة بناء على ان يكون المراد بكمالها كمالها فى البدلية من الهدى والافادة

لما يفيد الهدى والكمال بهذا المعنى خارج عن العشرة التى جعل صومها بدلا من الهدى كانه قيل تلك العشرة التى اقيمت مقام الهدى عشرة كاملة فى افادة ما يفيد الهدى من جبران الخلل الواقع بجعل السفر للعمرة او الشكر لما وفقه الله تعالى لاداء النسكين الصحيحين فى سفر قوله ذلك اشارة الى الحكم المذكور وهو لزوم الهدى لمن يجده ولزوم بدله لمن لا يجده فقوله تع ذلك مبتدأ ولمن لم يكن خبره واللام فيه اما بمعناها اى ذلك لازم لمن او اما بمعنى على كما فى قوله تع اولئك لهم اللعنة وقوله وان اسأتم فلها اى عليها والمعنى لزوم الهدى او بدله للتمتع مشروط بان لا يكون من حاضرى المسجد الحرام وان كان من اهل الحرم فلا يلزمه هدى التمتع لانه انما لزم الافاقى لانه كان يجب عليه ان يحرم بالحج من الميقات فلما احرم بالعمرة من الميقات ثم احرم بالحج من غير الميقات فقد حصل اساءة بتاخير احرام الحج عن الميقات تجبر بالدم بدليل انه لو رجع فاحرم بالحج ايضا من الميقات لم يلزمه دم والمكى ميقاته موضعه فلا يقع فى حجه خلل من جهة الاحرام فلا هدى عليه وقال ابو حنيفة رح ذلك ليس اشارة الى حكم التمتع فانه لا متعة ولا قران لحاضرى المسجد الحرام عنده ومن تمتع منهم او قرن كان عليه دم جناية لا ياكل منه ووجهه ان ذلك كناية توجب عودها الى كل ما تقدم من التمتع وحكمه الذى هو وجوب الهدى وبدله لانه ليس البعض اولى من البعض وحجة الشافعى رح وجوه الاول ان قوله تع فمن تمتع بالعمرة الى الحج عام يدخل فيه الحرمى وغيره والثانى ان الاشارة ينبغى ان تكون الى اقرب مذكور وهو ههنا وجوب الهدى بالمتمتع الافاقى لزم القطع بان غير الافاقى قد يكون ايضا متمتعا لكن لا يجب عليه هدى التمتع والثالث انه تع شرع القران والمتعة بيانا لنسخ ما كان عليه اهل الجاهلية فى تحريمهم العمرة فى اشهر الحج والنسخ يثبت فى حق الناس كافة قوله وهو من كان من الحرم على مسافة القصر عندنا يعنى انهم اختلفوا فى حاضرى المسجد الحرام فقال الشافعى الحاضر ضد المسافر فكل من كان بين وطنه وبين الحرم ما يقطع فى اقل من يوم وليلة فانه يكون من حاضرى المسجد الحرام واهله من حيث انه لا يثبت له حكم السفر بخروجه من وطنه لقصد الحرم فان اقل مسافة السفر عنده ما يقطع لتمام يوم وليلة وفى التيسير قال الشافعى حاضروا المسجد الحرام هم اهل مكة ومن كان دون ادنى المواقيت الى مكة وهو ما دون يوم وليلة ادنى مدة السفر وفى تفسير البغوى قال الشافعى كل من كان وطنه من مكة على اقل مسافة القصر فهو من حاضرى المسجد الحرام وقال ابو حنيفة حاضروا المسجد الحرام اهل المواقيت وهى ذى الحليفة والجحفة وقرن ويلملم وذات عرق فكل من كان من اهل موضع من هذه المواضع ومن اهل ما وراها الى مكة فهو من حاضرى المسجد الحرام وقال طاوس حاضروا المسجد الحرام اهل الحرم وقال مالك هم اهل مكة قوله اى الحج الذى هو المبتدأ فى الظاهر اى وقته قدر المضاف ليتحقق الاتحاد بحسب الذات بين المبتدأ والخبر ولو لم يقدر لزم حمل احد المتباينين على الاخر جمع المفسرون على ان شوال وذى القعدة من اشهر الحج واختلفوا فى ذى الحجة فقال مالك ذو الحجة كله من اشهر الحج بناء على ان فائدة توقيت الحج بهذه بيان ان افعال الحج انما يعتد بها لو توقعها فى هذه الاشهر وايام النحر يفعل فيها بعض ما يتصل بالحج من رمى الجمار والحلق والذبح وطواف الزيارة والبيتوتة بمنى ليالى منى واذا حاضت المرأة فقد تؤخر الطواف الذى لا بد منه الى انقضاء ايام بعد العشر وايضا ان الله تعالى ذكر الاشهر بلفظ الجمع واقله ثلاثة وهى انما تتم بتمام ذى الحجة وقال الشافعى التسعة الاول منها مع ليلة يوم النحر من اشهر الحج لان الحج يفوت بطلوع الفجر يوم النحر والعبادة لا تفوت مع بقاء وقتها وقال ابو حنيفة العشر الاول من ذى الحجة من اشهر الحج لان المفسرين قالوا ان يوم الحج الاكبر هو يوم النحر ولان معظم افعال الحج يفعل فيه من طواف الزيارة الذى هو ركن فى الحج والرمى والحلق فدخوله فى ايام الحج اولى قوله يعنى المذكور فى سورة براءة بقوله تعالى واذان من الله ورسوله الى الناس يوم الحج الاكبر وبناء الخلاف على ان المراد بوقت الحج وقت احرامه هذا عند الشافعى فانه ذهب الى انه لا يجوز لاحد ان يهل بالحج قبل اشهر الحج لان اشهر فى قوله تعالى الحج اشهر معلومات جمع تقليل جاء منكرا فلا يتناول الكل وانما يتناول الثلاثة الى العشرة وعند التنكير ينصرف الى الادنى فثبت ان المراد ان اشهر الحج ثلاثة وقد انعقد اجماع المفسرين على ان تلك الثلاثة شوال وذى القعدة وبعض من ذى الحجة واذا ثبت هذا منقول وجب ان لا يجوز الاحرام بالحج قبل الوقت لما تقرر ان الاحرام بالعبادة قبل دخول وقت ادائها لا يصح قياسا على الصلوة قوله او اعماله ومناسكه مبنى على ما ذهب اليه ابو حنيفة من الاحرام من شرائط الحج فيجوز تقديمه على وقت ادائه كما يجوز تقديم الطهارة على وقت اداء الصلوة وقولهم وقت الحج اشهر ليس المراد به انها وقت احرامه بل المراد انها وقت ادائه بمباشرة اعماله ومناسكه والاشهر كلها وقت لصحة احرامه لقوله تع يسألونك عن الاهلة قل هى مواقيت للناس والحج فجعل الاهلة كلها مواقيت للحج ومعلوم ان الاهلة كلها ليست مواقيت لصحة اداء الحج فتعين ان المراد مواقيت لصحة الاحرام

حتى ان من احرم يوم النحر لان يحج فى السنة القابلة يصح احرامه من غير كراهة عن ابى حنيفة قوله وما يحسن فيه غيره وهو العمرة
وهو مبنى على ما ذهب اليه مالك من ان تمام ذى الحجة من اشهر الحج ومن المعلوم ان الفراغ من اعمال الحج يحصل بعد العشرة ولا يبقى شئ
من اعماله الى اخر ذى الحجة فان قوله ذو الحجة بتمامه من اشهر الحج ليس معناه ان اعمال الحج تقع فى جميع ايامه الى اخره بل معناه ان اعمال
العمرة لا تستحب فيها فهو لما لم يكن من اشهر العمرة جعل بتمامه من اشهر الحج قوله وانما سمى شهرين وبعض الثالث اشهرا مع ان جمع القلة
لا يطلق على ما هو اقل من الثلاثة وتقرير الجواب الاول ان الاشهر على حقيقته حيث استعمل للثلاثة والتجوز انما هو فى بعض احاده بان
جعل بعض الشهر شهرا كاملا وتقدير الجواب الثانى ان التجوز فى لفظ الاشهر حيث اطلق على ما فوق الواحد لتحقق معنى الاجتماع
فيه قوله فمن وجبه على نفسه قيل ورد لفظ فرض فى القران باز آء خمسة معان الاول فرض بمعنى وجب كما فى هذه الاية ومثله فنصف
ما فرضتم اى اوجبتم الثانى فرض بمعنى بين قال تعالى قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم ومثله سورة انزلناها وفرضناها والثالث فرض
بمعنى احل قال تعالى ما كان على النبى من حرج فيما فرض الله له اى احل والرابع فرض بمعنى انزل قال تع ان الذى فرض عليك القران اى انزل
والخامس بمعنى الفريضة فى قسمة المواريث كما قيل فريضة من الله قوله بالاحرام فيهن عندنا تحقيق هذا المقام ان الانسان اذا احرم
حرم عليه الصيد ولبس المخيط والطيب والنسآء وغير ذلك وقبله كان جميع تلك الامور حلالا عليه ولاجل حرمتها عليه سمى محرما كما سمى
البقعة حرما وحراما لانه يحرم بالكون فيها ما اوليه لا يحرم فلابد للمحرم من فعل يصير به محرما وشارعا فى الحج فقال الشافعى رحمه الله
الحج كف عن المحظورات فيصح الشروع فيه بمجرد النية كالصوم وقال ابو حنيفة رحمه الله تع الحج عبادة لها تحلل وتحريم فلا يشرع فيه
بمجرد النية كالصلوات فلا بد من فعل يشرع به فيه وهو التلبية او تقليد الهدى وهو جعل القلادة فى عنقه وسوقه روى عن جماعة
من العلمآء ان من اشعر هديا او قلده فقد احرم وروى عن ابن عمر رضى الله تع عنهما انه قال اذا قلد واشعر فقد احرم وعن ابن عباس
رضى الله تع عنهما اذا ان الهدى وصاحبه يريد العمرة او الحج فقد احرم قوله وهو دليل اى قوله فمن فرض فيهن الحج دليل على ما ذهب
اليه الشافعى من ان احرام الحج لا ينعقد الا فى اشهر الحج حيث قيد ايجاب الحج على نفسه بالاحرام بقوله فيهن قوله وان من احرم بالحج عطف
على قوله ما ذهب اليه اى وهو دليل ايضا على انه من احرم بالحج لزمه الاتمام حيث عبر عن الاحرام بالفرض والايجاب وما وجب على المكلف
يلزمه اتمامه قوله فلا جماع لما كان الرفث فى قوله تع احل لكم ليلة الصيام الرفث يعنى الجماع قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما المراد
به ههنا ايضا الجماع وقد مران الرفث هو الافصاح بما يجب ان يكنى عنه وقال الحسن المراد منه كل ما يتعلق بالجماع فالرفث باللسان
ذكر المجامعة وما يتعلق بهما والرفث باليد اللمس والغمز والرفث بالفرج الجماع وهؤلآء قالوا التلفظ به فى غيبة النسآء لا يكون
رفثا فاحتجوا بان ابن عباس كان يحدو بعيره وهو محرم ويقول ۞ هن يمشين بنا هميسا ۞ ان يصدق الطير ننك لميسا ۞
فقال له ابو العالية ارفثت وانت محرم فقال انما الرفث ما يقال عند النسآء والفسق والفسوق مصدران بمعنى واحد وهو الخروج
عن الطاعة من فسق يفسق فيتنا ول المعاصى كلها فحمل اللفظ على بعض انواع الفسق تحكم من غير دليل وذهب بعضهم الى ان المراد منه
بعض انواع المعصية وهو السباب احتجاجا بقوله تعالى ولا تنابزوا بالالقاب بئس الاسم الفسوق بعد الايمان وبقوله صلى الله تع عليه
وسلم سباب المؤمن فسوق وقتاله كفر وقيل المراد منه الايذآء والايحاش قال تعالى ولا يضار كاتب ولا شهيد وان تفعلوا فانه فسوق بكم
والجدال فعال بمعنى المجادلة والمخاصمة قال ابن عباس وابن مسعود والحسن هو الجدال الذى يخاف معه الخروج الى السباب
والتكذيب والتجهيل وهذه الامور وان كانت قبيحة واجبة الاجتناب فى كل حال الا انها فى حال الحج اقبح واشنع كلبس الحرير فى الصلوة
والتطرب وقراءة القران وفى الحواشى القطبية التطريب المنهى عنه ما يفعله قرا زماننا بين يدى الوعاظ فى المجالس من الالحان العجيبة
واما تحسين القراءة ومدها فهو مندوب اليه قال صلى الله تع عليه وسلم حسنوا القران باصواتكم فان الصوت الحسن يزيد القران
حسنا والافعال الثلاثة وان كانت خبرا على صورة النفى بمعنى ان شيئا لا يقع فى خلال الحج الا ان المراد بها النهى لان ابقاها خبرا
على ظاهرها يستلزم الخلف فى خبر الله للعلم بان هذه الاشيآء كثيرا ما يقع فى خلال الحج وانما اخرجه على صورة الاخبار للمبالغة
فى وجوب الانتهآء عنها كان المكلف اذعن كونها منهيا عنها فاجتنب عنها فالله تعالى يخبر بانها لا توجد فى خلال الحج ولا ياتى بها
احد منكم قوله وقرا ابن كثير وابو عمرو الاولين بالرفع اى مع تنوينها على ان يكون المرفوع فاعل فعل مضمر دخل عليه للنهى والمعنى
والتقدير لا يكونن رفث ولا فسوق والثالث بالفتح اى بفتح لام جدال على انه اسم لا التى لنفى الجنس بنى على الفتح ثم ان مجموع لا مع

اسمها هل هو فى موضع الرفع بالابتدآء وان كانت لا عاملة فى الاسم النصب على الموضع ولا خبرها او ليس المجموع فى موضع المبتدأ بناء
على ان لا عاملة فى الاسم النصب على الموضع وما بعدها خبر للا لانها اجريت مجرى ان فى نصبها الاسم ورفع الخبر فيه قولان الاول
قول سيبويه والثانى قول الاخفش وعلى هذين المذهبين يترتب الخلاف فى قوله فى الحج فعلى مذهب سيبويه يكون فى موضع خبر المبتدأ
وعلى راى الاخفش يكون فى موضع خبر لا وعلى القولين يكون معنى الكلام الاخبار بانتفآء الجدال كانه قيل لا شك ولا خلاف فى الحج فان
قيل ما بال ابن كثير وابى عمرو حملا الاولين على النهى والثالث على النفى مع جواز حمل الكل على النهى او النفى اجيب بان المقام يقتضى ان ينهى
الناس عما اعتادوه من الفعلين القبيحين الرفث والفسوق وان يخبر بارتفاع الخلاف والجدال بين العرب فى وقت الحج ومكان
الوقوف فكان المناسب للمقام ان يكون الاولان بمعنى النهى ويكون الثالث اخبارا محضا فليس الوجه بحملها على النهى الا رعاية المناسبة
للمقام والا فلا يجوز ان يقرا فلا رفث ولا فسوق ولا جدال بفتح الكل على الاخبار تنبيها على ان كل واحد منها يجب ان لا يقع كانها منتفية
فى نفسها كما هى قراءة الجمهور قوله حيث على الخير من حيث ان علم الله تع بما يفعله العبد من الخير كناية عن اثابته عليه فان السلطان العظيم
الشان اذا قال لعبده المطيع كلما تحمله من المشقة والخدمة فى حقى فانا عالم به ومطلع عليه كان هذا وعدا له بالثواب العظيم الشان اذا
قال لعبده المطيع ولو قال ذلك لعبده المذنب كان ايعادا له بالعقاب الشديد والظاهر ان لفظ الخير فى قوله من خير يتناول كل خير
على سبيل البدل ويدخل فيه دخولا اوليا اضداد ما نهوا عنه فيكون حثا على الاضداد المخصوصة فى الحث على مطلق الخير فيصح
ترتيب قوله يستدل به ويستعمل مكانه اى ليستعمل الخير بالبر ويستعمل الخير مكان الشر بان يستعمل مكان القبيح من الكلام الحسن ومكان الفسوق البر
والتقوى ومكان الجدال الوفاق والاخلاق الجليلة قوله وتزودوا لمعادكم التقوى حذف المفعول الصريح وغير الصريح لدلالة المقام
وما بعده الكلام عليه وتحقيق الكلام فيه ان الانسان له سفران سفر فى الدنيا وسفر من الدنيا السفر فى الدنيا لابد له من زاد وهو الطعام
والشراب والمركب والمال والسفر من الدنيا لابد له ايضا من زاد وهو معرفة الله تعالى ومحبته والاعراض عما سواه بالاشتغال فى طاعته
والاجتناب عن مخالفته ومناهيه وهذا الزاد خير من زاد المسافر فى الدنيا لوجوه منها ان زاد الدنيا يخلصك من عذاب منقطع وزاد
الاخرة يخلصك من عذاب دائم وزاد الدنيا يوصلك الى لذة ممزوجة بالالام والبلايا وزاد الاخرة يوصلك الى لذات باقية خالصة عن شوائب
المضرة وغير ذلك مما لا يخفى على من يتامل فى احوال الدنيا والاخرة فلذلك قال الله سبحانه وتع فان خير الزاد التقوى فاشتغلوا بتقواى يا اولى
الالباب يعنى ان كنتم من اولى الالباب الذين يعلمون حقايق الامور فاختاروا ما هو خير وابقى قال الاعشى ۞ اذا انت لم ترحل بزاد من
التقى ۞ ولاقيت بعد الموت من قد تزودا ۞ ندمت على ان لا يكون كمثله ۞ وانك لم ترصد كما كان ارصدا قوله ولب الشئ ولبابه
هو الخالص منه واختلفوا فى لب الانسان ما هو فقال بعضهم انه اسم للعقل لانه اشرف ما فى الانسان وبه تميز عن البهايم وقرب من درجة
الملايكة وقال الاخرون انه فى الاصل اسم للقلب الذى هو محل للعقل فان قيل اذا كان لا يصح الاخطاب لعقلاء فما فائدة قوله تع يا اولى
الالباب فالجواب معناه انكم لما كنتم من اولى الالباب تمكنتم من معرفة هذه الاشيآء والعمل بها فكان وجوبها عليكم اثبت واعراضكم
عنها اقبح ولهذا قال الشاعر ۞ ولم ار فى عيوب الناس شيئا ۞ كنقص القادرين على التمام قوله فى ان تبتغوا يعنى ان تبتغوا فى محل
الجر باضمار حرف الجر اى فى ان تبتغوا وهو متعلق بجناح لما فيه من معنى الفعل وهو الجنوح والميل عن القصد او بالظرف الواقع خبر ليس
او بمحذوف وهو صفة لجناح اى جناح كائن فى كذا فيكون فى محل الرفع لانه صفة لجناح قوله فلما جاء الاسلام تأثموا منه اى تباعدوا
وتجنبوا عنه زعما منهم بان التجارة فى اثناء الحج حرام من حيث انها كثيرا ما تفضى الى المنازعة والجدال فى الايفاء والاستيفاء وقد منع الله
تع عن الجدال فى الحج فى الاية المتقدمة ولان الحج عبادة محضة فينبغى ان لا يشوبه الاطماع الدنياوية ومقتضيات الطبايع والعادات كالصلوة
فان المصلى ما لم يفرغ من صلاته يحرم عليه الاشتغال بالمباحات فينبغى ان يكون الامر كذلك فى الحج فلهذه الشبهة تجتنبوا عن الاشتغال
بالتجارة عند الاشتغال بالحج فبين الله تعالى انه لا جناح فى التجارة وابتغآء الربح فى الحج وما روى عن ابن عمر ان رجلا قال له انا قوم نكرى
فى هذا الوجه وان قوما يزعمون انه لا حج لنا قال الستم تلبون الستم تطوفون الستم كذا الستم كذا قال بلى فقال سال رجل رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم عما سالت فلم يرد عليه حتى نزل قوله تعالى ليس عليكم جناح فدعاه فقال انتم حجاج وبالجملة هذه الاية نزلت ردا على من يقول
لا حج للتاجر والجمال قوله دفعتم منها فان افاضة الشئ فى الاصل دفعه حتى يتفرق يقال فاض الانآء اذا امتلا حتى ينصب ما فيه عن نواحيه
ورجل فياض اى سيال العطا منبسط الندى والافاضة الاندفاع فى السير بكثرة ومنه يقال افاض البعير بجرته اذا دفع بها والقاها

منبثه والهمزة في افضتم فيها وجهان احدهما انها للتعدية فيكون مفعوله محذوفا تقديره افضتم انفسكم وهو مذهب الزجاج وتبعه
الزمخشري والمصنف وقدره الزجاج فقال معناه دفع بعضكم بعضا وثانيهما ان افعل هذا بمعنى دفع المجرد فلا مفعول له وفي التيسير
حقيقة الافاضة هنا هو اجتماع الكثير في الذهب والمسير قوله وعرفات جمع اي جمع بحسب اللفظ والصيغة وليس بجمع حقيقة اذ لم تستعمل
الاعلما قوله لم يوجد له واحد يكون هذا جمعا له ونظيره اذرعات بكسر الراء اسم بلدة بالشام ينسب اليه الخمر فانه ايضا لم يستعمل الا علما
ولم يوجد له واحد وعرفة واحد ليس العرفات لان مدلولهما واحد اذ ليس ثمة اماكن متعددة كل منها عرفة حتى يقال انها جمعت على
عرفات قوله لان تنوين الجمع المقابلة يريد ان تنوين الجمع المؤنث السالم مقابل وعوض نون جمع المذكر فتنوين مسلمات مقابل لنون مسلمين
ثم جعل كل تنوين في مثل هذا الجمع وان لم يكن له جمع مذكر كذلك تنوين المقابلة طردا للباب واذا ثبت ان تنوين عرفات ليس تنوين التمكين
جاز دخولها على غير المنصرف فان عرفات غير منصرف للعلمية والتانيث عند البعض ومنهم المصنف وانما كسر في موضع الجر لا من بهذا التنوين
من تنوين التمكن كما يكسر غير المنصرف حال الاضافة او دخول اللام عليه لحصول الامن بهما من تنوين التمكن وهذا معنى قول المصنف وذهاب
الكسرة تبع ذهاب التنوين من غير عوض لعدم الصرف وهنا ليس كذلك فان تنوين التمكن وان ذهب في عرفات من غير عوض وهو اللام
والاضافة لكن ليس ذهابه لعدم الصرف بل انما ذهب لامتناع اجتماعه مع تنوين المقابلة قوله ولان التانيث جواب ثان عن قوله وانما
نون وكسر وفيها العلمية والتانيث باختيار انه منصرف لعدم الاعتداد بالتانيث لان التانيث انما يكون بالتاء المذكورة او المقدرة
والتاء المذكورة هنا ليست للتانيث بل انما جئ بها لتكون مع الالف التي قبلها علامة الجمع ولا يصح تقدير التاء لان اختصاص التاء المذكورة
بجمع المؤنث يمنع عن تقدير التاء لكونه بمنزلة الجمع بين علامتي التانيث فالتاء المذكورة في عرفات بمنزلة تانيث فانها لكونها بدلا عن
الواو ليست للتانيث ولاختصاصها بالمؤنث منعت تقدير التاء فلهذا قيل هذا التاء بمنزلة النافة ولا نظير ولا تحمل الاتقال وفي قوله
كما في سعاد اشارة الى ان الاسم وان كان علما للمؤنث حقيقة فتانيثه بتقدير التاء فعلى هذا لو جعل مثل بنت او مسلمات علما لامرأة
وجب صرفه لامتناع تقدير التاء قوله لانه نعت لابرهيم يعني سمي الموضع عرفات لان ابرهيم عليه الصلوة والسلام عرفها حين راها
لما تقدم من تعريف جبريل عليه الصلوة والسلام اياها له قوله يدور به في المشاعر اي مواضع المناسك قال عطا ان جبريل عليه الصلوة
والسلام علم ابرهيم صلى الله تع عليه وسلم المناسك فاوصله الى عرفات فقال له اعرفت كيف تطوف وفي اي موضع تقف قال نعم قوله
او لان ادم وحوا التقيا فتعارفا فسمي اليوم عرفة والموضع بعرفات وذلك انهما لما اهبطا من الجنة وقع ادم عليه السلام بسرنديب وحوا
بجدة فلما امر الله تع عليه افضل الصلوة والسلام بالحج لقي حوا بعرفات فتعارفا قوله وعرفات للمبالغة في ذلك اي في الانبا عن المعرفة
لما ذكر في بيان وجه تسمية الموقف بعرفات وجوها مبنية على كون لفظ عرفات مشتقا من المعرفة بين ان عرفات ليس جمعا للعرفة بل هو
من قبيل ما زيدت حروفه لزيادة في معناه كما في حاذر وحذر ويسر وتيسر قوله وهي من الاسماء المرتجلة العلم المرتجلة ما لم يوضع قبل التسمية
لمعنى حتى يكون منقولا من ذلك المعنى الى العلمية بل يوضع علما ابتداء قوله الا ان يجعل جمع عارف بان تجعل عرفات جمع عرفة مثل اكمة واكمات
ويجعل عرفة جمع عارف كطلبة وطالب فيكون عرفات جمع الجمع فيكون من قبيل اسماء الاجناس في الصفة فاذا سمي بها البقعة يكون الاسماء
المنقولة قوله وفيه دليل على وجوب الوقوف بها لان الافاضة مامور بها وهي موقوفة على الحضور فيها والوقوف بها وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فيكون الوقوف واجبا ولان ذكر الله تع عند المشعر الحرام مامور به وهو متوقف على الافاضة المتوقفة على الوقوف فيكون
الوقوف واجبا لتوقف الواجب عليه واعترض عليه بان ما ذكرتم انما يتم ان لو كان الامر للوجوب ولا نسلم ذلك ولو سلم فانما يتم ان لو
كان الامر بالذكر مطلقا وليس كذلك بل هو مقيد بالافاضة بمنزلة قولك اذا ملكت النصاب فزك ووجوب المامور به المقيد وان كان
موقوفا على حصول القيد لكن لا يلزم منه ان يكون حصول القيد واجبا فان وجوب الزكوة موقوف على حصول النصاب مع ان حصوله
ليس بواجب فكذلك وجوب الذكر موقوف على الافاضة وذلك لا يستلزم وجوب الافاضة فضلا عن وجوب الوقوف قوله وقيل
بصلوة العشائين يعني انهم اختلفوا في الذكر المامور به عند المشعر الحرام فقال بعضهم هو الجمع بين صلاتي المغرب والعشاء والصلوة
تسمى ذكرا كما في قوله تع اقم الصلوة لذكري وايضا امر بالذكر هناك والامر للوجوب ولا ذكر يجب هناك الا هذا وقال الجمهور هو ذكر الله
بالتسبيح والتحميد والتهليل ونحوها قال ابن عباس رضي الله تع عنهما كان الناس اذا ادركوا هذه الليلة لا ينامون قوله عند المشعر الحرام
يحتمل ان يتعلق باذكروا وان يتعلق بمحذوف هو حال من فاعل اذكروا اي اذكروه كائنين عند المشعر الحرام اعلم ان الحجاج اذا افاضوا

من عرفات وذلك عند غروب الشمس يوم عرفة يجيئون الى المزدلفة ليلة النحر ويجمعون فيها بين صلاتي المغرب والعشاء ثم يبيتون
بها فاذا طلع الفجر يصلون الفجر بغلس ثم يذهبون الى قزح وهو اخر حد المزدلفة مما يلي منى فيرقون فوقه ان امكنهم ذلك او يقفون
بالقرب منه ويحمدون الله تعالى ويهللون ويكبرون حتى يسفروا جدا ثم يذهبون الى وادي محسر فاذا بلغوا بطن محسر فمن كان راكبا
حرك دابته ومن كان ماشيا اسرع قدر رمية بحجر فاذا اتوا منى رموا جمرة العقبة من بطن الوادي بسبع حصيات ويقطع التلبية مع ابتداء
الرمي جمرة العقبة ثم نحر هديه فاذا ذبح حلق راسه او قصر شعره بان يقطع طرفه ثم ياتي الى مكة بعد الحلق فيطوف بالبيت طواف
الافاضة ويسمى طواف الزيارة ويصلي ركعتي الطواف ثم يعود الى منى في بقية يوم النحر وعليه المبيت بمنى ليالي التشريق لاجل الرمي وسمي
منى لانه يمنى فيه الدم اي يراق فاذا حصل الرمي والحلق والطواف فقد حل واذا ثبت هذا التصوير فاعلم ان المعلم اي المعبادة
والشعائر العلامات من الشعار وهو العلامة والحرام المحرم واختلفوا في المشعر الحرام فمنهم من قال المشعر الحرام والصحيح انه قزح وهو الجبل
الذي يقف عليه الامام وعليه الميقدة وفي المغرب الميقدة وهي موضع بالمشعر الحرام على قزح كان في الجاهلية يوقدون عليها النار
وفي الصحاح المازم كل طريق ضيق بين جبلين ومنه سمي الموضع الذي بين المشعر وبين عرفة مازمين الاصمعي في سنده مضيق بين
جمع وعرفة قوله ويؤيد الاول وهو ان يكون المشعر الحرام عبارة عن جبل يقف عليه الامام ويدعو ويوافقه سائر الحجاج وعلى ذلك
الجبل مقيلة للقفار كانوا يوقدون فيها النار في الجاهلية ووجه التاييد ان المشعر الحرام لو كان هو المزدلفة وهو صلى الله تع عليه وسلم
كان قد ثمه وبات فيه لم يكن لقوله صلى الفجر بمزدلفة ثم جاء الى المشعر الحرام لان من كان في موضع وجد كيف يسير من ذلك الموضع بعينه
قوله ومعنى عند المشعر الحرام الى اخره جواب عما يقال لو كان المشعر الحرام هو جبل قزح لزم ان لا يصح الوقوف الا عند الجبل عملا بقوله تعالى
فاذكروا الله عند المشعر الحرام مع ان الامة قد اجمعوا على ان المزدلفة كلها موقف الا وادي محسر وصرحوا ايضا بان جبل قزح اخر حد المزدلفة
وتقرير الجواب ان تقييد محل الذكر والوقوف بقوله عند المشعر الحرام للتنبيه على ان الوقوف فيما يقرب من جبل قزح افضل من الوقوف في سائر
مواضع مزدلفة وذلك لا ينافي في صحة الوقوف في جميع مواضعها كما ان العرفات كلها موضع الوقوف بقرب جبل الرحمة افضل واولى قوله
كما علمكم او اذكروه ذكرا حسنا الى اخره كل واحد من المعنيين ياتي على كل تقدير من تقديري كلمة كون ما مصدرية وكافة والفرق بين
المعنيين ان الهداية بمعنى التعليم يراد بها الهداية الى كيفية الذكر مثل كونه ذكرا كثيرا وعلى وجه التضرع والخيفة والطمع ناشيا عن الرغبة
والرهبة ومشاهدة جلال المذكور وجماله كما قال صلى الله تع عليه وسلم الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فعلى هذا لا يكون المقصود
من الكاف التشبيه بل يكون لمجرد التقييد اي اذكروا على الوجه الذي هداكم اليه كما تقول افعل كما علمتك وعلى الثاني يراد بالهداية الدلالة
المطلقة والارشاد الى جميع ما فيه صلاح العبد في الدنيا والاخرة ويكون الكاف لقصد التشبيه ولذلك تعرض فيه لوجه الشبه وهو الحسن
واقتصر في الاول على قوله كما علمكم ونظير المعنى الثاني قوله اخدمه كما اكرمك اي لا تقاصر خدمتك عن اكرامه ومحل الكاف على تقدير كون ما
مصدرية النصب على انه صفة مصدر محذوف وعلى تقدير كونها كافة لا يكون للكاف محل لانه حينئذ لا يكون اسما حتى يكون له عامل ولا معمول
له ايضا لانه لم يبق حرف جر حينئذ بل انما يفيد من جهة المعنى فقط وليس قوله تعالى واذكروه كما هداكم تكرارا لقوله تعالى فاذكروا الله عند المشعر
الحرام لان الاول لبيان محل الذكر والوقوف وتعليم النسك المناسب لذلك المحل واوجب لنا فان يكون ذكرنا اياه كهدايته ايانا اي موازنا
لها ومناسبا في الكم والكيف قوله اي الهدى المدلول عليه بقوله كما هديكم قوله وقيل ان نافية اي زعم الفراء انها نافية واللام بمعنى الا اي
ما كنتم من قبله الا من الضالين وفرق الكسائي بين الجملة الاسمية والفعلية فقال ان دخلت على الفعلية يكون ان بمعنى قد واللام زائدة
للتاكيد كما في قوله تع وان نظنك لمن الكاذبين وان دخلت على الاسمية فالامر كما قال به الفراء قوله اي من عرفة يعني ان من حيث متعلق
بافيضوا ومن لابتداء الغاية وحيث ظرف مكان وافاض الناس جملة فعلية في محل الجر باضافة من حيث اليها قال المفسرون كانت
قريش وحلفاؤها وهم الحمس يقفون بالمزدلفة ويقولون في محل الجر باضافة حيث اليها ويقولون نحن اهل الله وسكان حرمه فلا نخرج
من الحرم ويستفضحون ان يقفوا مع الناس بعرفات لكونها من الحل وسائر العرب كانوا يقفون بعرفات اتباعا لملة ابرهيم فاذا افاض
الناس من عرفات الحمس من المزدلفة وفي التيسير وكان الواقفون بعرفة يفيضون قبل غروب الشمس وكان الواقفون بالمزدلفة يدفعون
اذا طلعت الشمس فرد هم الله بنبيه صلى الله تع عليه وسلم الى ملة ابرهيم عليه افضل الصلوة والسلام فوقف بعرفات وافاض منها بعد
غروب الشمس ورجع من المزدلفة قبل طلوع الشمس ونزل القران بالارشاد الى ذلك بقوله ثم افيضوا من حيث افاض الناس وبقوله فاذكروا الله

عند المشعر الحرام والحمس في الاصل جمع احمس وهو الرجل الشجاع والاحمس ايضا الشديد الصلب في الدين فالقتال وسميت قريش
وكنانة وجديلة وقيس حمسا لتشددهم في دينهم كانوا لا يستظلون ايام منى ولا يدخلون البيوت من ابوابها وكذلك كان من حالفهم
وتزوج منهم قوله ثم لتفاوت ما بين الافاضتين لما حمل الافاضة المدلول عليها بقوله ثم افيضوا على الافاضة من عرفات توجه
ان يقال كيف يصح حينئذ عطف هذه الجملة على الجملة القائلة اذكروا الله عند المشعر الحرام اذا افضتم من عرفات مع انه يستلزم ان تتاخر
الافاضة من عرفات عن الذكر عند المشعر الحرام المتاخر عن الافاضة من عرفات وهو تاخر الشي عن نفسه فاجاب عنه بقوله ثم لتفاوت ما بين
الافاضتين اي بين الافاضة من عرفات والافاضة من المزدلفة فان الاولى سنة قديمة متوارثة عن زمن عن زمن ابرهيم صلى الله
تعالى عليه وسلم والثانية طريقة مبتدعة وكل بدعة ضلالة ولا شك ان الضلالة متراخية عن الهدى بحسب الرتبة وهذه الجملة المعطوفة
لما نزلت في شان قريش ونهيهم عما كانوا عليه من مخالفتهم الناس بافاضتهم من المزدلفة مكان الافاضة من عرفات وكان قوله فاذا
افضتم من عرفات ~~فاذكرين الله عند المشعر الحرام~~ فاذكروا الله في قوة ان يقال افيضوا من عرفات ذاكرين الله عند المشعر الحرام كان
محصول المعطوف والمعطوف عليه افيضوا من عرفات ثم لا تفيضوا من المزدلفة ولا تخالفوا الناس في افاضتهم من عرفات فظهر بهذا
وجه الجمع بين قوله اي من عرفة لا من مزدلفة وبين قوله لتفاوت ما بين الافاضتين مرهليا باحد الافاضتين من عرفات وبالاخرى
الافاضة من المزدلفة وكان تفاوت ما بين الافاضتين كتفاوت ما بين الاحسان المامور به والاحسان الى غير الكريم والاظهر ان تحمل
كلمة ثم للترتيب في الذكر لا للتراخي زمان المعطوف والمعطوف عليه ولا لتباعد رتبة احدهما عن الاخر فانه لما كان امر بذكر الله اذا فعلت
الافاضة امر بان تكون الافاضة من حيث افاض الناس مرتبا لامر الثاني على الاول بكلمة ثم قوله وقيل اي قيل في تفسير قوله تع من حيث
افاض الناس فيضوا من مزدلفة الى منى بعد الافاضة من عرفة اليها فعلى هذا تكون كلمة التراخي على ظاهرها ويكون المراد بالناس الناس
المعهود وهم قريش ومن في حكمهم من الحمس فان قيل لا حاجة في هذا الى ان يحمل الناس على الحمس لجواز ان يراد ثم افيضوا من حيث افاض
الناس اليه وهو المزدلفة اجيب بان الظاهر من قولنا من حيث افاض الناس من افاضوا منه لا من حيث افاضوا اليه قوله من جاهليتكم
اشارة الى ان استغفر يتعدى الى اثنين اولهما بنفسه والثاني بمن نحو استغفر الله من ذنبي وحذف المفعول الثاني هنا للعلم به ولم يجي
استغفر القران الا متعديا الى الاول فقط واما قوله تع واستغفر لذنبك واستغفروا لذنوبهم فالظاهر ان هذه اللام لام العلة لا الام التعدية
ومجرورها مفعول من اجله لا مفعول به قوله فيذكرون مفاخرا باتهم يريدان كل واحد منهم بذلك حصول الشهرة والترفع له بما ثر
سلفه والمناسك جمع المنسك الذي هو مصدر بمنزلة النسك اي اذا اتممتم عبادتكم التي امرتم بها في الحج اتركوا عادة الجاهلية واتبعوا سنن
الاسلام واشتغلوا بذكر رب الانام قوله معطوف على الذكراي على ذكركم المجرور بكاف التشبيه اي فذكروه كذكركم المتعلق باباءكم اوكذكر
هو اشد منه فلما جعلت الذكر المفضل اشد في كونه ذكرا من ذكر الاباء فقد جعلت للذكر ذكرا يفضل على الذكر الاخر به فقوله يجعل الذكر ذكرا
معناه يجعله ذاذكر على ان يكون ذاكرا بناء النسبة مثل تامر قوله او على ما اضيف اليه الذكر عطف على الذكراي ويحتمل ان يكون قوله واشد
ذكرا في موضع الجر لكونه معطوفا على ما اضيف اليه الذكر في قوله كذكركم كما تقول كذكر قريش اباهم او قوم اشد منهم ذكرا وليس فيه تجوز
بان يجعل الذكر ذكرا الا ان فيه ضعفا من حيث ان فيه عطفا على الضمير المجرور من غير اعادة الجار وهو ممنوع عند البصريين قوله وذكرا
من فعل المذكور يعني ان ذكرا مصدر استعمل في الهيئة الحاصلة للمذكور فان مصادر الافعال المتعدية موضوعة بمعنى نسبي بين الفاعل
والمفعول فاعتبار تعلقه بذات الفاعل يحدث فيه هيئة الفاعلية وباعتبار تعلقه بذات المفعول يحدث فيه هيئة المفعولية فالفاظ
المصادر الموضوعة للمعنى المصدري النسبي قد يستعمل ويراد بها الحاصل بالمصدر سواء كان هيئة حاصلة للفاعل او للمفعول وقد يقال
للمصدر بالمعنى الاول انه مصدر من المبني للفاعل وللمصدر بالمعنى الثاني انه مصدر من المبني للمفعول وتحقيقه ان المصدر كالذكر مثلا
عبارة عن ان مع الفعل والفعل قد يؤخذ مبنيا للفاعل نحو ان ذكرا وان يذكر وقد يؤخذ مبنيا للمفعول نحو ان ذكرا وان يذكر اذا تقرر
هذا فنقول يحتمل ان يكون قوله او اشد منصوبا بالعطف على اباءكم فيكون ذكرا بمعنى مذكوريه والمعنى او كذكركم قوما اشد من مذكوريه
لكم من اباءكم قوله او بمضمر اي او هو منصوب بفعل مقدر حذف اعتمادا على دلالة على دلالة المقام عليه والتقدير ما ذكره المصنف ويحتمل
ان يكون التقدير واذكروه ذكرا اشد من ذكركم لاباءكم فيكون اشد منصوبا على انه نعت للمصدر المحذوف مع عامله وهو اذكروا ولو
قيل في وجه انتصابه انه معطوف على محل الكاف في كذكركم بناء على انها صفة مصدر محذوف تقديره ذكرا كذكركم او اشد ذكرا لكان

له وجه

له وجه الا انه يستلزم ان يجعل الذكر ذاكرا مجازا كقولهم شعر شاعر قوله الى مقل لا يطلب بذكر الله الا الدنيا حصر المقل في طالب الدنيا
فقط مع ان المقل يصدق على طالب الاخرة فقط ايضا لان طالب الاخرة فقط بحيث لا يحتاج الى طلب حسنة من الدنيا لا يوجد في الدنيا و
المقصود من تقسيم الانسان ضبط اقسامه الداخلة تحت الوجود لا ضبط الاقسام المحتملة عقلا او لان طالب الاخرة فقط بحيث لا
يحتاج الى طلب حسنة في الدنيا اعز واشرف من ان يقال له انه طالب المقل لعزة امر الاخرة ونفاسة مطالبه ونايدها وقيل لان ذلك ليس
بمشروع لان الانسان ضعيف لا طاقة له بالام الدنيا فلا بد له من الاستعاذة عنها ايضا ورد بان عدم المشروعية في طالب الدنيا فقط
اشد وايضا من تكلم على الحصر انما ينظر الى وجود القسمين لا الى مشروعيتهما فالاولى ان يقال فسره بذلك لكونه على وفق الوجود قوله
اجعل ايتانا ومنحنا في الدنيا اشارة الى ان المفعول لا تنا متروك لا محذوف فان فعل الايتاء يتعدى الى اثنين ثانيهما غير الاول لانه من باب
اعطى ولم يذكر مفعوله الثاني هنا تنزيلا له منزلة اللازم بالنسبة الى مفعوله الثاني للاشارة الى ان هم اهل الدنيا هو الدنيا نفسها بخلاف
اهل البصائر فان همهم الحسنة المتعلقة بالدارين قوله او من طلب خلاق مبني على قول من ذهب الى ان الذين يقتصرون في الدعاء على طلب
الدنيا قد يكون من المومنين فانه يقع فيهم من يسال الله تع لدنياه لا لاخرته ويكون سواله هذا ذنبا لانه سال ربه الكريم في اعز المواقف احقر
المطالب واعرض عن سوال النعيم الدائم والملك العظيم لكنه لا يخرج بهذا الذنب عن الايمان وعن استحقاق خلاق في الاخرة فلذلك قدر
المضاف واما على قول من قال انهم هم الكفار لانهم كانوا يعظمون البيت ويحجونه ويدعون بحوايج الدنيا دون الاخرة لانهم كانوا
يجحدون البعث بعد الموت فلا حاجة الى تقدير المضاف لانه لا خلاف لهم من ثواب الاخرة اصلا قوله تع اولئك مبتدأ وقوله لهم نصيب
جملة اسمية قدم فيها الخبر على المبتدأ وقعت خبرا عن المبتدأ الاول والاشارة الى الفريق الثاني لانه تعالى ذكر حكم الفريق الاول بقوله وما له
في الاخرة من خلاق وقوله مما كسبوا متعلق بمحذوف هو صفة لقوله نصيب ومن اما للتبعيض اي لهم نصيب كائن من جنس ما كسبوا واما
للسببية اي من اجل ما كسبوا فتكون من ابتدائية لان العلة مبدأ الحكم وعلى التقديرين يكون كسبهم عبارة عما عملوه في الدنيا فان الفريق
الثاني عملوا اعمالا صالحة حسنة فلهم نصيب من جنس ما عملوا وهو الثواب لان منفعة حسنة من جنس ما عملوه من الاعمال الحسنة وانهم
استحقوا ذلك الثواب الحسن بسبب اعمالهم الحسنة ومن اجلها وكذا من اقتصر على طلب الدنيا فله نصيب من جنس ما عمله من اجله قوله
او مما دعوا به عطف على قوله من جنسه اي يجوز ان يكون الكسب بمعنى الدعا بقرينة قوله تع ربنا اتنا فان الدعاء عمل والعمل كسب قوله
يحاسب العباد اختلف في معنى كونه محاسبا للعباد على وجوه احدها ان معنى الحساب انه تعالى يعلمهم ما لهم وما عليهم بمعنى انه يخلق علما
ضروريا بمقادير اعمالهم وكميتها وكيفياتها ومقادير ما لهم من الثواب والعقاب قالوا ووجه المجاز فيه ان الحساب سبب لحصول علم الانسان
بما له وعليه فاطلاق اسم الحساب على هذا الاعلام يكون من باب اطلاق اسم السبب على المسبب وهو مجاز مشهور ونقل عن ابن عباس رضي الله
تع عنهما انه قال لا حساب على الخلق بل يقفون بين يدي الله يعطون كتبهم بايمانهم فيها سيئاتهم فيقال لهم هذه سيئاتكم قد تجاوزت
عنها ثم يعطون كتب حسناتهم ويقال لهم هذه حسناتكم قد ضاعفتها لكم وثانيها ان المحاسبة عبارة عن المجازات ووجه المجازية ان
الحساب سبب للاخذ والعطا واطلاق اسم السبب على المسبب مجاز شايع والثالث انه تع يكلم العباد في احوال اعمالهم وكيفية ما لها
من الثواب والعقاب فمن قال ان الكلام ليس بحرف ولا صوت قال انه تع يخلق في ذات المكلف سمعا يسمع به كلامه القديم كما انه يخلق في عينه
رؤية يرى بها ذاته القديمة المنزهة عن مشابهة الامثال ومن قال انه صوت قال انه تعالى يخلق كلاما يسمعه كل مكلف اما ان يخلق
ذلك الكلام في اذن كل واحد منهم او في جسم يقرب من اذنه بحيث لا يبلغ قوة ذلك الصوت ان تمنع الغير من فهم ما كلف به هذا ما قيل
في معنى كونه تعالى محاسبا لخلقه والله اعلم قوله في ايام التشريق متعلق بمحذوف مجرور على انه صفة للصلوات وذبح القرابين ورمي
الجمار الواقعة في ايام التشريق وهي ثلاثة ايام بعد يوم النحر اولها يوم القر وهو الحادي عشر من ذي الحجة يستقر الناس فيه بمنى والثاني
يوم النفر الاول لان بعض الناس ينفرون في هذا اليوم من منى والثالث يوم النفر الثاني وهذه الايام الثلاثة مع يوم النحر ايام رمي
الجمار وايام التكبير ادبار الصلوات وسميت معدودات لقلتهن كقوله دراهم معدودة اي قليلة قال تع في سورة الحج ويذكروا اسم الله
في ايام معلومات قال اكثر اهل العلم الايام المعلومات عشر ذي الحجة اخرهن يوم النحر والمعدودات هي ايام التشريق قوله فمن استعجل
ان يكون تعجل بمعنى استعجل كتكبر واستكبر قوله فمن نفر في ثاني ايام التشريق اعلم ان الفقهاء قالوا انما يجوز التعجيل في اليومين لمن رمى اليوم
الثاني وتعجل قبل غروب الشمس من اليومين واذا غربت الشمس من اليوم الثاني قبل النفر فليس له ان ينفر الا في اليوم الثالث اي لزمه المبيت

فی منی والرمی فی غد لان الشمس اذا غابت فقد ذهب الیوم وانما جعل له التعجیل فی الیومین وهذا مذهب الشافعی وقول کثیر من الفقهاء التابعین
وقال ابو حنیفة یجوز له ان ینفر ما لم یطلع الفجر لانه لم یدخل وقت الرمی بعد قوله ومعنی نفی الاثم بالتعجیل والتاخر جواب عما یقال فی حق من استوفی
جمیع ما التزمه من افعال الحج بسبب احرامه کیف یقال له انه ان تاخر فی النفر بان نفر بعد رمی الیوم الثالث فلا اثم علیه وهذا القول انما یقال
فی حق المقصر ولا یقال فی حق من استکمل العمل واتی بتمامه وتقریر الجواب ظاهر ومحصوله ان الایة نزلت ردا لکل فریق من اهل الجاهلیة
من زعم ان المتعجل اثم لمخالفته سنة الحج ومن زعم ان المتاخر اثم بها وفی الکشاف فان قلت الیس المتاخر افضل قلت بلی ویجوز ان یقع التخییر
بین الفاضل والافضل کما خیر المسافر بین الصوم والافطار وان کان الصوم افضل قوله ای الذی ذکر من التخییر او من الاحکام لمن اتقی
اشارة الی ان اللام فی لمن اتقی للبیان ولیست صلة للعامل المذکور او المقدر فی النظم المذکور بل هی متعلقة من جهة المعنی لا من جهة الصناعة
بامر مقدر کما فی قوله هیت لک فان هیت بمعنی علم واسرع واللام لیست متعلقة به بل بمقدر مثل اقول لک او هذا الخطاب لک فقوله لمن اتقی
خبر لمبتدا محذوف فاختلفوا فی ذلک المبتدا علی حسب اختلافهم فی تعلق هذا الجار فمن جعله متعلقا بقوله فمن تعجل فی یومین فلا اثم علیه
ومن تاخر فلا اثم علیه قال تقدیره ذلک التخییر لمن اتقی ای مختص به ولما ورد ان یقال لا شک ان التخییر بین التعجیل والتاخیر انما هو للحاج
فلم وصفه بالمتقی وخص التخییر به اجاب عنه بقوله لانه الحاج علی الحقیقة لانه تعالی انما یتقبل من المتقین ومن کان ملوثا بالمعاصی
قبل حجه وحین اشتغاله به لا ینفعه حجه وان کان قد ادی الفرض ظاهرا قوله او لاجله عطف علی قوله لمن اتقی والمعنی فلک التخییر لاجل تقوی
الحاج فان ذا التقوی یکون حذرا متحذرا من کل ما یریبه فربما یختلج قلبه ان الاقدام علی التعجیل والتاخیر یضره ویوقعه فی الاثم فخیره
الله بینهما لیطمئن ویتخلص عن الاضطراب ومن جعله متعلقا بالاحکام السابقة مثل انتفاء الاثم او ذکر الله عند قضاء المناسک
او کونه تعالی غفورا رحیما فانه یقدر المبتدا مناسبا لذلک الحکم فیقول انتفاء الاثم لمن اتقی والاشتغال بالذکر لمن اتقی او المغفرة والرحمة
لمن اتقی عن جمیع المحظورات حال اشتغاله باعمال الحج لقوله صلی الله تعالی علیه وسلم من حج فلم یرفث ولم یفسق خرج من ذنوبه کیوم ولدته امه
قوله واتقوا الله فی مجامع امورکم ای حال الاشتغال باعمال الحج وبعده لیعتد باعمالکم فان المعاصی تاکل الحسنات عند الموازنة قوله تعالی
واعلموا انکم الیه تحشرون تاکید للامر بالتقوی لان من تیقن الحشر والحساب والمجازاة بالجنة او النار صار علمه بذلک من اقوی الدواعی الی
التقوی ثم انه تعالی لما ذکر من الناس من قصرت همته علی طلب الدنیا فی قوله فمن الناس من یقول ربنا اتنا فی الدنیا ثم ذکر المؤمنین الذین
یسالون خیر الدارین ذکر المنافقین الذین اظهروا الایمان فقال ومن الناس من یعجبک قوله فی الحیوة الدنیا ای تستحسنه ظاهر قوله وتقدم
حسنا مقبولا فان الاعجاب استحسان الشیء والمیل الیه والتعظیم له والهمزة فیه للتعدیة قال الراغب العجب حیرة تعرض للانسان عند الجهل
بسبب الشیء وحقیقته اعجبنی کذا ظهر لی ظهورا لم اعرف سببه قوله ما یقوله فی امور الدنیا او فی معنی الدنیا علی ان القول بمعنی المقول والمقول
فیه اما بمعنی الدنیا وما یقصد اهلها منها وهی الحظوظ الفانیة والاغراض الفاسدة واما الامور والاسباب التی تطلب لتادیتها الی ذلک
المعانی والمقاصد وعلی التقدیرین لا بد من اعتبار حذف المضاف قوله شدید العداوة جعل الخصام مصدرا کالقتال والجدال ولما ورد
علی ظاهره انه یستلزم وقوع المصدر خبرا عن الجثة لان افعل التفضیل لا یضاف الا الی ما هو بعض منه فاذا قلت زید اشد الخصومة
کان ذلک بمنزلة ان یقال انه اقوی افراد الخصومة واشدها وهو باطل لان الشخص لا یکون بعض الحدث اشار الی جوابه بان الد لیست
للتفضیل بل هی بمعنی لدید الخصام فهو من باب اضافة الصفة المشبهة الی فاعله واللدد شدة الخصومة ولو قیل الخصام جمع خصم
نحو کلب وکلاب وبحر وبحار لصح جعله خبرا عن الجثة من غیر حاجة الی التاویل واجاب عنه صاحب الکشاف بجعل اضافة الد بمعنی
فی والمعنی هو الد فی الخصام ولم یلتفت الیه المصنف لکونه مخالفا لما صرح به النحاة من ان افعل لا یضاف الا الی ما هو بعضه وکونه اضافته
بمعنی فی قول مرجوح وکلمة من فی قوله تعالی من یعجبک یجوز ان یکون موصولة وما بعدها صلتها وان یکون نکرة موصوفة والجملة صفتها
وقوله ویشهد الله الاظهر انه عطف علی یعجبک فهی صلة لا محل لها من الاعراب او صفة فیکون فی محل الرفع ویحتمل ان یکون حالا اما
من الضمیر المرفوع المستکن فی یعجبک او من الضمیر المجرور فی قوله والجملة الشرطیة بعده وهی قوله واذا تولی سعی یحتمل ان تکون عطفا
علی ما قبلها وهو یعجبک فیکون اما صلة او صفة فان تکون مستانفة لمجرد الاخبار بحاله وقد تم الکلام عند قوله وهو الد الخصام
والسعی سیر سریع بالاقدام ومنه السعی بین الصفا والمروة وقد یستعار للجد فی العمل والکسب ومنه سعایة المکاتب ومنه ایضا قوله
تعالی لیس للانسان الا ما سعی قال امرؤ القیس ٭ ولو ان ما اسعی لادنی معیشة ٭ ومنه قیل لجابی الصدقة ساع والسعایة بالقول

مایقتضی

ما یقتضی التفریق بین الاخلاء فان قیل السعی سواء کان بمعنی الاسراع فی السیر او بمعنی الاجتهاد فی العمل لا یکون الا فی الارض فما فائدة قوله
فی الارض متعلقا بسعی اجیب بانه جیء به للدلالة علی کثرة فساده فان لفظ الارض عام یتناول جمیع اجزائه وعموم الظرف یستلزم عموم
المظروف فکانه قیل ای مکان حل فیه من الارض افسد فیه فیلزم کثرة فساده وقوله لیفسد متعلق بسعی علة له قوله ویهلک عطف علی لیفسد
من قبیل عطف الخاص علی العام للدلالة علی کون اهلاک الحرث والنسل غایة الافساد بحیث صار لکماله فیه کانه حقیقة مغایرة له والحرث الزرع
والحراثة الزراعة والنسل مصدر نسل ینسل اذا خرج منفصلا ومنه نسل الوبر والریش والنسالة الساقط منهما والحرث والنسل وان کانا
فی الاصل مصدرین فالمراد بهما ههنا معنی المفعول فان الولد نسل ابویه ای مخرج منفصل منهما قال صلی الله تعالی علیه وسلم لما خلق الله سبحانه وتعالی
اسباب المعیشة جعل البرکة فی الحرث والنسل فظهر به ان اهلاکهما غایة الافساد قوله انه بیتهم ای اتاهم لیلا وفی الوسیط ان الاخنس ابن
شریق انفصل من بدر یعنی هذه راجعا الی مکة وکان بینه وبین ثقیف خصومة فبیتهم لیلا واهلک زرعهم وقیل مر بزرع المسلمین وحمر
فاحرق الزرع وعقر الحمر فیکون المراد بالنسل تلک المواشی والحمر قوله او کما یفعله ولاة السوء ناظرا الی قوله اذا غلب وصار والیا کما ان
قوله کما فعله الاخنس ناظرا الی قوله ادبر وانصرف عنک فان قیل کیف حکم تعالی بانه لا یحب الفساد وهو بنفسه مفسد للاشیاء قیل
الافساد فی الحقیقة اخراج الشیء من حالة محمودة لا لغرض صحیح وذلک غیر موجود فی فعل الله تعالی ولا هو امر به ولا محب له وما تراه من
فعله ونظنه بظاهره فسادا فهو بالاضافة الینا واعتبارنا له کذلک فاما بالنظر الالهی وکله صلاح ولهذا قال بعض الحکماء یا من افساده
اصلاح ای ما نظنه افسادا فهو بالاضافة الینا واعتبارنا له کذلک فهو فی الحقیقة اصلاح وقوله تعالی واذا قیل له اتق الله اخذته
العزة جملة شرطیة تحتمل الوجهین المذکورین فی نظیرتها اعنی کونه مستانفة او معطوفة علی یعجبک قوله من قولک اخذته بکذا اشارة الی
ان الباء فی قوله بالاثم للتعدیة بناء علی انه لا فرق بین قولک اخذته بکذا وحملته علی کذا فکما ان کلمة علی صلة الفعل الذی قبلها فکذلک الباء
قوله کفته جزاء اشارة الی ان حسب اسم فعل ماض وجهنم فاعله وقیل حسبه مبتدا بمعنی اسم الفاعل وجهنم خبره ای کافیه جهنم قوله والمهاد
الفراش ای ما یبسط ویفرش علی الارض للجلوس علیه وقیل ما یوطأ للجنب ای لیضطجع وینام علیه ثم انه تعالی لما وصف فی الایة المتقدمة
حال من یبذل دینه لطلب الدنیا ذکر فی هذه الایة حال من یبذل دنیاه ونفسه لطلب الدین وما عند الله یوم الدین فقال ومن الناس من
یشری ای یبیعها ویبذلها فان المکلف لما بذل نفسه فی طاعة الله تعالی من الصوم والصلوة والحج والجهاد وتوصل بذلک الی وجدان ثواب الله
صار المکلف کانه باع نفسه من الله تعالی بما قال من ثوابه وصار تعالی کانه اشتری منه لنفسه بمقابلة ما اعطاه من ثوابه وفضله کما قال تعالی
ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم واموالهم بان لهم الجنة ومن جملة رافته بعباده ان ما اشتریه منهم من انفسهم واموالهم انما هو خالص
ملکه وحقه ثم انه تعالی یشتری منهم ملکه الخالص المحصور بما لا یعد ولا یحصی من فضله ورحمته رحمة واحسانا واکراما ثم انه تعالی لما
بین اقسام الناس وانهم ینقسمون الی مؤمن وکافر ومنافق قال ههنا کونوا علی ملة واحدة واجتمعوا علی الاسلام واثبتوا علیه فقال
یا ایها الذین امنوا ادخلوا فی السلم کافة قوله وذلک یطلق فی الصلح والاسلام ولکونها بمعنی الاستسلام والانقیاد اطلق فی الصلح وترک
الحرب وفی الاسلام ایضا لان عند الصلح والاسلام یحصل الانقیاد والطاعة قال الشاعر ٭ شرائع السلم قد بانت معالمها ٭ فما اری
الکفر الامن بضل ٭ فالسلم فیما یروی بفتح السین وکسر السین وکسرها وایا ما کان فهو بمعنی الاسلام الا ان الفتح فیما هو بمعنی الاسلام
قلیل قوله حال من الضمیر ای من ضمیر الفاعل فی ادخلوا والمعنی ادخلوا فی السلم جمیعا وهذه حال تؤکد معنی العموم فی ضمیر الجمع فان قولک
قام القوم کافة بمنزلة قاموا کلهم وان کان حالا من السلم تؤکد معنی العموم فیه والمعنی ادخلوا فی الطاعات کلها فلا تدخلوا فی طاعة
دون طاعة واستشهد لتانیث السلم بقوله ٭ السلم تاخذ منها ما رضیت به ٭ والحرب تکفیک من انفاسها جرع ٭ ومن فیه ابتدائیة
متعلقة بتاخذ لبیانه او تبعیضیه ای الصلح امن وسعة یمکنک ان تاخذ منها ابدا ما تحبه وترضاه فلا تسام من طول زمانها بخلاف
الحرب فانه یکفیک الیسیر منها وعلة جرع من شربها وتسام من کثارها قال ابو حیان تعلیل کون کافة حالا من السلم بقوله لانها تؤنث
کما تؤنث الحرب لیس بشیء لان التاء فی کافة لیست للتانیث وان کان اصلها ان تدل علیه بل انما دخلت بمجرد کون الکلمة منقولة الی معنی
کل وجمیع ونحوها تانیث قاطبة وعامة فانها تاء النقل لیس الا فانک اذا قلت قام الناس کافة وقاطبة لم یدل شیء من ذلک علی التانیث
کما لا یدل علیه کل وجمیع قوله والخطاب للمنافقین والمعنی یا ایها الذین امنوا بالسنتهم استسلموا ظاهرا وباطنا واترکوا النفاق وان
کان الخطاب لمؤمن اهل الکتاب کعبد الله ابن سلام واصحابه یکون السلم بمعنی الاسلام والایمان وان کان هو الاسلام وکان الکلام

بحسب الظاهر بمنزلة ان يقال بل ايها الذين اسلموا ادخلوا في الاسلام الان المراد امرهم بان يدخلوا في الاسلام كافين انفسهم عن خلط ما
ليس من الاسلام قال الامام في بيانه وذلك انهم لما امنوا بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم اقاموا بعد على تعظيم شرايع موسى صلى الله تعالى عليه
وسلم فعظموا السبت وكرهوا لحوم الابل والبانها وكانوا يقولون ترك هذه الاشياء مباح في الاسلام وواجب في حكم التورية فنحن
نتركها احتياطا وفي الكشاف عن عبد الله ابن سلام استاذن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ان يقيم على السبت وان يقرا من التورية
في صلوته من الليل لانها كتاب الله بيقين فكره الله تعالى ذلك منهم وامرهم بهذه الاية ان يدخلوا في السلم كافة اي ادخلوا في شرايع الاسلام
بكليتكم ولا تخلطوا بها غيرها ولا تتمسكوا بشيء من احكام الكتب المتقدمة بعد ان عرفتم انها صارت منسوخة فيكون كافة حالا من ضمير
ادخلوا اي ادخلوا في الاسلام كافين وما نعين انفسكم من خلط ما ليس من احكام الاسلام به فان كافة وان جعل اسما لجملة اجماعة الا
انه في الاصل اسم فاعل بمعنى المانعة يقال كففت فلانا عن السوء اي منعته عنه وان كان الخطاب لاهل الكتاب الذين لم يؤمنوا بنبينا
صلى الله تعالى عليه وسلم فانهم نصح اي يخاطبوا يا ايها الذين امنوا بناء على انهم امنوا بنبيهم وكتابهم يكون السلم بمعنى الاسلام ويكون
كافة حالا منه فيكون المعنى ما ذكره بقوله ادخلوا في شرايع الله كلها بالايمان بجميع الانبياء والكتب وذلك انما يكون بالايمان بمحمد صلى الله
تعالى عليه وسلم وبكتابه وان كان الخطاب للمسلمين الذين امنوا بالالسنة والقلوب يكون المراد تكليفهم بالدخول في جميع شعب الاسلام
واحكامه وان لا يخلوا بشيء منها والخطوات جمع خطوة بالضم والسكون وهو ما بين القدمين اي لا تسلكوا مسالكه ولا تطيعوه فيما
دعاكم اليه من السبيل الزايغة والوساوس الباطنة قراءة الجمهور فان زللتم بفتح اللام الاولى وقرئ بكسرها هما لغتان والزلل في الاصل
عثرة القدم يقال زلت قدمه تزل زللا وزلولا اذا دحضت ثم يستعمل في العدول عن الاعتقاد الحق والعمل الصايب فقوله فان
زللتم اي اخطاتم الحق وتعديتموه علما كان او عملا قوله فان زللتم عن الدخول في السلم واختلف في الزلل عن الدخول في السلم على حسب
اختلافهم في تعيين المخاطب بقوله ادخلوا في السلم فمن قال انه نزل في المنافقين فكذا في هذه الاية ومن قال انه نزل في اهل الكتاب فكذا
هذه وقس الباقي عليه ويروى عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال فان زللتم في تحريم السبت ولحم الابل من بعد ما جاءتكم البينات
بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم وشرايعه فاعلموا ان الله عزيز حكيم في انتقامه لا تعجزونه حكيم فيما شرع لكم من دينه ولا ينتقم الا بحق وروي
ان قاريا قرا فاعلموا ان الله غفور رحيم فسمعه اعرابي فانكره ولم يقرا القران وقال ان كان هذا كلام الله تعالى فلا يقول كذا الان الحكيم
لا يذكر الغفران عند الزلل لانه اغراء عليه وفي الاية تهديد بليغ لاهل الزلل عن الدخول في السلم فان الوالد اذا قال لولده ان عصيتني فانت
عارف بي وبشدة سطوتي لاهل المخالفة يكون قوله هذا ابلغ في الزجر من ذكر الضرب وغيره وانها مشتملة على الوعيد مبنية على الوعد
ايضا من حيث انه تعالى اتبعه بقوله حكيم فان اللايق بالحكمة ان يميز بين المحسن والمسيء فكما يحسن من الحكيم تعذيب المسيء
فكذلك يحسن منه اكرام المحسن واثابته بل هذا اليق واقرب الى الرحمة قوله استفهام في معنى النفي اي ما ينتظر من يترك الدخول في
السلم ويتبع خطوات الشيطان الا ان ياتيهم عذاب الله او امر الله فحذف المضاف ومثله قوله تعالى فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا اي عذاب الله
وينظرون بمعنى ينتظرون يقال نظرته وانتظرته ومنه قوله تعالى انظرونا نقتبس من نوركم وقوله تعالى فناظرة بم يرجع المرسلون قوله اي
ياتيهم امره او باسه احتاج الى تقدير المضاف لاجماع المفسرين من العقلاء على انه تعالى منزه عن المجيء والذهاب المستلزمين للحركة والسكون
وكل ذلك محدث فيكون كل ما يصح عليه المجيء والذهاب محدثا مخلوقا والاله القديم يستحيل ان يكون كذلك وايضا كل ما يصح عليه الانتقال
من مكان الى مكان يكون جسما محدودا متناهيا في المقدار يكون احد جوانبه مغايرا للاخر فيكون مركبا من الاجزاء فيكون في تحققه مفتقرا
الى تحقق كل واحد من اجزائه التي هي غيره والمفتقر الى الغير ممكن لذاته محتاج في وجوده الى المرجح الموجد فيكون محدثا مسبوقا بالعدم
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فثبت انه تعالى ليس بجسم ولا متحيز وانه لا يصح عليه المجيء والذهاب فلذلك نقل عن السلف الصالحين انهم
قالوا لما ثبت بالدلايل القاطعة ان المجيء والذهاب محال على الله تعالى علمنا ان مراد الله تعالى من هذه الاية ليس المجيء والذهاب وان مراده
بعد ذلك شيء اخر فان عينا ذلك المراد لم نامن من الخطاء فالاولى السكوت عن التاويل وتفويض معنى هذه الاية على التفصيل الى الله تعالى
وهذا هو المراد بما روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال نزل القران على اربعة اوجه وجه لا يعرف احد لجهالته ووجه يعرفه
العلماء ويفسرونه ووجه يعرف من قبل العربية فقط ووجه لا يعلمه الا الله تعالى وذهب جمهور المتكلمين الى انه لا بد من التاويل على
سبيل التفصيل ثم ذكروا فيه وجوها منها ان المراد هل ينظرون الا ان ياتيهم ايات الله فجعل مجيء الايات مجيئا له تفخيما لشان

الايات كما

الايات كما يقال جاء الملك اذا جاء جيش عظيم من جهته والمقام مقام الزجر والتهديد على الزلل عن الدخول في السلم فان قوله فان زللتم
فاعلموا ان الله عزيز حكيم ذكر في معرض الزجر والتهديد ثم اكد ذلك بقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله ومعلوم ان التهديد انما يحصل
بان يضمر في الاية مجيء الهيبة والقهر والباس فاضمار امثال ذلك مناسب لبلاغة القران واعجازه والامر في اللغة كما يجيء بمعنى ضد
النهي يجيء ايضا بمعنى الفعل والشان والطريق قال تعالى وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر وما امر فرعون برشيد وفي المثل لامر ما يسود
من يسود فالامر في قول المصنف اي ياتيهم امره بمعنى الفعل وهو ما يليق بتلك المواقف من الاهوال واظهار الايات الهايلة المرهبة قوله
او ياتيهم الله بباسه يعني ان فعل الاتيان يستعمل على وجهين الاول ان يقتصر على مفعول واحد ولا يتعدى الى مفعول ثان لا بنفسه
ولا بواسطة الحرف والثاني ان يتعدى الى مفعول ثان بواسطة الباء ويمكن تاويل الاية بالوجهين بحملها على حذف المضاف في الاول
وعلى حذف الماتي به في الثاني اعتمادا على دلالة توصيفه تعالى بكونه عزيزا حكيما والظاهر ان قوله تعالى في ظلل متعلق بياتيهم ومن الغمام
متعلق بمحذوف هو صفة الظلل والتقدير الا ان ياتيهم امر الله وباسه في ظلل كاينة من الغمام فعلى هذا يكون من للتبعيض والظلة ما اظلك
والغمام هو السحاب الابيض لا يكون كذلك الا اذا كان مجتمعا متراكما فالظلل من الغمام عبارة عن قطع متفرقة كل قطعة تكون في غاية الكثافة
والعظم وكل قطعة ظلة والجمع ظلل قوله فكيف اذا جاء الشر من حيث يحتسب الخير ولذلك اشتد على المتفكرين في كتاب الله قوله تعالى وبدا لهم
من الله ما لم يكونوا يحتسبون قيل في تفسيرها انهم عملوا اعمالا حسبوها حسنات فاذا هي سيئات استحقوا بسببها خلاف ما توقعوه
ومن تفكر في هذه الاية ونظر في اعماله الحسنة يشتد الامر عليه ويجوز ان تكون اعماله كاعمالهم فيجيئه الشر من حيث يتوقع الخير روي عن بعض
الصالحين انه قرئ عليه هذه الاية فقال اه اه الى ان فارق الدنيا رحمه الله والجمهور على رفع الملائكة عطفا على اسم الله تعالى وقوله
فانهم الواسطة في اتيان امره بيان لوجه ذكرهم معطوفا على امر الله وقرئ بجر الملائكة عطفا على ظلل والمعنى ان ياتيهم الله تعالى بباسه
في ظلل وفي الملائكة او عطفا على الغمام والمعنى الا ان ياتيهم بباسه في ظلل من الغمام وظلل من الملائكة فيوصف الملائكة بكونها ظللا على التشبيه
قوله تعالى والى الله ترجع الامور بضم تاء المضارع وفتح الجيم بتانيث الفعل وبنائه للمفعول اي ترد اليه الامور لا الى غيره بناء على ان قوله
الى الله متعلق بما بعده وانما قدم للاختصاص ووجه التانيث اجراء جمع التكسير مجرى المؤنث ووجه بنائه للمفعول ان رجع يجيء متعديا
كما يستعمل لازما نحو رجع بنفسه ورجعه غيره قال تعالى فان رجعك الله وهذه قراءة اربعة من السبعة فاما ابن عامر وحمزة والكسائي
ويعقوب فانهم قرأوا ترجع بفتح التاء وكسر الجيم على بناء الفاعل على كون الفعل لازما من الرجوع لا من الرجع قوله تعالى سل بني اسرائيل
يحتمل ان يكون امرا من سال يسال مثل خاف يخاف وهاب يهاب او من سال يسال بهمزة مفتوحة فيهما اصله اسال على وزن افتح القيت
حركة الهمزة على السين قبلها فحذفت الهمزة تخفيفا واستغني عن همزة الوصل اعتبارا بحركة السين فصار سل على وزن قل وبني اسرائيل مفعوله
الاول وكم مع ما في خبرها في محل النصب والخفض لانها في محل المفعول الثاني للسؤال فانه يتعدى الى مفعولين الى الاول بنفسه والى الثاني
بحرف الجر اما عن واما الباء نحو سالته عن كذا وبكذا قال تعالى فاسال به خبيرا وقد يحذف الجار ومن ثم جاز في محل كم النصب والخفض بحسب
التقديرين وكم هنا معلقة للسؤال والسؤال لا يعلق الا بالاستفهام كهذه الاية وقوله تعالى سلهم ايهم بذلك زعيم وانما علق السؤال
وان لم يكن من افعال القلوب قالوا لانه سبب للعلم والعلم يعلق فكذا سببه قوله والمراد بهذا السؤال تقريعهم يعني ان السؤال المامور به
الرسول او كل احد يقصد به تقريع بني اسرائيل وليس المراد به ان يجيبوا ويخبروا عن تلك الايات ليعلمها السائل لانه صلى الله تعالى عليه وسلم
كان عالما بها باعلام الله تعالى اياها له واشتهر ذلك بين امته بحيث استغنوا بذلك عن سؤال بني اسرائيل عنها وانما المقصود المبالغة
في الزجر عن الاعراض عن دلايل الله تعالى فهي سؤال على جهة التقريع والتوبيخ لانه تعالى امر بالاسلام ونهى عن الكفر بقوله يا ايها الذين امنوا
ادخلوا في السلم كافة ولا تتبعوا خطوات الشيطان ثم قال فان زللتم اي اعرضتم عن هذا التكليف صرتم مستحقين للتهديد بقوله فاعلموا
ان الله عزيز حكيم ثم هددهم بقوله هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة ثم ثلث التهديد بقوله سل بني اسرائيل يعني هؤلاء
الحاضرين كم اتينا اسلافهم ايات بينات فانكروها فلا جرم استحقوا العقاب وهذا تنبيه لهؤلاء الحاضرين على انهم لو زالوا عن ايات الله
لوقعوا في العذاب والاية البينة التي اتاهم الله اياها يحتمل ان يراد بها معجزات انبيائهم على ما هو المعنى اللغوي كفلق البحر لهم وانجائهم من عدوهم
وتظليل الغمام عليهم وانزال المن والسلوى ونتق الجبل وتكلم الله تعالى موسى صلى الله تعالى عليه وسلم والعصا واليد البيضاء وانزال التورية
الى غير ذلك ويحتمل ان يراد بها ايات كتبهم على ما هو المتعارف من ايات القران وغيره فان التورية والانجيل ايات دالة على نبوة محمد صلى الله

تعالى عليه وسلم وصدقه وصحة شريعته فكفروا بها حين لم يؤمنوا به ولم يبينوا نعته وهذا معنى قول المصنف في تفسير الاية البينة ظاهرة
او اية في الكتب شاهدة على الحق والصواب قوله وكم خبرية لتكثير المعدود او استفهامية للسؤال عن العدد فان قيل على تقدير الخبرية
ما معنى السؤال وعلى تقدير الاستفهام كيف يكون السؤال للتقريع والاستفهام للتقرير وهما متنافيان لان التقريع يفيد الاستبعاد و
الاستنكار والتقرير هو الاثبات والتحقيق فان قلت اضربت زيدا لقصد التقرير يكون معناه ضربت زيدا اجيب بانه على تقدير الخبرية يكون
السؤال عن حالهم وفعلهم فجعلها سبب من اسباب التقريع وعلى تقدير الاستفهام فمعنى التقرير الحمل على الاقرار وهو لا ينافي التقريع قوله ومحلها
النصب على المفعولية فان كل موضع يكون ما بعد كم الاستفهامية او الخبرية فعلا غير مشتغل بضميره او متعلق ضميره كان في محل النصب
بذلك الفعل بحسب ما يقتضيه العامل فيه يعني ان اقتضى مفعولا به كان نحو كم ضربت ضربت وكم ضربة ضربت وان اقتضى ظرفا نحو كم يوما
صمت وكم يوم صمت او الرفع على الابتداء اي يجوز ان يكون كم في محل الرفع بالابتداء والجملة بعدها في محل خبرها والعائد محذوف والتقدير
كم اتيناهم اياها قوله ومن للفصل فانه يحسن دخول من على مميز كم استفهامية كانت او خبرية اذا وقع الفصل بينها وبين مميزها وقيل يجوز
مطلقا اي سواء وليها مميزها او فصل بينهما بجملة او ظرف او جار ومجرور وقيل في الاية حذف التقدير كم اتيناهم من اية بينة فكفروا بها وبدلوها
ويدل على هذا الاضمار قوله ومن يبدل نعمة الله فان التبديل تصيير الشيء على غير ما كان عليه اي ومن يجعل نعمة الله نقمة بالكفران وترك الشكر
لها فان الله شديد العقاب لمن فعل ذلك قوله حسنت في اعينهم انث الفعل لاسناده الى ضمير الحيوة وذكر زين حيث لم يقل زينت لكونه
مسندا الى ظاهر المؤنث الغير الحقيقي لان معنى الحيوة والعيش والبقاء واحد فكانه قيل زين للذين كفروا البقاء ولاسيما قد فصلت بين
زين وبين الحيوة الدنيا بقوله للذين كفروا واذا فصل بين فعل المؤنث وبين الاسم بفاصل حسن تذكير الفعل لان الفاصل يغني عن تاء
التانيث وجيء بقوله زين ماضيا دلالة على ان ذلك قد وقع وفرغ منه ويسخرون مضارعا دلالة على التجدد والحدوث قوله لانهم في
عليين على ان يكون فوق ظرف مكان حقيقة وقوله او لانهم في كرامة مع قوله او لانهم يتطاولون مبني على ان يكون الفوقية مجازا اما
بالنسبة الى نعيم المؤمنين في الاخرة ونعيم الكافرين في الدنيا واما باعتبار ان سخرية المؤمنين بهم في الاخرة فوق سخرية الكفار منهم في
الدنيا ويوم منصوب بالاستقرار الذي تعلق به فوقهم قوله بغير تقدير لانه تعالى لا يخاف نفاد ما عنده فيحتاج الى حساب ما يخرج
منه لان المعطي انما يحاسب ليعلم مقدار ما يعطي كي لا يتجاوز في عطاياه الى ما يجحف به والله تعالى غني لا نهاية لمقدوراته قوله تع كان
الناس امة واحدة لما بين في الاية المتقدمة ان سبب اصرار الكفار على كفرهم هو حب الدنيا بين في هذه الاية ان هذا المعنى غير مختص بهذا الزمان
بل كان حاصلا في الازمنة المتقادمة فانهم كانوا امة واحدة على الحق ثم اختلفوا وما كان اختلافهم الا بسبب البغي والتحاسد والتنازع في
طلب الدنيا قال القفال الامة القوم المجتمعون على الشيء الواحد يقتدي بعضهم ببعض وهو ماخوذ من الايتمام دلت الاية على ان الناس كانوا
امة واحدة ولكنها ما دلت على انهم كانوا متفقين في الحق ام في الباطل وذهب كثير من محققي المفسرين على انهم كانوا متفقين في الايمان واتباع
الحق بدليل ما بعده وهو قوله تعالى فبعث الله النبيين فان الفاء فصيحة والتقدير فاختلفوا فبعث الله النبيين ويدل على المعطوف
المحذوف امران احدهما قوله ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه فانه يدل على ان الاختلاف سابق على بعث النبيين والاخر قراءة عبد الله
ابن مسعود فانه قرأ كان الناس امة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيين فثبت ان قوله تع فبعث الله النبيين يقتضي ان يكون بعثهم بعد
الاختلاف وذلك يستلزم ان يكون الناس قبل الاختلاف متفقين على الحق اذ لو كان قبل الاختلاف متفقين على الكفر لكانت بعثة الرسل
قبل الاختلاف اولى لانهم لما بعثوا وبعض الامة محق وبعضهم مبطل فلان يبعثوا عند كون الجميع على الكفر اولى وايضا فان آدم صلى الله
تعالى عليه وسلم لما بعثه الله رسولا الى اولاده كانوا مسلمين مطيعين لله تعالى ولم يحدث فيما بينهم اختلاف في الدين الى ان قتل قابيل
هابيل بسبب البغي والحسد وهذا المعنى ثابت بالنقل المتواتر والاية ناطقة عليه كما حكى الله عن ابني آدم اذ قربا قربانا فتقبل من احدهما
ولم يتقبل من الاخر فادى ذلك الى ان قتل احدهما الاخر ولم يكن ذلك القتل والكفر بالله الا بسبب البغي والحسد وقال الكلبي الناس الذين
كانوا امة واحدة هم اهل سفينة نوح عليه السلام فانه لما غرقت الارض في زمان الطوفان لم يبق الا اهل السفينة وكلهم كانوا
على الحق والدين الصحيح ثم اختلفوا بعد ذلك واذا ثبت هذا القدر بالدليل القطعي ولم يثبت بشيء من الدلائل انهم كانوا متفقين على
الكفر والباطل وجب حمل اللفظ على ما ثبت بالدليل وان لا يحمل على ما لم يثبت بشيء من الدلائل وقال قتادة وعكرمة كان الناس من وقت
آدم الى مبعث نوح وكان بينهما عشرة قرون كلهم على شريعة واحدة من الحق والهدى ثم اختلفوا في زمن نوح فبعث اليهم نوحا

وكان اول

وكان اول نبي بعث والله اعلم وحكى القرطبي عن ابن ابي خيثمة منذ خلق الله آدم صلى الله تع عليه وسلم الى ان بعث الله تعالى محمدا صلى الله
تعالى عليه وسلم خمسة الاف سنة وثمان مائة سنة وستين سنة وكان الناس في زمانه امة واحدة على ملة واحدة متمسكين بالدين
الحق يصافحهم الملائكة وداموا على ذلك الى ان رفع ادريس صلى الله تع عليه وسلم فاختلفوا قال وهذا فيه نظر لان ادريس بعد نوح على الصحيح
وقيل ان الناس كانوا امة واحدة متفقة على الكفر وهو قول ابن عباس وعطا والحسن قال الحسن وعطا كان الناس من وقت وفاة آدم
الى مبعث نوح امة واحدة على ملة الكفر امثال البهائم فبعث الله نوحا وغيره من النبيين وقال ابن عباس رضي الله عنهما كان الناس على عهد
ابرهيم صلى الله تعالى عليه وسلم امة واحدة كفارا كلهم فبعث الله ابرهيم وغيره من النبيين ويحتمل ان يكون المراد بكونهم امة واحدة كونهم
متفقين في الخلو عن الشرايع والجهل بالحقايق لولا ان الله تعالى من عليهم بالرسل تفضلا منه فعلى هذا يكون قوله كان الناس امة واحدة
غير مختصة بالماضي فقط بل تكون للاستمرار كما في قوله تع وكان الله غفورا رحيما قوله او النبي المبعوث اي انزل معهم الكتاب ليحكم كل واحد
منهم بكتابه قوله او كتابه واسناد الحكم الى الكتاب مجاز لان الحاكم بالحقيقة هو الله والنبي يحكم بما في كتاب الله والكتاب حاكم باعتبار كونه
كاشفا لوجه حكم الله تعالى ومشتملا على بيانه قوله تع من بعد ما جاءتهم البينات يقتضي ان يكون ايتاء الله تع اياهم الكتاب كان بعد مجيء البينات
فتكون هذه البينات مغايرة لا محالة لايتاء الكتاب وهذه البينات لا يمكن حملها على شيء سوى الدلائل العقلية التي نصبها الله تعالى
على اثبات الاصول التي لا يمكن حملها على شيء القول بالنبوة الا بعد ثبوتها وذلك لان المتكلمين يقولون كل ما لا يصح اثبات النبوة الا بثبوته
فذلك لا يمكن اثباته بالدلائل السمعية والا وقع الدور وقال بعض المفسرين المراد بالبينات صفة محمد صلى الله تع عليه وسلم المبينة في
كتبهم قوله لما اختلفوا متعلق بهدى وما موصولة ومعناه هدى لما اختلفوا فيه يقال هديته الطريق وللطريق والى الطريق قال
ابن زيد هذه الاية في اهل الكتاب اختلفوا في القبلة فصلت اليهود الى بيت المقدس والنصارى الى المشرق فهدانا الله للكعبة واختلفوا في
ابرهيم عليه السلام فقالت اليهود كان يهوديا وقالت النصارى كان نصرانيا فقلنا انه كان حنيفا مسلما واختلفوا في عيسى عليه الصلوة
والسلام فاليهود فرطوا بان جعلوه لغية والنصارى افرطوا بان جعلوه ربا فهدينا الله تعالى الى ما هو الحق في شانه قوله وام منقطعة
فتقدر ببل والهمزة قيل اضراب عن الاخبار المتقدم الى انكار المدلول عليه بهمزة الاستفهام اي ما كان ينبغي ان تحسبوا ذلك ولم تحسبوه
قوله وفيها توقع ولذلك جعل مقابل قد ولما حرف جزم معناه النفي وفيها توقع كما في قد فان الفعل الذي دخل عليه لما متوقع كالفعل الذي
دخل عليه قد تقول قد ركب الامير لمن يتوقع ركوبه ايضا اي ما وجد بعد ما كنت تتوقعه قوله حالهم التي هي مثل في الشدة يعني ان المثل
عبارة عن حالة غريبة او قصة عجيبة لها شان ومنه قوله تعالى ولله المثل الاعلى اي الصفة التي لها شان عظيم ولا شك ان الحالة التي تتوقع
اتيانها للمخاطبين ليس نفس حال من قبلهم بل مثلها وشبهها ففي الكلام حذف المضاف اي ولما ياتكم مثل حالهم ومحنتهم قوله بيان له على
الاستيناف كانه قيل كيف كان مثلهم وحالهم العجيبة فقيل مستهم الباساء قال عطا يريد بالباساء الفقر الشديد والضراء المرض والجوع
قوله اي ازعجوا يقال ازعجه اقلعه وقلعه من مكانه ومن اصابه انواع البلايا والشدايد يضطرب ولا يدري ما يفعل وقرا الجمهور حتى يقول
الرسول بنصب يقول على ان يكون حتى بمعنى الى ان يقول الرسول فهو غاية لما تقدم من المس والزلزال فلا يرد ان حتى انما ينصب المضارع
الواقع بعدها اذا كان مضمونه مستقبلا وهذا قد وقع ومعنى مضمونه قوله على انها حكاية حال ماضية اعلم ان حتى اذا وقع بعدها فعل
فاما ان يكون حالا او مستقبلا او ماضيا فان كان حالا رفع نحو مرض حتى لا يرجونه اي في الحال وان كان مستقبلا نصب باضمار ان تقول
سرت حتى ادخل البلد وانت لم تدخل بعد وان كان ماضيا رفع على انه حال ماضية الا انك تحكيه حال تكلمك قوله استبطاء لتاخره فان
زمان الشدة وان قصر فهو طويل في عين المبتلى بها فلا محالة يستبطئ النصرة فاجابهم الله تعالى بقوله الا ان نصر الله قريب اي انا ناصر
اوليائي لا محالة ونصري قريب منهم ولما كان الجواب بذكر القرب دل ذلك على ان السؤال كان واقعا عن زمان النصر قريب هو ام
بعيد ولو كان السؤال عن وقوع اصل النصر بمعنى انه هل يوجد النصر ام لا ما كان الجواب مطابقا للسؤال فان قيل قوله ان نصر الله
قريب يوجب في كل من لحقه شدة ان يعلم انه سيظفر بالخلاص عنها بارتفاعها عنه وذلك غير ثابت فالجواب انه يمتنع ان يكون هذا
من خواص الانبياء عليهم افضل الصلوة واتم السلام وعلى تقدير عمومه للانبياء وغيرهم يحتمل ان يكون الخلاص بالموت والوصول الى ثواب عظيم
قال تعالى انما يوفى الصابرون اجرهم بغير حساب وذلك اعظم النصر وانما جعله قريبا لان الموت آت وكل آت قريب قوله كانهما وهو بالكسر الشيخ
الفاني لما ذكر ان حب العاجل لاستلزامه التحاسد والبغي قد يؤدي الى الاختلاف في الدين بعد الاتفاق على الدين الحق شرع منها في بيان

الاحكام الى قوله الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم فان عادة القرآن ان يكون بيان التوحيد وبيان الوعظ والنصح وبيان الاحكام مختلطا
بعضها ببعض ليكون كل واحد منها مقويا للاخر ومؤكدا له فبين بهذه الاية ان اصحاب الاموال ينبغي لهم ان يكتسبوا بها سعادة الآجل
بصرفها الى مصارفها وللنحاة فيماذا قولان احدهما ان يجعل ما مع ذا بمنزلة اسم واحد بمعنى اى شئ فيكون منصوبا بينفقون وثانيهما
ان يجعل ذا بمعنى الذى والمعنى ما الذى ينفقون فما مبتدأ وذا خبره قوله سئل عن المنفق يعنى اقتصر فى بيان ما ينفقونه على ما تضمنه قوله
من خير اى مال حلال لان المال الحلال انما يطلق عليه الخير اذا كان حلالا كما فى قوله تع وانه لحب الخير لشديد وقوله تع لا يسأم الانسان من دعاء
الخير ولعله انما سمى خيرا للتنبيه على ان حقه ان يصرف الى جهة الخير فصار بذلك كان نفس الخير وجعل بيان المصرف عمدة فى الجواب مع انه غير
مطابق للسؤال لكون بيان المصرف اهم بالنسبة الى بيان المنفق لان النفقة لا يعتد بها الا بان يقع موقعها ولان عمرا سأل عن الامرين
حيث قال ما ذا ننفق وعلى من ننفق الا انه تعالى لم يذكر فى حكاية سؤاله الا قوله ماذا ننفق ولم يذكر قوله وعلى من ننفق ايجازا اعتمادا على دلالة
الجواب على دخوله فى السؤال ولما كان السؤال عن الامرين جميعا اقتضى قضية مطابقة الجواب للسؤال ان يجاب ببيانهما فلذلك ذلك المصرف
ايضا فى الجواب فكأنه قيل المنفق هو الخير والمنفق عليهم هؤلاء فلم يرد ان يقال كيف طابق الجواب لسؤالهم وهم سألوا عن المنفق واجيبوا ببيان
المصرف قوله فى معنى الشرط فقط لظهور عملها الجزم بخلاف الاولى قوله وليس فى الاية ما ينافيه فرض الزكوة لينسخ به جواب عما ذهب اليه
بعض اهل التفسير من ان هذا كان قبل فرض الزكوة وبيان معارفها بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة
قلوبهم وفى الرقاب والغارمين وفى سبيل الله وابن السبيل اى الزكوة لهؤلاء المذكورين دون غيرهم فلما نزلت هذه الاية فى سورة البراءة
نسخت فى هذه السورة وقال بعضهم اية الزكوة نسخت كل صدقة كانت قبلها وتقرير الجواب ان النسخ مبنى على تنافى المضمين وعدم امكان
العمل بهما ولا منافاة هنا لاحتمال ان يكون المراد بهذه الاية الحث على بر الوالدين وصلة الارحام وقضاء حاجة ذوى الحاجات على سبيل
التطوع وان يكون تخصيص ما ذكر من المحتاجين بالذكر على سبيل المثال لا الحصر ولا ينافيه ايجاب الزكوة وحصر مصارفها فى الاصناف الثمانية
او السبعة بناء على سقوط حق المؤلفة قلوبهم بناء على انتهاء الحكم بانتهاء علته فعلى هذا يكون كل واحدة من الايتين محكمة غير منسوخة
قوله مصدر اى بمعنى الكراهة نعت به للمبالغة كقول الخنساء فانما هى اقبال وادبار كان القتال فى نفسه كراهة لفرط كراهتهم له نقل الجوهرى
عن الفراء ان الكره بالضم المشقة يقال قمت على كره اى على مشقة وبالفتح الاجبار يقال اقامنى على كره اذا اكرهك عليه ومعنى الاجبار غير
مناسب لهذا المقام ولهذا لم يقرأ هنا بالفتح فى المشهور كما قرئ فى سائر المواضع بالفتح والضم ويحتمل ان يكون بمعنى المكروه كالخبز بمعنى
المخبوز من خبزت العجين والدقيق اذا خبزته خبزا قوله او بمعنى الاكراه عطف على قوله انه لغة فيه وايقاع الاكراه على القتال مجاز من حيث اشتماله
على اطلاق الاكراه على المكره عليه ثم حمل المكره عليه على القتال التشبيه به واليه اشار بقوله كانهم اكرهوا عليه وحمل المكره عليه على ما هو
شبيه به وان لم يكن استعارة بل هو من قبيل التشبيه البليغ كما فى زيد اسد الا ان اطلاق المكره والاكراه على المكره عليه اطلاق مجازى
مع ان الحمل المذكور ليس على سبيل التشبيه بل هو استعارة فى عبارة الكثيرين وهذا على ان يكون ضمير هو راجعا الى القتال ويحتمل ان يكون
راجعا الى الكتب المدلول عليه بقوله كتب والمعنى كتب عليكم القتال والكتب اكراه لكم لان ايجاب الحكم على المكلف اجبار له على الحكم الا انه لم يلتفت
اليه احد من المفسرين اذ لا يلائمه قوله وعسى ان تكرهوا شيئا وهو خير لكم اذ الملائم لذلك المعنى عسى ان تكرهوا على شئ مبنيا للمفعول
بخلاف ما اذا كان الكره من الكراهة على طريق التوصيف بالمصدر او على كون الكره بمعنى المكروه فانه يلائم ان يقال بعده وعسى ان تكرهوا
شيئا وهو خير لكم قوله كقوله حملته امه كرها الظاهر انه استشهاد على وجهى القراءة بالفتح وعلى القرائتين ليطابق ما ذكره هنالك من ان
الكره والكره كالفقر والفقر لغتان بمعنى المشقة وجاز ان يكون استشهادا للوجه الثانى من قراءة الفتح خاصة لانها مكرهة على ذلك شاقة
او ابت فان قيل الخطاب فى هذه الاية للمؤمنين فكيف يخاطب الله تعالى المؤمنين بان ما كتبته عليكم وكلفتكم به كره لكم وهو يسير بكون المؤمنين
كارهين لحكم الله وتكليفه وذلك غير جائز لان المؤمن لا يكون ساخطا لاوامر الله وتكاليفه بل يرضى بذلك ويحبه ويعلم ان صلاحه فيه
وفساده فى تركه والجواب ان المراد من كونه كرها للمؤمن كونه ثقيلا شاقا على نفسه وما كان كذلك يكرهه الانسان بطبعه وان كان
يحبه المؤمن بعقله واعتقاده وكراهة الطبع لا تنافى الايمان بل تحقق معنى العبودية لان التكليف عبارة عن الزام ما فيه كلفة ومشقة و
مدار امر الدين ليس الا مخالفة الهوى واختيار رجانب المولى وتحمل مشقة اتباع الشرع وعدم الالتفات الى نفرة الطبع واما كراهة الاعتقاد
فهى من صفات المنافقين قال تع فى حقهم ولا ينفقون الا وهم كارهون وعسى من افعال المقاربة لم يستعمل منه المضارع وانما استعمل

ماضيه فقط نقل الى انشاء الترجى او الاشفاق مثل لعل وهذا فى استعمال العباد اياه واما ما وقع فى كلام الله تعالى فهو يكون للترجية
او التخويف قوله وهو جميع ما كلفوا به فان جميع ذلك من قبيل ما يكرهه طبع المكلف وهو خير له كما ان يرجع ما نهوا عنه من قبيل ما يميل اليه
الطبع ويحبه وهو شر له يؤدبه الى الهلاك ومعنى الاية ربما كان الشئ شاقا عليكم فى الحال وهو سبب المنافع الجليلة فى المستقبل وربما يكون
الامر بالعكس قوله وانما ذكر عسى جواب لما يرد على الوهم من ان الجملة انما تصدر بعسى ولعل اذا كان مضمونها غير محقق الوقوع بل مطموعا
متوقعا وكراهة الانسان بطبعه ما يكون عاقبته خيرا وصلاحا امر مقرر ليس موضعا لايراد كلمة عسى فما وجه ذكرها هنا وتقرير الجواب
منع انه امر مقرر فى حق المكلفين كافة وانه حال النفوس الصعبة الباقية على مقتضى طبعها المغلوبة لشهوتها وهواها واما النفوس
المرتاضة اى المزللة المنقادة للشرع بحيث غلبت عليها الصفات الملكية فان الطاعات والخيرات لا تكون كرها لها بل تكون محبوبة لذيذة
عندها فلم يكن المقام مقام القطع بكونها كرها بل كان مقام عسى ولعل ونحوهما قوله والله يعلم ما هو خير لكم اشارة الى ان العلم بمعنى
المعرفة متعد الى مفعول واحد وان تعلقه بذلك المفعول مراد ليس منزلا منزلة اللازم قوله بن عمته صلى الله تعالى عليه وسلم اى ابن اخت عبد الله
ابن عبد المطلب نعمته ايضا بنت عبد المطلب قوله بعثه قبل بدر بشهرين اى على راس سبعة عشر شهرا من مقدمه المدينة وبعث مع عبد الله
ثمانية من المهاجرين ليس فيهم انصارى وهو تاسعهم وامره عليهم وكتب له كتابا ودفعه اليه وقال له سر على اسم الله ولا تنظر فى الكتاب حتى
تسير يومين فاذا نزلت فافتح الكتاب واقرأ على اصحابك ثم امض لما امرتك ولا تستكره احدا من اصحابك على السير معك فسار عبد الله يومين
ثم نزل وفتح الكتاب واذا فيه بسم الله الرحمن الرحيم اما بعد فسر على بركة الله بمن معك من اصحابك حتى تنزل بطن نخلة فترصد بها عير قريش
لعلك تأتينا منه بخير فلما نظر فى الكتاب قال سمعا وطاعة ثم قال لاصحابه ذلك وقال انه صلى الله تع عليه وسلم نهانى ان استكره احدا منكم
فمن كان يريد الشهادة فلينطلق معى ومن كره فليرجع ثم مضى ومضى معه اصحابه لم يتخلف عنه منهم احد حتى بلغ بموضع من الحجاز يقال له
بحران اضل فيه سعد ابن ابى وقاص وعتبة بن غزوان بعيرا لهما يعتقبانه فتخلف فى طلبه ومضى عبد الله ببقية اصحابه حتى نزلوا بطن نخلة
بين مكة والطائف فبيناهم كذلك مرت عير قريش تحمل زبيبا وادما وتجارة من تجارة الطائف وفى العير عمرو ابن الحضرمى والحكم ابن كيسان
وعثمان ابن عبد الله ابن المغيرة ونوفل بن عبد الله المخزوميان وكان ذلك فى اخر يوم من جمادى الاخرة وكانوا يرون انه من جمادى وهو من
رجب فرمى واحد من اصحاب عبد الله ابن جحش عمرو ابن الحضرمى بسهم فقتله وكان اول قتيل من المشركين واسر الحكم وعثمان وكانا اول
اسيرين فى الاسلام وافلت نوفل فاعجزهم واستاق المؤمنون العير والاسيرين حتى قدموا على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى المدينة
فقالت قريش قد استحل محمد الشهر الحرام فسفك به الدماء واخذ الحرائب وعير بذلك اهل مكة من كان بها من المسلمين وقال يا معشر الصباة
استحللتم الشهر الحرام وقاتلتم به فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لابن جحش واصحابه ما امرتكم بالقتال فى الشهر الحرام
ووقف العير والاسيرين وابى ان يأخذ شيئا من ذلك فعظم ذلك على اصحاب السرية فظنوا ان قد هلكوا وسقط فى ايديهم فقالوا يا رسول الله
انا قتلنا ابن الحضرمى ثم امسينا فرأينا هلال رجب فلا ندرى فى رجب اصبناه ام فى جمادى واكثر الناس فى ذلك فانزل الله تع فى هذه
الاية فاخذ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاخذ رسول الله صلى الله تع عليه وسلم العير فعزل منها الخمس فكان اول خمس فى الاسلام
وقسم الباقى بين اصحاب السرية وكان فى غنيمة فى الاسلام وبعث اهل مكة فى فداء اسيرهم فقال صلى الله تعالى عليه وسلم بل نقفهما
حتى يقدم سعد وعتبة وان لم يقدما قتلناهما بهما فلما قدما فاداهم فاما الحكم بن كيسان فاسلم فاقام مع رسول الله صلى الله تع عليه
وسلم بالمدينة فقتل يوم بئر معونة شهيدا واما عثمان ابن عبد الله فرجع الى مكة فمات بها كافرا واما نوفل فضرب بطن فرسه يوم الاحزاب
ليدخل الخندق فوقع فى الخندق مع فرسه فتحطما جميعا وقتله الله فطلب المشركون جيفته بالثمن فقال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
خذوه فانه خبيث الجيفة خبيث الدية فهذا سبب نزول الاية قوله يبذعر فيه الناس اى يتفرق الجوهرى ابذعروا اى تفرقوا قال ابو السميدع
ابذعرت الخيل اذا ركضت بيادرشيئا نطلبه قوله كتبوا اليه فى ذلك تشنيعا وتعييرا قال الواحدى لما بلغ الا الخبر الى كفار قريش ركب
وفدهم حتى قدموا المدينة فقالوا لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ايحل القتال فى الشهر الحرام فانزل الله يسألونك عن الشهر الحرام يعنى
اهل الشرك يسألونك عن ذلك على جهة العيب للمسلمين باستحلالهم القتال فى الشهر الحرام قوله وقيل اصحاب السرية بناء على ان اكثر الحاضرين
عند رسول الله صلى الله تع عليه وسلم كانوا مسلمين ولان ما قبل هذه الاية وهو قوله ام حسبتم ان تدخلوا الجنة وما بعدها وهو قوله
يسألونك عن الخمر والميسر ويسألونك عن اليتامى كل منهما خطاب مع المسلمين فالظاهر ان يكون الذين سألوه صلى الله تع عليه وسلم هم

هم المسلمون ايضا قوله بدل الاشتمال من الشهر اذ القتال واقع فيه فهو مشتمل عليه وقوله تعالى قتال فيه كبير جملة اسمية في محل النصب
بقوله قل وجاز الابتداء بالنكرة لكونها موصوفة بقوله فيه فان قيل قد ذكر لفظ قتال اولا نكرة فلو اعيد معرفة لكان القتال المذكور
ثانيا عين الاول ودل الكلام على استعظام القتال المذكور المسئول عنه وهو قتال عبد الله بن جحش رض فلما اعيد لفظ قتال نكرة
فكان المذكور الثاني غير الاول فلم يفهم استعظام قتال عبد الله وعدم كبيره فما الوجه فيه اجيب بانه ليس المراد تعظيم القتال المسئول
عنه حتى يعيده بالالف واللام بل المراد تعظيم القتال المغاير لقتال ابن جحش وذلك لان قتاله كان لنصرة دين الاسلام واذلال قاعدة
الكفر جاهله وهو ليس من الكبائر بل الذي يكون من الكبائر هو القتال المغاير له وهو ما كان فيه اذلال الاسلام ونصرة الكفر فاختير التنكير
في اللفظ المعاد لهذه الدقيقة الا انه تع لم يصرح بهذا المقصود بل ابهم الكلام بحيث يكون ظاهره كالموهم لما ارادوه وباطنه يكون
موافقا للحق لكونه داخلا في النصح واصغاء الخصم الى كلام الناصح فسبحان من له تحت كل كلمة من كلمات كتابه الحكيم سر لطيف لا يهتدي
اليه الا ارباب الالباب قوله والاكثر على انه منسوخ وهو مبني على ان تكون النكرة الواقعة في سياق الاثبات في قوله تعالى قل قتال فيه كبير
عاما متناولا لجميع افراد القتال الواقع في الشهر الحرام وليس الامر كذلك فلا دلالة في الاية على تحريم القتال الواقع فيه مطلقا حتى يحكم
بانها منسوخة بقوله تعالى فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وهذا معنى قول المصنف والاولى منع دلالة الاية الى اخره وسئل سعيد بن
المسيب هل يجوز للمسلمين ان يقاتلوا الكفار في الشهر الحرام قال نعم قال ابو عبيدة والناس بالثغور اليوم جميعا يرون الغزو في الشهور
كلها بهذا القول ولم ار احدا من علماء الشام والعراق ينكره عليهم قوله خلافا للعطا فانه روي عنه انه سئل عن القتال في الشهر الحرام فحلف
بالله ما يحل للناس ان يغزوا في الحرم ولا في الشهر الحرام الا ان يقاتلوا فيه فحينئذ يقاتلون دفعا ولا يجوز ان يقاتلوا غيرهم ابتداء وهذه الاية
ليست بمنسوخة عنده وعن جابر قال لم يكن رسول الله صلى الله تع عليه وسلم يغزوا في الشهر الحرام الا ان يغزا قوله وفيه خلاف حيث ذهب الحنيفة
الى ان العام مثل الخاص في القطيعة فينسخ كل واحد منهما بالاخر والشافعية الى ان العام ظني والخاص قطعي فلا ينسخ الثاني بالاول قوله تعالى
وصد مرفوع بالابتداء وما بعده عطف عليه واكبر خبر الجميع وجاز الابتداء بصد وهو نكرة لتخصيصه بالوصف بقوله عن سبيل الله
فعلى هذا يتم الكلام عند قوله قل قتال فيه كبير ثم ابتدأ بقوله ان القتال الذي سألتم عنه وان كان كبيرا الا ان هذه الاشياء المعدودة
اكبر منه فاذا لم تمتنعوا منها في الشهر الحرام فكيف تعيبون عبد الله بن جحش على ذلك القتال مع ان عذره ظاهر لانه كان يجوز ان يكون
ذلك القتل واقعا في جمادى الاخرة ونظيره في المعنى قوله تع لبني اسرائيل اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم لم تقولون ما لا تفعلون
ولما نزلت هذه الاية كتب عبد الله بن جحش امير هذه السرية الى مؤمني مكة اذا عيبكم المشركون بالقتال في الشهر الحرام فعيروهم انتم بالكفر
واخراج رسول الله صلى الله تع عليه وسلم من مكة ومنع المؤمنين من البيت قوله تع والمسجد الحرام قرأ الجمهور بالجر على تقدير المضاف وابقاء
عمله كما في قوله ونار اي وكل نار توقد بالليل وذهب صاحب الكشاف الى انه مجرور بالعطف على سبيل الله اي وصد عن سبيل الله وعن المسجد
الحرام وايده بقوله تع ان الذين كفروا ويصدون عن سبيل الله والمسجد الحرام ولم يرض به المصنف لاستلزامه الفصل بين ابعاض الصلة
باجنبي لان قوله وصد مصدر مقدر بان مع الفعل وان موصولة وسبيل الله في حيز صلتها واذا جعل والمسجد معطوفا على سبيل الله
يكون من تمام صلتها لان المعطوف على الصلة في حكم الصلة وقد فصل بينهما باجنبي وهو قوله وكفر به ومعنى كونه اجنبيا انه لا تعلق
له بالصلة فان قيل يتوسع في الظرف وحرف الجر ما لا يتوسع في غيرهما اجيب بان ما ذكر من توسعهم فيهما انما هو في التقديم لا في الفصل
ونقل عن صاحب الكشاف انه اجاب عن لزوم الفصل بالاجنبي بوجهين احدهما ان قوله وكفر به في معنى الصد عن سبيل الله فكان
عطفه على قوله وصد عن سبيل الله عطف التفسير فلما كان الكفر بالله والصد عن سبيله متحدان معنى صار كانه لا فصل بالاجنبي بين سبيل الله
وما عطف عليه لان التفسير ليس اجنبيا عن المفسر فحسن العطف لذلك وثانيهما ان موضع وكفر به عقيب قوله والمسجد الحرام الا انه
قدم عليه لفرط العناية عليه كما في قوله ولم يكن له كفوا احد فان مقتضى الظاهر ان يقال ولم يكن احد كفوا له الا انه قدم قوله كفوا
لفرط العناية له ولم يرض المصنف بان يكون وجه جر والمسجد كونه معطوفا على الهاء في به على معنى وكفر به وبالمسجد بناء على ان
العطف على الضمير المجرور بغير اعادة الجار لا يجوز عند جمهور البصريين الا في ضرورة الشعر وان ذهب الكوفيون الى جواز ذلك
حال السعة ايضا قوله تع واخراج اهله مصدر حذف فاعله واضيف الى مفعوله تقديره واخراجكم اهله فانهم اخرجوا المسلمين
من المسجد الحرام بل من مكة والحرم فانما جعلهم اهلا له لانهم القايمون بحقوق البيت والمشركون خرجوا بتركهم عن ان يكونوا اولياءه

المسجد قال

المسجد قال تعالى وما لهم الا يعذبهم الله وهم يصدون عن المسجد الحرام وما كانوا اولياءه ان اولياؤه الا المتقون قوله اي يرتكبونه
من الاخراج والشرك جعل الاخراج فتنة لان الفتنة تطلق على الايذاء والتعذيب واصابة المحنة والبلاء قال تعالى فاذا اوذي في الله
جعل فتنة الناس كعذاب الله وقال ان الذين فتنوا المؤمنين والمؤمنات والاخراج من الوطن واسباب المعاش من اصعب المحن والبلايا
وذهب اكثر المفسرين الى ان المقصود (المراد صح) من الفتنة هنا الشرك الذي هو محنة دينية المسلمين وذلك لان الكفر وايذاء المسلم
على الاسلام لا يحل بحال بخلاف قتل الكافر في الشهر الحرام لا سيما اذا كان القتل مبنيا على الخطأ في الاجتهاد والغلط في الحساب
ثم انه تعالى لما بين ان غرضهم من المقاتلة ان يردوا المسلمين عن دينهم ذكر بعده وعيدا شديدا على الردة فقال ومن يرتدد منكم
الاية قوله وحتى للتعليل فان حتى قد تكون للغاية وقد تكون بمعنى كي والحمل على التعليل احسن هنا لان فيه ذكر الحامل لهم على الفعل
ولا دلالة عليه في حمله على الغاية فاستدل على كونه للتعليل بقوله تعالى ان استطاعوا من حيث انه تعالى اورد كلمة ان في مقام الجزم بعدم
وقوع استطاعتهم على رد المؤمنين عن دينهم للاشارة الى ان ذلك طمع فارغ بعيد كل البعد وغاية ما ينافي من وقوعه ان يفرض كما تفرض
المستحيلات والمحال كيف يترتب على عداوة الكفار اياهم والعلة الحاملة على الفعل يكون مفعولا مترتبا على الفعل بحسب الوجود
وما يستبعد وقوعه لا يصلح حاملا عليه فظهر بهذا التقدير ان قوله ان استطاعوا يستدعي ان يحمل حتى على التعليل لا على الغاية لان
الحمل عليها انما يحسن فيما لا يكون ترتبه على الفعل بعيدا والقرن بالكسر من يقارن الرجل ويقابله حال المحاربة مماثلا في الشجاعة قوله
لا تبق علي اي لا ترحمني وفي الصحاح ابقيت على فلان اذا رعيت عليه ورحمته يقال لا ابقى الله عليك ان ابقيت علي والحبوط اصله الفساد
قال اهل اللغة اصل الحبط ان تاكل الابل نبتا يضرها فتعظم بطونها فتهلك وسمي بطلان العمل بطريان ما يفسده عليه حبطا لشبهه
بهلاك الابل نبتا ولما يضره وطريان الردة على الاسلام يبطل عن المرتد ما يترتب على الاسلام في الدنيا والاخرة اما احباط الاعمال في الدنيا
فهو ان يقتل عند الظفر به ولا يستحق من المؤمنين موالاة ولا نصرا ولا ثناء حسنا فتبين زوجته منه ولا يستحق الميراث من المسلمين واما
احباط اعمالهم في الاخرة فهو ان هذه الردة تبطل استحقاقهم الثواب الذي يستحقونه باعمالهم السالفة وليس المراد من احباط العمل في الاخرة
فهو ان هذه الردة تبطل استحقاقهم الثواب الذي استحقوه باعمالهم السالفة وليس المراد من احباط العمل ابطال نفس العمل لان الاعمال
اعراض كما توجد تفنى وتزول واعدام المعدوم محال بل المراد به ما ذكر من ان الردة الحادثة تزيل ثواب الايمان السابق وثواب ما سبق
ثم انه وظاهر الاية يقتضي ان تكون الوفاة على الردة شرطا لثبوت الاحكام المذكورة وهي حبوط الاعمال في الدنيا والاخرة وكون صاحبها
من اصحاب النار خالدا فيها وان لا يثبت شيء من هذه الاحكام ان اسلم المرتد بعد ردته وبهذا احتج الشافعي بهذه الاية على ان الردة
لا تحبط الاعمال حتى يموت صاحبها عليها وعند ابي حنيفة رحمه الله تع ان الردة تحبط الاعمال مطلقا وان رجع مسلما تمسكا بعموم قوله تع
ولو اشركوا لحبط عنهم ما كانوا يعملون وقوله ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله ويتفرع عليها مسئلتان الاولى ان جماعة من المتكلمين
قالوا شرط الايمان والكفر حصول الوفاة عليهما والمسئلة الثانية ان المسلم اذا صلى ثم ارتد والعياذ بالله ثم اسلم في الوقت قال الشافعي
رحمه الله تعالى لا اعادة عليه وقال ابو حنيفة رحمه الله تع يلزمه قضاء ما ادى وكذا الكلام في الحج قوله لبطلان ما تخيلوه فانهم قد تخيلوا
في مباشرة ما قدموه لنيل المنافع الدنيوية واسبابها ان ينتفعوا بها مدة حيوتهم وقد وجب قتلهم بالردة وبطل ما تخيلوه من الانتفاع
بما قدموه في الدنيا قوله نزلت في السرية فان الله تعالى لما فرج عنهم بهذه الاية ما كانوا فيه من الغم الشديد بقتالهم في الشهر الحرام طمعوا فيما
عند الله من ثوابه وقالوا يا رسول الله لا عقاب علينا فيما فعلنا فهل سفرنا نعطي اجرا وثوابا ونطمع ان يكون سفرنا هذا سفر غزو وطاعة
فانزل الله تعالى هذه الاية لانهم كانوا مؤمنين مهاجرين وكانوا بسبب هذه المقاتلة مجاهدين وجيء بهذه الاوصاف الثلاثة مترتبة
على حسب الواقع اذ الايمان اول الاعمال واصلها ثم المهاجرة ثم الجهاد وافرد الايمان بموصول على حدة لكونه اصلا مستقلا في صحة
ابتغاء الرجاء عليه واعاد اسم الموصول للجهاد والهجرة ولم يعطفهما على الايمان فرقا بينهما وبين الايمان فان الايمان اصل وهما من فروعه
وثمرته فلم يحسن جمع الجميع في قرن واحد ولان في افرادهما بموصول مستقل تعظيما لشانهما لاشعاره باستقلالهما في استتباع الرجاء
قوله اثبت لهم الرجاء يعني ان عادة الله تعالى قد جرت في سائر آيات الوعد على ان يذكر الموعود بمقابلة الاعمال الصالحة بصورة دالة
على كون ذلك الموعود قطعي الوقوع وههنا جعل الموعود مرجو الترتب لا قطعي الحصول ولكل وجه والوجه في ذكر الرجاء هنا الاشعار بان
الثواب على الايمان والاعمال غير واجب عقلا بل هو بحكم الوعد واقتضائه ولو سلم ان العمل موجب للثواب فانما يوجبه بشرط ان لا يطرأ عليه

الكفر والارتداد وهذا الشرط مشكوك غير متيقن الحصول فلا جرم كان الحاصل هو الرجا دون القطع قوله فانها مذهبة للعقل مسلبة
للمال اى يكثر فيها ذهاب العقل وسلب المال فانه قد تقرر فى الصرف انه اذا كثر الشئ بالمكان قيل فى وصف ذلك المكان يكثر فيه
مفعلة نحو ارض مسبعة ومأسدة ومذيبة ومبطخة ومقثاة اذا كثرت فيها هذه المذكورات اى السبع والاسد والذيب والبطيخ والقثاء
قوله فقل من يشربها قايلين لا خير فى شئ يحول بيننا وبين الصلوة وايضا لما نزل قوله تعالى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى حرم السكر
فى اوقات الصلوة فهذه شربها بناء على ان احتمال امتداد السكر الى دخول وقت الصلوة قال الامام والحكمة فى وقوع التحريم على هذا الترتيب
ان الله تعالى علم ان القوم قد الفوا شرب الخمر وكان انتفاعهم بها كثيرا فعلم انه لو منعهم دفعة واحدة لشق ذلك عليهم فلا جرم درجهم
فى التحريم رفقا بهم واختلف الفقهاء فى الخمر فقال قوم عصير العنب والرطب الذى اشتد وغلا من غير عمل النار فيه واتفقت الامة على ان
هذا خمر نجس يحد شاربه ويفسق ويكفر مستحله وذهب سفيان الثورى وابو حنيفة وجماعة رحمهم الله تعالى الى ان التحريم لا يتعدى
مما ذكر ولا يحرم ما يتخذ من غيرهما كالحنطة والشعير والذرة والعسل والفانيذ الا ان يسكر منه فيحرم وقالوا اذا طبخ عصير العنب والرطب
حتى ذهب نصفه فهو حلال ولكنه يكره وان طبخ حتى ذهب ثلثاه قال هو حلال مباح شربه الا ان السكر منه حرام وذهب اكثر العلماء
الى ان كل شراب اسكر كثيره فهو خمر فيحرم قليله وكثيره ويحد شاربه والحاصل ان الاية دلت على تحريم شرب الخمر فلا بد من بيان
ان الخمر ما هو فقال الشافعى وجماعة كثيرة ان كل شراب مسكر فهو خمر وقال ابو حنيفة الخمر عبارة عن عصير العنب الشديد الذى قذف
بالزبد حجة الشافعى ومن تبعه ما روى عن عمر انه قال نزل تحريم الخمر يوم نزل وهى من خمسة اشياء من العنب والتمر والحنطة والشعير
والذرة والخمر ما خامر العقل وفى الصحيحين عن عمر رضى الله تع عنه انه قال على منبر رسول الله صلى الله تع عليه وسلم الا ان الخمر
قد حرمت وهى من خمسة من العنب والتمر والعسل والحنطة والشعير والخمر ما خامر العقل وهو صريح فى ان الخمر يتناول هذه الانواع وان
حكمها واحد وهو عالم باللغة وقوله الخمر ما خامر العقل كاف فى المقصود وعن ابن عمر رضى الله تع عنهما قال قال رسول الله صلى الله
تع عليه وسلم كل مسكر خمر وكل خمر حرام وقال صلى الله تع عليه وسلم ما اسكر كثيره فقليله حرام وقال صلى الله تع عليه وسلم ما اسكر الفرق
منه فملو الكف منه حرام والفرق مكيال يسع ستة عشر رطلا وعن ام سلمة رضى الله تع عنها انها قالت نهى رسول الله صلى الله تع عليه
وسلم عن كل مسكر ومفتر وقال الخطابى المفتر كل شراب يورث الفتور والخدر فى الاعضاء وصنف ابو على الخطابى غير كتاب فى تحليل
النبيذ فلما شيخ وطال عمره وكبر سنه قيل له لو شربت منه ما تتقوى به فابى فقيل له قد صنفت فى تحليله فقال انما ولته الدعارة فشيخ
فى المروة اى تناولته الفسقة دون الصلحاء فشيخ فى المروة التشبه بهم والميسر القمار والياسر واليسر المقامر والميسر يجمع على ايسار
والميسر لا بد له من قدح وهو السهم وقداحه عشرة لسبعة منها حظوظ وانصباء وعلى كل واحد منها حظوظ وعلامات فالحظ بقدر
الحظ وثلاثة منها غفل ليس عليها علامة وحظ فليس لها حظ ونصيب وتلك القداح تسمى اقلاما وازلاما ايضا وهى الفذ والتوءم
والرقيب والحلس بفتح الحاء وكسر اللام وقيل بكسر الحاء وسكون اللام والنافس والمسبل والمعلى وهذه الاقداح السبعة لها حظوظ
وعليها خطوط واما القداح الثلاثة الغفل فهى المنيح والسنيح والوغد لكل واحد من السبعة الاولى نصيب من جزور ويجزؤنها ويجزؤنها
عشرة اجزاء على عدد القداح عند الجمهور وعند الاصمعى يجزؤنها ثمانية وعشرين اجزاء على عدد حظوظ القداح فان حظوظ
الاقداح اذا جمعت يكون المجموع ثمانية وعشرين نصيبا ولا بعد فى ذلك لاحتمال ان يقسمها بعض العرب على عشرة اجزاء وبعضهم على
ثمانية وعشرين اجزاء فللفذ سهم وللتوءم سهمان وللرقيب ثلاثة وللحلس اربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة ولا نصيب
للثلاثة الغفل الباقية واذا ارادوا ان ييسروا اشتروا جزورا بنسيئة ونحروه وقسموه عشرة اقسام او ثمانية وعشرين قسما على قول
الاصمعى ثم يجمعون القداح العشرة ويجعلونها فى خريطة تسمى الربابة ويضعونها على يدى عدل ثم يجلجلها اى يحركها العدل و
يدخل يده فيها فيخرج باسم رجل رجل قدحا قدحا فمن خرج له قدح من ذوات الانصباء اخذ النصيب الموسوم به ذلك القدح ومن خرج له
قدح مما لا نصيب له لم ياخذ شيئا وغرم ثمن الجزور كله ومن خرج له قدح ولم يبق له شئ من الاقسام العشرة كما اذا خرج اولا المعلى ثم
الرقيب واخذ صاحب المعلى سبعة اعشار الانصباء وصاحب الرقيب ثلاثة اعشارها لا يبقى لمن بعدهما شئ فلا غرم عليه ولا غنم وكذا
اذا خرج اولا المعلى ثم المسبل مثلا ياخذ صاحب المعلى سبعة الاعشار وصاحب المسبل ياخذ ما وجد وهو الثلاثة الباقية والحاصل
ان اصحاب الميسر ثلاثة اقسام الفائزون بنصيب من الجزور والمحرومون بلا غرم والمحرومون الغارمون فلبعض غنم ولبعض غرم

ولبعض لا غرم

ولبعض لا غرم ولا غنم وهذا اذا قسم الجزور عشرة اقسام واما اذا قسم على ثمانية وعشرين قسما فحينئذ يكون اصحاب الميسر قسمين
الغانم والغارم وعلى التقديرين كان عادة العرب ان يدفع الغانمون ما غنموه من الانصباء الى الفقراء ولا ياكل منه شيئا ويفتخرون
بذلك ويذمون من لا يدخل فيه ويسمونه البرم وهو اللئيم عديم المروة والكرم فهذا اصل القمار الذى كانت العرب تفعله واختلف فى
الميسر هل هو اسم لذلك القمار المعين او اسم لجميع انواع القمار فقال بعض العلماء المراد من الاية جميع انواع القمار من النرد والشطرنج
وغيرهما قال النبى صلى الله تع عليه وسلم اياكم وهاتين اللعبتين المشؤمتين فانهما من ميسر العجم وعن ابن سيرين كل شئ فيه خطر
فهو من الميسر وعن مجاهد وعطاء وطاوس كل شئ فيه قمار فهو من الميسر حتى لعب الصبيان بالجوز والكعب وروى عن على كرم الله
وجهه فى النرد والشطرنج انه من الميسر وقال الشافعى اذا خلا الشطرنج عن الرهان واللسان عن الطغيان والصلوة عن النسيان لم يكن
حراما وهو خارج عن الميسر لان الميسر ما يوجب دفع المال واخذ المال وهذا ليس كذلك فلا يكون قمارا ولا ميسرا واما السبق
فى الخف والحافر والنشاب فخص بدليل قوله لانه سكرة اى يحمله على انه من سكرت سكره سكرا اذا سددته ومنعته قوله لانه اخذ
مال الغير بيسر او سلب يساره اشارة الى انهم اختلفوا فى اشتقاق الميسر بمعنى القمار روى عن مقاتل انه قال اشتقاقه من اليسر لانه
اخذ مال الرجل بيسر وسهولة من غير كد ولا تعب وقيل انه مشتق من اليسار وهو الغنى لانه يسلب يساره قال ابن عباس رضى الله تع عنهما
انه كان الرجل فى الجاهلية يخاطر الرجل على اهله وماله فايهما قمر صاحبه ذهب باهله وماله فنزلت الاية قوله والمعنى يسالونك عن
تعاطيهما يعنى ان ظاهر النظم ليس صريحا فى انهم عن اى شئ سالوا فانه يحتمل ان يحمل على انهم سالوا عن حقيقة الخمر والميسر وماهيتهما
وان يحمل على انهم سالوا عن تاويلهما هل يحل ام لا وهل يستوجب اثما وعقوبة ام لا فبين المصنف ان الاول غير مراد بل لا بد من تقدير
المضاف والتقدير يسالونك عن حكم تعاطيهما بقرينة الجواب لان الحل والحرمة والاثم والطاعة انما هى من عوارض افعال المكلفين ولا اثم
فى ذوات الاشياء واعيانها فلا بد ان يكون تقدير الجواب قل فى تعاطيهما اثم كبير قوله يؤدى الى الانتكاب اى الاعراض والعدول
يقال نكب عن الطريق ونكب نكوبا اى عدل ووجه تاديته اليه ما ذكر ان عقل الانسان اشرف صفاته من حيث ان طبعه اذا حمله على
البقاء عن تحصيل الفضائل وعلى الاقدام على القبائح كان عقله مانعا من البقاء والاقدام المذكورين فلذلك سمى العقل عقلا اخذا
من عقال الناقة فاذا شرب الخمر يزول عقله ويبقى طبعه سالما عما يقويه ويمنعه من الجرى على مقتضاه خاليا عن العقل العاقل له عن فعل
القبائح كالاعراض عن اتيان ما امر به والارتكاب بما نهى عنه كالمخاصمة والمشاتمة وقول الفحش والزور ولذلك قال صلى الله تعالى عليه
وسلم اجتنبوا الخمر فانها ام الخبائث ذكر ابن ابى الدنيا انه مر على سكران وهو يبول فى يده ويمسح به وجهه كهيئة المتوضى ويقول
الحمد لله الذى جعل الاسلام نورا والماء طهورا وعن العباس بن مرداس انه قيل له فى الجاهلية لم لا تشرب الخمر فانها تزيد فى جرائتك
فقال ما انا باخذ جهلى بيدى فادخله فى جوفى ولا ارضى ان اصبح سيد قوم وامسى سفيههم وروى عن على كرم الله تع وجهه
انه قال لو وقعت قطرة فى بئر فبنيت مكانها منارة لم اؤذن عليها ولو وقعت فى بحر ثم جف ونبت فيه الكلا لم ارعه وعن ابن عمر
رضى الله تعالى عنهما لو دخلت اصبعى فيه لم تتبعنى كشاف وكذا الميسر فانه يفضى الى العداوة ايضا لا يجرى بين اصحابه من المشاتمة
والمنازعة من حيث ان صاحبه اذا اخذ ماله مجانا ابغضه جدا وكفى اثما كونه مستلزما لاخذ مال الغير بالباطل وهو ايضا شغل عن ذكر الله
وعن الصلوة ومن منافع الخمر ما كانوا يكسبون بها من المال بالتجارة فيها وجلبها من النواحى وبيعها بالربح الكثير ومنها انها تقوى الضعيف
وهضم الطعام وتعين على الباه وتسلى المحزون وتشجع الجبان وتسخى البخيل وتصفى اللون وتنعش الحرارة الغريزية وتزيد فى الهمة والاستعلاء
ومن منافع الميسر التوسعة على الفقراء المحتاجين لان من قمر لا ياكل من الجزور شيئا وانما يفرقه فى المحتاجين فيكتسب به الثناء والمدح
قوله لان مفاسدهما اعظم من منافعهما لان نفعهما انما هو فى الدنيا وما يحصل بسببهما من الاثم يضر بسعادة الاخرة ولا شك ان الفائت
بسببهما يكون اعظم مما ينال بهما فى الدنيا قوله ولهذا اى ولغلبة مفاسدهما على منافعهما والاظهر ان الاية المحرمة للخمر ليست هذه
الاية انما الاية المحرمة لها هى التى فى المائدة قال قتادة ذم الله تعالى الخمر فى هذه الاية ولم يحرم وهى يومئذ حلال وقد مر انفا ان بعضا
من الصحابة شربها بعد نزول هذه الاية وانه تركها اخرون فلو كانت هذه الاية محرمة لها لما شرب الصحابة منها بعد نزولها قوله لما مر
من ابطال مذهب المعتزلة يعنى ان الاستدلال على حرمة الخمر برجحان ما فيها من المفاسد على ما فيها من المصالح مبنى على ما ذهبت المعتزلة
اليه من ان التحسين والتقبيح عقليان وقد ابطلنا ذلك قوله ثم سال عن كيفية الانفاق الظاهر ان يقال عن كمية ما تعلق به

الانفاق بعفو انه سال عن مقدار المال الذى كلف بانفاقه هل هو كل المال او بعضه الا انه عبر عن كمية المنفق بكيفية الانفاق
لاتحادهما فى المال فان ماذا ينفقون كما يصلح سؤالا عن جنس المنفق يصلح سؤالا عن كميته نقل عن القرطبى ان قوله تعالى قل العفو
جواب خرج على وفق السؤال فان السؤال الثانى المحكى عنه بهذه الاية هو السؤال عن قدر الانفاق فانما المانزل قوله تع قل ما انفقتم
من خير فللوالدين قال عمرو بن الجموح كم انفق فنزل قل العفو قوله العفو نقيض الجهد وهو المشقة ونقيضة اليسر والسهولة فكانه
قيل قل انفق ما سهل وتيسر ولم يشق عليك انفاقه وفى الحواشى القطبية الجهد بالفتح المشقة وبالضم الوسع والطاقة وقيل هما لغتان
فى الوسع والطاقة واما فى المشقة فبالفتح لاغير وهو فى الكتاب بالفتح لاغير وحاصل كلامه ان العفو من المال ما يسهل انفاقه والجهد
من المال ما يعسر انفاقه قال ٥ خذ العفو منى تستديمى مودتى ٥ ولا تنطقى فى سورتى حين اغضب ٥ فانى رايت الحب فى الصدر
والاذى ٥ اذا اجتمعا لم يلبث الحب يذهب ٥ يخاطب زوجته بانك ان اردت دوام وبقاء محبتى اياك خذى من اخلاقى ما يكون
سهلا ولا تنطقى فى سورتى اى فى حدتى وشدة غضبى فان الحب والاذى اذا دخلا فى الصدر لايلبث الحب معه لانهما ضدان لا
يجتمعان فقد استعمل العفو فى معنى السهولة ومنه قوله تعالى خذ العفو اى الميسر من اخلاق الناس ويقال اعطاه كذا عفوا صفحا اذا
لم يكدره عليه بالاذى ويقال خذ من الناس ما عفى اى ما تيسر والقدر المنفق انما يكون انفاقه سهلا اذا كان فاضلا عن حاجة
نفسه وعياله ومن عليه مؤنته وذكر الامام الواحدى نقلا عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما العفو من المال ما فضل عن حاجة العيال
واصل العفو فى اللغة الزيادة قال تع حتى عفوا اى زادوا على ما كانوا عليه من العدد وقال امروا ان ينفقوا الفضل وكان اهل المكاسب
ياخذ الرجل من كسبه ما يكفيه فى عامه وينفق باقيه الى ان فرضت الزكوة فنسخت اية الزكوة المفروضة هذه الاية وكل صدقة امروا
بها قبل نزول اية الزكوة الى هنا عبارة الواحدى وقال الامام الرازى اختلفوا فى هذا الانفاق هل المراد به الواجب او التطوع على
قولين الاول قول ابى مسلم يجوز ان يكون العفو هو الزكوة ذكرها هنا على سبيل الاجمال فى السنة الاولى لان هذه الاية نزلت قبل
نزول اية الصدقات وانزل تفاصيلها فى السنة الثانية فالناس كانوا مامورين بان ياخذوا من مكاسبهم ما يكفيهم فى عامهم
ثم ينفقون الباقى ثم صار هذا الحكم على هذا الوجه منسوخا باية الزكوة والقول الثانى ان المراد به صدقة التطوع قالوا لانه
لو كان مفروضا لبين الله تعالى مقداره فلما لم يبينه وفوضه الى راى المخاطب علمنا انه ليس بفرض واجيب بانه لا يبعد ان يوجب الله
تع شيئا على سبيل الاجمال ثم يذكر تفصيله وبيانه بطريق اخر قوله فحذفها حذفا الحذف بالخاء المعجمة رمى الحصا بالاصابع قال
الزهرى ان تاخذها بين سبابتيك وترمى بها او ترمى بها بالخشب بين السبابة والابهام قيل هو منهم والرواية الصحيحة بالحاء
المهملة ومعناه الرمى مطلقا تقول حذفته بالعصا اى رميته بها قوله يتكفف الناس اى يمد كفه الى الناس ويسالهم ويطلب الكفاف
من الناس قوله عن ظهر غنى اى تمكن بحسب الغنى فخم الظهر ليدل على الاستظهار والتمكن عليها بالغنى قوله او ما ذكر من الاحكام وهى
حكم الخمر والميسر والمنفق المذكور بعدها قوله وانما وحد العلامة اى علامة الخطاب فى كذلك والمخاطب به جمع بقرينة قوله لكم وعليكم
وتتفكرون قوله فى امور الدارين اشارة الى ان قوله تع فى الدنيا والاخرة متعلق بقوله تتفكرون وان قوله كذلك اشارة الى ما ذكر فى جواب
السؤالين اى يبين الله لكم الايات تبيينا مثل البيان الواقع فى جواب السؤال لكى تتفكروا فى امور الدارين فتاخذون بما هو اصلح لكم
واسهل فى الدنيا والانفع فى العقبى وتجتنبون عما يضركم فى العقبى قوله اعتزلوا اليتامى والمقاربة من اموالهم حتى كان يصنع لليتيم
طعام فيفضل منه شىء فيتركونه ولا ياكلونه حتى يفسد وكان صاحب اليتيم يفرد له منزلا وطعاما وشرابا فعظم ذلك على ضعفة
المسلمين فقال عبد الله بن رواحة ما كلنا منازل يسكنها الايتام ولا كلنا يجد طعاما وشرابا يفردهما لليتيم فنزلت هذه الاية
واصلاح مصدر حذف فاعله تقديره اصلاحكم خير للجانبين اى جانبى المصلح والمصلح له قوله وقيل المراد بالمخالطة المصاهرة اى
النكاح لان المخالطة بالنكاح اقوى من المخالطة فى المطعوم والمشروب والمسكن لفظ المخالطة عليه اولى قال ابو عبيد هذه الاية
عندى اصل لما يفعله الرفقاء فى الاسفار فانهم يتخارجون النفقات بينهم على السوية وقد يتفاوتون فى قلة المطعم وكثرته وليس كل
من قل مطعمه تطيب نفسه بالتفضل على رفيقه فلما كان هذا فى اموال اليتامى واسعا كان فى غيرهم اوسع ولولا ذلك لخفت ان يضيق
فيه الامر على الناس قوله ولو شاء الله لاعنتكم اشارة الى ان مفعول شاء محذوف وهو اعناتكم وجواب قوله لاعنتكم والعنت المشقة
والاعنات الحمل على مشقة لا تطاق وتعنته تعنتا اذا لبس عليه فى سؤاله قوله تعالى تنكحوا المشركات الجمهور على فتح تاء المضارعة

من تنكحوا

من تنكحوا وقرا الاعمش بضمها من انكح الرباعى اى لاتزوجوهن او لاتتزوجوهن قوله ولكنها خصت عنها يعنى ان الكتابيات وان كانت
من المشركات الا انه يجوز للرجل ان يتزوج بالكتابية عند الجمهور استدلالا بقوله تع فى سورة المائدة والمحصنات من الذين اوتوا الكتاب
وسورة المائدة كلها ثابتة لم ينسخ منها شىء اصلا وروى جابر بن عبد الله ان رسول الله صلى الله تع عليه وسلم قال تزوجوا نساء اهل الكتاب
ولاتزوجوهم نساءنا وكانت الصحابة يتزوجون الكتابيات ولم يظهر من احد منهم انكار ذلك فكان ذلك اجماعا على الجواز وذهب
بعض العلماء الى عدم الجواز بناء على ان لفظ المشرك يتناول الكتابية والتخصيص والنسخ خلاف الاصل قوله والواو للحال فالجملة بعدها
فى موضع النصب على الحال ومعنى كون الواو للحال كونها عاطفة لدخولها على حال محذوفة قبلها والتقدير خير من مشركة على كل حال ولو فى هذه
الحال والمقصود من مثل هذا التركيب استقصاء الاحوال ولو فى مثل هذا الموضع شرطية بمعنى ان قوله تعالى ولاتنكحوا المشركين حرف
المضارعة فيه مضمومة اى لاتزوجوهم الصغيرات من بناتكم ومن فى حكمهن ممن تحت ولايتكم ولاتزوج البالغات من المؤمنات منهم
انفسهم فقوله ولاتنكحوا من تغليب الذكور على الاناث ولا خلاف فى هذا الحكم فان المشرك هنا باق على عمومه ولايحل تزويج المؤمنة على
من الكافر البتة على اختلاف انواع الكفر قوله اى الكفر المؤدى الى النار حمله على الاسناد المجازى لوجود الصارف عن ارادة الحقيقة فان
المشركين والمشركات ربما لم يؤمنوا بالنار اصلا فكيف يدعون اليها وعلى تقدير ايمانهم بها كيف يتصور دعوتهم الى نفس النار وحقيقتها
فتعين ان المراد بها ما يؤدى اليها قوله والمحيض مصدر ويصلح للزمان والمكان ايضا وقد استعملوا لفظ المحاض بمعنى المصدر فقالوا
حاضت المراة تحيض حيضا ومحيضا ومحاضا فبنوا المصدر على مفعل ومفعل بالكسر والفتح واعلم ان فى المفعل من يفعل بكسر العين ثلاثة
مذاهب احدها انه كان كالصحيح فتفتح عينه مرادا به المصدر وتكسر مرادا به الزمان والمكان والثانى انه يتخير بين الفتح والكسر فى المصدر
خاصة كما جاء هنا المحيض والمحاض والثالث ان يقتصر على السماع فما سمع فيه الكسر او الفتح لايتعدى عنه فالمحيض المراد به المصدر ليس
بمقيس على المذهب الاول والثالث ومقيس على الثانى والحيض هو الليث الخارج من الرحم فى وقت معتاد والسؤال فيه نوع ابهام الا
انه تبين بالجواب ان سؤالهم كان عن مخالطة النساء فى حالة الحيض قوله لان السؤالات كانت فى اوقات فلذلك استونفت كل جملة
وجىء بها وحدها قوله مستقذر فسر الاذى بالشىء الذى يستقذره الطبع ولا شك ان اللوث الخارج من الرحم كذلك فان الاذى
فى اللغة اسم لما يكره من كل شىء ولهذا سمى الله تعالى الكلام المكروه اذى فقال ولتسمعن من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين اشركوا
اذى كثيرا وقال فيما ينال الانسان من مكروه المطر اذى فى قوله ان كان بكم اذى من مطر قوله فاجتنبوا مجامعتهن اشارة الى ان المحيض
الثانى اسم لمكان ظهور الحيض وهو الفرج ولذلك ذهب الامام محمد بن الحسن الى ان الزوج يجتنب شعار الدم وله ما سوى ذلك والشعار
العلامة فيحتمل ان يراد به نفس الفرج على الكناية او الخرقة التى هى الكرسف لان كلا منهما علم للدم ويحتمل ان يراد بالثوب الذى هو الازار
فيكون الاتزر حجة لابى حنيفة رحمه الله تعالى فان ابا حنيفة وابا يوسف رحمهما الله يوجبان اعتزال ما اشتمل عليه الازار الحاقا لما تحت
الازار بالفرج لان الدم قد يصل الى ذلك قوله ورتب الحكم عليه بالفاء حيث قال فاعتزلوا النساء فى المحيض فان الاعتزال هو التنحى عن
الشىء والمراد به هنا ترك الوطى وترتيب الحكم على الوصف الملايم يشعر بعليته للحكم فان قيل الظاهر ان دم الاستحاضة كدم الحيض فى كونه
اذى مع انه لايوجب الاعتزال وترك الوطى فلو كانت علة للاعتزال لوجب الاعتزال عن المراة وقت الاستحاضة اجيب بان دم الحيض دم
فاسد يتولد من فضلة تدفعها طبيعة المراة من عمق الرحم ولو احتبست تلك الفضلة لمرضت المراة فلذلك جار مجرى البول والغائط
فكان اذى مثلهما وقذرا واما دم الاستحاضة فليس كذلك بل هو دم صالح يسيل من عرق تنفجر من فم الرحم فلا يكون اذى قال الامام
وهذا جواب طبى يتخلص به ظاهر القران من الطعن واتفق المسلمون على حرمة الجماع فى زمن الحيض واختلفوا فى وجوب الكفارة على
من جامع فيه فذهب الاكثرون الى انه لا كفارة عليه فليستغفر الله ويتوب اليه وذهب قوم الى وجوب الكفارة عليه متمسكا بما رواه
ابن عباس رضى الله تع عنهما من ان النبى صلى الله تع عليه وسلم قال فى رجل جامع امراته وهى حائض ان كان الدم عبيطا فليتصدق بدينار
وان كان صفرة فنصف دينار ويروى موقوفا على ابن عباس رضى الله تع عنهما واتفقوا على ان حل الاستمتاع بها فيما فوق السرة دون
الركبة واختلفوا فى انه هل يجوز الاستمتاع فيما دون السرة وفوق الركبة واختلفوا فيه قال الامام ان فسرنا المحيض بموضع الحيض على ما
اخترناه كانت الاية دالة على تحريم الجماع فقط فلا يكون فيها دلالة على تحريم ما وراء بل نقول ان تخصيص الشىء بالذكر يدل على ان الحكم
فيما عداه بخلاف فيفهم منها حل ما سوى الجماع وان فسرنا المحيض بالحيض كان تقدير الاية عنده فاعتزلوا النساء فى زمان الحيض ثم

تقول ترك العمل بهذه الآية فيما فوق السرة ودون الركبة فوجب ان يبقى الباقي على الحرمة قوله تاكيد للحكم اي لقوله فاعتزلوا النساء في المحيض
فانه نهي عن المباشرة في موضع الدم والقربان في قوله ولا تقربوهن كناية عن الجماع فيكون كالتاكيد له وحتى هنا بمعنى الى والفعل بعدها
منصوب باضمار ان واصل يطهرن بالتشديد يتطهرن فادغم ويطهرن بالتخفيف مضارع طهر قالوا وقراءة التشديد معناها يغتسلن
وقراءة التخفيف في معناها ينقطع دمهن فتكون قراءة التشديد صريحا على ان غاية حرمة القربان هي ان يغتسلن بعد الانقطاع وقراءة
التخفيف انما تدل عليه التزاما لا صريحا اما عدم دلالتها صريحا فظاهر واما دلالتها عليه التزاما فلان الامر المسبوق بالحظر للاباحة
فلو علق حل الاتيان على الاغتسال لزم ان تستمر حرمة الاتيان الى الاغتسال وان يكون الطهر المدلول عليه بقوله حتى يطهرن بمعنى الاغتسال
بالماء بعد النقاء من الدم وان كانت الطهارة اعم من الطهارة الخاصة بفعل المراة ومن الطهارة الحاصلة بانقطاع الدم واكثر فقهاء الامصار
على ان المراة اذا انقطع حيضها لا يحل للزوج مجامعتها الا ان تغتسل من الحيض وهذا قول مالك والاوزاعي والشافعي والثوري والمشهور
عن ابي حنيفة انها ان رات الطهر دون عشرة ايام لم يقربها زوجها وان راته لعشرة ايام جاز له ان يقربها قبل الاغتسال حجة الشافعي
ان القراءة المتواترة حجة بالاجماع فاذا حصلت قراءتان متواترتان وامكن الجمع بينهما اوجب الجمع بينهما اذا ثبت هذا فنقول قرئ حتى
يطهرن بالتخفيف وبالتثقيل ويطهر بالتخفيف عبارة عن انقطاع الدم وبالتثقيل عبارة عن الطهر بالماء والجمع بين الامرين ممكن فوجب
دلالة الاية على وجوب الامرين وذلك يقتضي ان لا تنتهي هذه الحرمة الا عند حصول الامرين وحجة ابي حنيفة رحمه الله ان قوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن نهي عن قربانهن الى غاية وهي ان يطهرن اي ينقطع حيضهن واذا كان انقطاع الحيض غاية لهذا النهي وجب ان
لا يبقى هذا النهي عند انقطاع الحيض واجيب بانه لو اقتصر على قوله حتى يطهرن لكان ما ذكرتم لازما الا انه لما انضم اليه قوله واذا تطهرن
فاتوهن صار المجموع هو الغاية وذلك بمنزلة ان يقال لا تكلم زيدا حتى يدخل فاذا طابت نفسه بعد الدخول فكلمه فانه يتعلق كلامه
بالامرين جميعا قوله وقال ابو حنيفة رحمه الله تعالى ان طهرت لاكثر الحيض جاز قربانها قبل الغسل حكي عن خلف بن ايوب انه ارسل ابنه
من بلخ الى بغداد للتعلم وانفق عليه خمسين الف درهم فلما رجع قال ما تعلمت قال تعلمت هذه المسئلة ان زمان الغسل من الطهر في حق
صاحب العشرة ومن الحيض في حق صاحبة ما دونها فقال ما ضيعت سفرك قوله مواضع حرث قدر المضاف ليصح الحمل والاخبار لانه
لولا التقدير لزم الاخبار عن الجثة بالمصدر الجوهري الحرث الزرع والحارث الزارع والراغب الفرق بين الحرث والزرع ان الحرث القاء البذر
وتهيئة الارض والزرع مراعاته وانباته ولهذا قال تعالى افرايتم ما تحرثون ءانتم تزرعونه ام نحن الزارعون فاثبت لهم الحرث ونفى عنهم الزرع
ومنهم من جوز اتيان النساء في ادبارهن فاحتج عليه بهذه الاية فقال انه تعالى جعل الحرث اسما للمراة لا للموضع المعين منها فلما قال بعده
فاتوا حرثكم انى شئتم كان تخييرا بين الامكنة التي يتاتى الاتيان منها فان انى معناه اين قال تعالى انى لك هذا معناه من اين لك هذا
فصار تقدير الاية فاتوا حرثكم اين شئتم وكلمة اين تدل على تعدد الامكنة والتخيير منها كما اذا قلت اجلس اين شئت فلا يمكن ان يقال
معنى الاية فاتوا نساءكم من قبلها او من دبرها في قبلها لان الماتي على التقديرين مكان واحد والتعدد انما وقع في طريق الاتيان فكان
اللائق بذلك المعنى ان يقال اذهبوا اليه كيف شئتم فلما لم يذكر كيف بل ذكر لفظ انى وهي مشعرة بتعدد الامكنة والتخيير بينها كما بينا
ثبت ان المراد ما ذكرنا والجواب ان حمل المصدر على النساء لما اقتضى تقدير المواضع المضافة الى الحرث فيكون المعنى نساؤكم مواضع حراثتكم
ومن المعلوم ان المراة بجميع اجزائها ليست محلا للحراثة بل محل الحراثة هو الموضع المعين منها فلما حمل مواضع الحراثة على ذوات النساء احتجنا
الى تقدير مضاف اخر في المبتدا والتقدير ابضاع نسائكم حرث لكم اي مواضع حراثتكم ولا شك ان موضع حراثة الولد ليس اماكن
متعددة بل هو موضع معين منها فلم يمكن حمل قوله تعالى انى شئتم على التخيير في الامكنة فيكون محمولا على التخيير في الكيفيات فان انى
ظرف مكان ويستعمل نحو انى تقعد اقعد واستعمالها بمعنى من اين ويكون بمعنى كيف ايضا وهذا المعنى الاخير هو المناسب ههنا ويدل عليه
ما ذكره المصنف في سبب نزول الاية من ان اليهود كانوا يتنفون من اتيان المراة في قبلها في بعض الوجوه والكيفيات فنزلت الاية ردا عليهم
ببيان ان المقصود من عقد النكاح هو اتيان مواضع الحراثة على اي كيفية كانت ولا يرجح على بعض الاختيار الزوجين وقول المص من اي جهة
شئتم اشارة الى جواز كون انى بمعنى من اين للاشارة الى تعدد جهات الاتيان لمحل الحراثة وفي الكشاف قوله فاتوا حرثكم انى شئتم تمثيل اي
فاتوهن كما تاتون اراضيكم اي تريدون ان تحرثوها من اي جهة شئتم لا يحظر عليكم جهة دون جهة والمعنى جامعوهن من اي
شق اردتم بعد ان يكون الماتي واحدا وهو موضع الحرث انتهى قوله تمثيل اي تشبيه حال اتيانهم النساء من الماتي بحال اتيانهم المحادث

في عدم الاختصاص

في عدم الاختصاص بجهة دون جهة ثم اطلق عليه لفظ المشبه به قوله ما يدخر لكم من الثواب اشارة الى ان مفعول قدموا محذوف
اي قدموا لانفسكم من الاعمال الصالحة ما يكون الثواب الموعود له ذخيرة محفوظة لكم عند الله ليوم احتياجكم اليه ولا تكونوا في قربانهن
على قيد قضاء الشهوة بل كونوا في قيد تقديم الطاعة بملاحظة الحكم المقصود من شرع النكاح ثم انه تعالى اكد هذا المعنى بقوله واتقوا الله
ثم اكده ثالثا بقوله واعلموا انكم ملاقوه وهذه التهديدات المتوالية لا يحسن ذكرها الا اذا كانت مسبوقة بالنهي عن شيء لذيذ لا ينتهي
عنه الطبع الانساني الا بعد الزجر البليغ والتهديد الشديد وقد سبق النهي الصريح بقوله ولا تقربوهن حتى يطهرن وقد سبق النهي الضمني
المدلول عليه بقوله فاتوهن من حيث امركم الله وبقوله فاتوا حرثكم اي لا تاتوهن من حيث لم يامركم به الله ومن غير موضع الحراثة وقوله تع
لانفسكم متعلق بقدموا واللام يحتمل التعليل والتعدية والهاء في قوله ملاقوه يجوز ان يرجع الى الله تعالى فلا بد من حذف مضاف اي
ملاقوا جزاءه وان يرجع الى المفعول المحذوف لقدموا قوله ولا يصلح بينه وبين اخته وكان بشير قد طلق زوجته التي هي اخت عبد الله
واراد ان يتزوجها بعد ذلك وكان عبد الله قد حلف ان لا يدخل على بشير ولا يكلمه ولا يصلح بينه وبين اخته فاذا قيل له في ذلك قال
قد حلفت بالله ان لا افعل ولا يحل لي الا ان احفظ يميني وابر فيه فانزل الله تع هذه الاية قوله والعرضة فعلة بمعنى المعروض لفظ عرض
يستعمل لازما ومتعديا يقال عرض له امر كذا يعرض اي ظهر وعرضت عليه امر كذا وعرضت له الشيء اي اظهرته له وابرزته اليه وعرضت الشيء
فاعرض اي اظهرته فظهر فهو من النوادر مثل كببته فاكب وعرضت العود على الاناء ويعرض بكسر العين وفتحها اي جعلت العود على الاناء
وسترته به بحيث يكون حائلا وحاجزا بين الاناء وما يتوجه اليه ويقال ايضا عرضت الجارية للبيع اي قدمتها ونصبتها له فتعرضت
هي له اي تقدمت وانتصبت له فكما ان العود معروض على الاناء مقدم عليه ليستره فكذا الجارية معروضة للبيع الا ان هذا العرض
ليس فيه معنى الحجز والحيلولة بل هو مجرد الاظهار والتقديم اذا تقرر هذا فنقول العرضة التي بمعنى المعروض قد تجعل اسما لما يعرض دون
الشيء اي يجعل قدامه بحيث يصير حاجزا ومانعا منه على ان يكون العرض من عرض العود على الاناء وقد يجعل اسما لما يقدم للامر وينصب
له من عرضت الجارية للبيع ومعنى الاية على الاول لا تجعلوا ذكر الله والحلف به معنى مانعا لما حلفتم عليه من انواع الخير والاتقاء والاصلاح
فان الحلف بالله لا يمنع ذلك فيكون لفظ الايمان في قوله لايمانكم مجازا مرسلا عن الخيرات المحلوف عليها سمي المحلوف عليه
يمينا لتعلق اليمين به الا يرى الى قوله صلى الله تع عليه وسلم اذا حلفت على يمين فرايت خيرا منها فات الذي هو خير وكفر عن يمينك فان
اليمين الاول فيه بمعنى المحلوف عليه والثاني مصدر بمعنى الاقسام وان تبروا عطف بيان لايمانكم اي للامور المحلوف عليها التي هي
البر والتقوى والاصلاح واللام في قوله لايمانكم متعلق بقوله عرضة تعلق المفعولية لا تعلق العلية لان العرضة ما عرضته دون
الشيء فاعترضه اي ما تجعله انت قدام شيء اخر فيقع قدامه فيكون المعنى لا تجعلوا الحلف بالله شيئا عرضا اي وقع قدام المحلوف
عليه الذي هو الخير والبر ويصير مانعا من الاتيان به قوله ويجوز ان يكون للتعليل بان يتعلق بالجعل المنفي تعلق المفعول له بعامله
والمعنى لا تجعلوا الله لاجل ايمانكم وكثرة حلفكم به كانما البر عرضة وحاجزا فعلى هذا يكون لفظ الايمان على حقيقتها ويكون ان تبروا
في تقدير لان تبروا على ان يتعلق اللام المقدرة بالجعل بان يجعل لا تجعلوا متعديا الى ثلاثة مفاعيل الى لفظ الجلالة والى قوله عرضة
بنفسه والى البر بواسطة اللام على معنى النهي عن جعله عرضة ومانعا عن الاثم والمعصية لا عن البر والتقوى والاظهر ان يتعلق بقوله
عرضة والتقدير ما ذكره المصنف بقوله اي ولا تجعلوا الله عرضة اي حاجزا لان تبروا قوله وعلى الثاني اي على ان تكون العرضة
بمعنى المعروض اسما لما يقدم للامر وينصب له يكون المعنى لا تجعلوه معرضا الى ما لايمانكم على ان اللام في لايمانكم متعلق بعرضة
والايمان على حقيقتها واللام المقدرة في ان تبروا متعلق بالنهي لا بالفعل المنهي والمعنى انكم تحلفون بالله على ترك الخيرات من صلة
الرحم واصلاح ذات البين ونحوهما ثم يقولون اني اخاف الله ان احنث في يميني فيتركون البر لارادة البر في ايمانكم واني نهاكم عن ذلك
ارادة بركم وتقواكم واصلاحكم بين الناس فان هذه الامور انما تكون ممن يجتنب عن كثرة الحلف بالله تع فان قيل كيف يلزم من
الاجتناب عن كثرة الحلف حصول البر والتقوى والاصلاح بين الناس قلنا اشار المص الى الجواب عنه بقوله فان الحلاف مجترئ
على الله الى اخره فان من ترك الحلف لاعتقاده ان الله تعالى اجل واعظم من ان يستشهد باسمه المعظم في طلب الدنيا وخسائس مطالب
الخلق لا شك ان الاعتقاد الذي اداه وحمله على ذلك يبعث على اعظم ابواب البر والتقوى ومن هذا شانه يعتمد الناس على صدقه في
ايمانه وصدق مقاله ويبعد عن الاغراض الفاسدة فيقبلون قوله وينقادون لما ارشدهم اليه في اصلاح ذات البين وقد ذم الله تع

الا لا يا جمع الية بمعنى اليمين

من اكثر الحلف بقوله ولا تطع كل حلاف مهين وقال تع واحفظوا ايمانكم والعرب كانوا يمدحون الانسان بالاقلال من الحلف كما
قال كثير ٭ قليل الالايا حافظ ليمينه ٭ وان سبقت منه الالية برت ٭ والحكمة بالامر بتقليل الايمان ان من حلف بالله في كل
قليل وكثير انطلق لسانه بذلك ولا يبقى لليمين في قلبه وقع فلا يومن اقدامه على الايمان فيختل ما هو الغرض الاصلي من اليمين وايضا
كلما كان الانسان اكثر تعظيما لله تعالى كان اكمل في العبودية ومن كمال التعظيم ان يكون ذكر الله تع اجل واعلا عنده من ان يستشهد به
في عرض من الاغراض الدنيوية ولم يذكر الامام في تاويل الاية سوى ما ذكره المص من الوجهين وقال تقرير الوجه الاول انهم قالوا
العرضة عبارة عن المانع والدليل على صحة هذه اللغة ان يقال اردت ان افعل كذا فعرض لي امر كذا واعترض اي تحاجز في ذلك فمنعني
منه واشتقاقهما من الشيء الذي يوضع في عرض الطريق فيصير مانعا للناس من السلوك والمرور ويقال اعترض فلان على كلام فلان
وجعل كلامه معارضا لكلامه اخر اذا ذكر ما يمنعه من تمشيه كلامه اذا عرفت اصل الاشتقاق والعرضة فعلة بمعنى المفعول كان كالقبضة
والغرفة فيكون اسما لما يجعل معترضا دون الشيء ومانعا منه فثبت ان العرضة عبارة عن المانع واما اللام في قوله لايمانكم فهو للتعليل
اذا عرفت هذا فنقول تقدير الاية ولا تجعلوا الله مانعا بسبب ايمانكم من ان تبروا اي في ان تبروا فاسقط حرف الجر لعدم الحاجة اليه
بسبب ظهوره وكثرة حذفه من ان وان الى هذا كلام الامام قوله عليم بنياتكم حتى ان تركتم الحلف تعظيما لله واجلالا له من ان تستشهدوا
باسمه الكريم في الاغراض العاجلة يعلم ما في قلوبكم ونيتكم قوله من كلام وغيره اللغو في الكلام كما ورد في قوله تع واذا سمعوا اللغو
اعرضوا عنه وفي قوله صلى الله تع عليه وسلم اذا قلت لصاحبك يوم الجمعة والامام يخطب انصت فقد لغوت واللام واللغو في غير
الكلام كما يقال لما لا يعتد به في الدية من اولاد الابل لغو عن سعيد ابن جبير انه قال في قوله تع لا يواخذكم الله باللغو في ايمانكم محمول على
قوله ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي لا يواخذكم بسبب بعض ايمانكم وهو الساقط الذي لا يعتد به في الايمان لعدم وقوعه عن عزيمة
عزيمة اليمين ونيته ولكن يواخذكم بحفظ اليمين والمحافظة عليها اصرار على المعصية وهو حرام يستوجب المواخذة والعقوبة بخلاف
ما صدر من غير قصد الايمان واتفق الفقهاء في ان تفسير اللغو من اليمين انه هو الساقط الذي لا يعتد به في الايمان وان المفهوم منه
هذا المعنى لكنهم اختلفوا فيما هو المراد منه شرعا فقال الشافعي هو قول العرب في اثناء الكلام لا والله بلى والله من غير ان يقصد به
الحلف سواء ذكر ذلك في حق امر قد مضى او في الامر المستقبل او الحال ولو قيل لواحد منهم سمعتك اليوم تحلف في المسجد الحرام
لانكر ذلك ولعله قال لا والله الف مرة وذلك لانه لا يخطر بباله الحلف حين قال ذلك واحتج عليه بقوله صلى الله تع عليه وسلم ثلاث
جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والنكاح والعتاق وتخصيص هذه الاشياء بالذكر في التسوية بين الجد وعدمه دليل على ان
الجد شرط فيما وراء ذلك وادنى درجات الجد ان يكون الفاعل قاصدا في ذلك الفعل وقال ابو حنيفة ان اللغو ان يحلف في امر
قد مضى على انه قد وقع او لم يقع معتقدا فيه ثم بان ان الامر على خلاف ما حلف هو عليه وانه قد كان في حلفه خاطيا وغالطا
وفائدة هذا الاختلاف ان الشافعي لا يوجب الكفارة في قول الرجل لا والله وبلى والله بدون قصد اليمين قوله ويوجبها فيما اذا
حلف على شيء يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن هذا خلاف ما هو المعتمد في مذهب الشافعي رحمه الله تع ويوجبها فيما اذا حلف على شيء
يعتقد انه كان ثم بان انه لم يكن وابو حنيفة رحمه الله تع يحكم بخلاف هذا ولو حلف في حق شخص على انه زيد وهو يعلم انه ليس
بزيد او حلف في حق امر مضى على انه كذا وليس كذا وهو يعلم ان الامر على خلاف ما حلف عليه فهي يمين غموس وفيها المواخذة بالعقوبة
في الاخرة ولا كفارة فيها عندنا لان الكفارة انما تجب بالحنث في اليمين المنعقدة وهي الحلف على فعل امر او تركه في المستقبل ولا
ينعقد اليمين على امر ماض وحال لان اليمين في اللغة عبارة عن القوة المقوية لما قال الشاعر ٭ اذا ما راية رفعت لمجد ٭
تلقاها عرابة باليمين ٭ اي بالقوة وسمي الحلف يمينا لما فيه من تقوية جانب البر على جانب الحنث بسبب الحلف والتقوية بالحلف
انما تعقل اذا وقع الحلف على المستقبل واما اذا وقع على الفعل الحالي والماضي لا يفيد التقوية البتة فيكون خاليا عن الفائدة المطلوبة
منه فلا ينعقد ما وقع على الماضي فلا يوجب الكفارة الا انه يوجب الاثم والعقوبة اذا تعمد الكذب في اخباره واكده باليمين قوله
لقوله ولكن يواخذكم بما كسبت قلوبكم استدلالا على قوله ولغو اليمين ما لا عقد فيه وجه الاستدلال انه تعالى قابل اليمين اللغو
باليمين التي كسبتها القلوب وكسب القلوب ليس الا العزم والعقد والقصد ولما استدرك بما فيه قصد القلب دل ذلك على
ان ما قبله لا قصد فيه لا ما فسر فيه الحنفية من ان اللغو هو الحلف على الماضي بناء على الظن المطابق فانه من الايمان المكتسبة

غير مقابل لها فلغو اليمين على اي تفسير يكون قوله تعالى بما كسبت قلوبكم متناولا للغموس والمنعقدة فيواخذ به الحالف بسبب كل واحدة
منهما ففي الغموس يواخذ بالعقوبة الاخروية والكفارة الدنيوية عند الشافعي استدلالا بهذه الاية فانه تعالى ذكر المواخذة ههنا ولم يبين
ان المواخذة ما هي وبينها في اية المائدة بقوله ولكن يواخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته فبين ان المواخذة هي الكفارة فكل واحدة من هاتين
الايتين مجملة من وجه مبينة من وجه اخر فصارت كل واحدة منهما مفسرة للاخرى من وجه وحصل من كل واحدة منهما ان كل يمين ذكر
على سبيل الجد وربط القلب فالكفارة واجبة فيها ويمين الغموس كذلك فكانت الكفارة واجبة فيها ويجب العقوبة ايضا لتعمد على
هتك حرمة الله تعالى واما في المنعقدة فالحالف ان حنث فيها يواخذ بالكفارة فقط بالاتفاق ويواخذ بالكفارة فقط ان حلف على امر
ماض وهو يظن انه كذلك والامر بخلافه كذلك عند الشافعي ولا مواخذة عليه مطلقا عند ابي حنيفة وهذا معنى قول المص ولكن يواخذكم
بها او باحدهما بما قصدتم من الايمان ولا يخلو فرق بين الجد والهازل عند ابي حنيفة رحمه الله تع فمن قال لا والله بدون قصد اليمين
في حق الامر المستقبل فحنث يجب عليه الكفارة عنده استدلالا بقوله صلى الله تع عليه وسلم من حلف على يمين فراى غيرها خيرا فليات الذي
هو خير ثم ليكفر عن يمينه فانه دل على وجوب الكفارة على الحنث مطلقا من غير فصل بين الجد والهزل والاصل عندنا في اليمين الغموس ان صاحبها
اثم وعليه التوبة والتوبة كفارة لها وكذا نقول في كل يمين عقدها معصية نحو اليمين بالله على ان لا يكلم الاب وعلى ان يقتل فلانا ونحوه
انه يلزمه الكفارة وهي التوبة وعلى هذا يعرف ما روي عن النبي صلى الله تع عليه وسلم انه قال من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر
يمينه ثم ليات الذي هو خير انه كانت يمينه بمعصية فيصير باليمين اثما فيكلف بالكفارة وهي التوبة قبل الحنث وانما الكفارة بالمال انما
تجب في موضع خاص وهو اليمين على امر في المستقبل عند الحنث لانه بالحنث ياثم فلا يمكن ايجاب تلك الكفارة في غير موضع الحنث الا بعد
معرفة مقدار الاثم ولا مدخل للراي فيه قوله حيث لم يعجل بالمواخذة الحلم في كلام العرب الاناة والسكون مع القدرة والقوة والحليم من
حلم بالضم يحلم اذا عفا مع قدرة واما حلم الاديم فبالكسر يحلم بالفتح اي فسد وتثقب قال الشاعر ٭ فانك والكتاب الى علي ٭ كدابغة
وقد حلم الاديم ٭ واما حلم اي راى في منامه فبالفتح ومصدر الاول الحلم بالكسر ومصدر الثاني الحلم بفتح اللام ومصدر الثالث الحلم
والحلم بضم الحاء مع ضم اللام وسكونها قوله والايلاء الحلف وهو مصدر الى يولي نحو اكرم يكرم والاصل ايلاء فابدلت الهمزة الثانية
ياء لسكونها وانكسار ما قبلها كما في ايمان والالية والايلاء والقسم والحلف كلها عبارات عن معنى واحد بحسب الاصل اصل اللغة واما
في الشرع فالايلاء من الزوجة ان يقول الرجل والله لا اقربك اربعة اشهر فصاعدا على التقييد بالاشهر او لا اقربك على الاطلاق ولو حلف
على ان لا يطاها اقل من اربعة اشهر لا يكون موليا بل هو حالف اذا وطيها قبل مضي تلك المدة يجب عليه كفارة يمين على الاصح والايلاء
حكمان حكم للحنث وحكم للبر فحكم الحنث وجوب الكفارة بالوطي في مدة الايلاء ان كانت اليمين بالله ولزوم الجزاء من نحو الطلاق والعتاق
او النذر المسمى ان كان القسم بذلك وحكم البر وقوع طلقة بائنة عند مضي مدة الايلاء وهي اربعة اشهر ان كانت المنكوحة حرة وان
كانت المنكوحة امة الغير تبين بمضي شهرين تتنصف المدة برق الزوجة عند ابي حنيفة وبرق الزوج عند مالك كقولهما في العدة
ولا تتنصف عند غيرهما بل مدة الايلاء اربعة اشهر في حق الحر والعبد لان المدة انما ضربت لمعنى يرجع الى الطبع وهو قلة صبر المراة عن
الزوج فيستوي فيه الحر والعبد كمدة العنة ومدة الرضاع وفي الكشاف وحكم الايلاء انه اذا فاء اليها في المدة بالوطي ان امكنه او بالقول
ان عجز عنه صح الفيء وحنث القادر ولزمته كفارة اليمين ولا كفارة على العاجز وان مضت الاربعة بانت بتطليقة عند ابي حنيفة وعند
الشافعي لا يصح الايلاء الا في اكثر من اربعة اشهر ثم يوقف المولى فاما ان يفي واما ان يطلق وان ابى الزوج طلق عليه الحاكم قال قتادة
كان الايلاء خلافا لاهل الجاهلية وقال سعيد ابن المسيب كان ذلك من ضرار اهل الجاهلية كان الرجل لا يحب امراته ولا يحب ان يتزوجها
غيره فيحلف ان لا يقربها ابدا فيتركها لا ايما ولا ذات بعل وكانوا في ابتداء الاسلام يفعلون ذلك ايضا فازال الله تع ذلك الضرر
عنهن وضرب للزوج مدة يتروى فيها ويتامل فان راى المصلحة في ترك هذه المضارة فعله وان راى المصلحة في المفارقة فارقها
قوله والتربص الانتظار وهو مقلوب التصبر واضافته الى الاشهر من قبيل اضافة المصدر الى مفعوله على الاتساع في الظرف بجعل مجرى
المفعول به كما يقال بينهما يوم مسيرة او مسيرة شهر اي مسيرة في يوم قوله وللمولى حق التلبث يعني انه يستحق التربص في مدة اربعة
اشهر فلا يتعرض له قبل مضيها بل يوجل اربعة اشهر وبعد مضيها يوقف ويؤمر باحد الامرين الفيء والطلاق بشرط مطالبة المراة
حقها من المصاحبة فان المراة ان عفت ولم تطلب حقها من الجماع فلا شيء ولا يقع به الطلاق عند الشافعي وان طلبت حقها يجب عليه

ان يطلقها او يرجع عن يمينه بالجماع او القول وان امتنع الزوج منهما جميعا ناب الحكم منابه فطلقها عليه لانه لما فات الامساك بالمعروف تعين التفريق بالاحسان وعند ابي حنيفة اذا مضت اربعة اشهر بانت بتطليقة وان لم يطلقها الزوج ولا الحاكم فان عزم الطلاق عند عمر وعثمان وابن عباس وابن مسعود رضي الله تع عنهم اجمعين هو مجرد انقضاء اربعة اشهر من غير فيئ وانها تبين به بطلقة قوله والله اي ولان المولى لا يطالب في تلك المدة باحد الامرين بل انما يطالب بعد انقضائها قال الشافعي لا ايلاء الا في اكثر من اربعة اشهر فانه لما لم يتوجه اليه المطالبة في اثناء اربعة اشهر وكان حكم الايلاء انما ظهر بعد انقضاء تلك المدة وجب ان تكون مدة الايلاء اكثر من تلك المدة قوله ويؤيد الى اخره وجه التاييد ان الفاء في قوله فان فاؤا فان الله غفور رحيم وان عزموا الطلاق فان الله سميع عليم يقتضي كون هذين الحكمين متراخيا عن انقضاء اربعة اشهر وذلك يقتضي ان تكون مدة الايلاء اكثر منها يصح ان يكون اخلالها بالفي الواقع بعد مضي اربعة اشهر او الطلاق ولم يجعله دليلا موجبا للحكم بل جعله امارة مؤيدة له بناء على ان احتمال كونه من قبيل قوله تع ونادى نوح ربه فقال في كون الفاء لعطف تفصيل المجمل على الحكم المجمل فان قوله فان فاؤا وان عزموا تفصيل لقوله للذين يؤلون من نسائهم والتفصيل يعقب المفصل كما تقول ٥ انا نزيلكم هذا الشهر فان احمدتكم ٥ اقمت عندكم احمدتكم وجدتكم محمودين ٥ الى اخره والا لم اقم الا ريثما اتحول قوله تعالى فان فاؤا معناه فان رجعوا عما حلفوا عليه من ترك جماعها ثم انه تع لما بين ان الايلاء قد يؤدي الى الطلاق بين حكمه فقال والمطلقات وهذا اللفظ بعمومه يتناول كل مطلقة من المدخول بها وغير المدخول بها ومن ذوات الاقراء ومن الآئيسن من المحيض لصغر او كبر او حمل الا انه خص منه غير المدخول بها اذ لا يجب عليها العدة لقوله تعالى اذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل ان تمسوهن فما لكم عليهن من عدة وخص منه الحامل ايضا لان عدتها بوضع الحمل لقوله تع واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن وخص منه ايضا من امتنع الحيض في حقها لصغر مفرط او كبر مفرط لان عدتها بالاشهر لقوله تعالى واللائي يئسن من المحيض من نسائكم ان ارتبتم فعدتهن ثلثة اشهر واللائي لم يحضن والمصنف اشار الى تخصيص هذه المذكورات بقوله يريد بها المدخول بهن من ذوات الاقراء وكان عليه ان يشير ان كون الامة مخصصة من لفظ المطلقات ايضا لان عدتها قرآن لا ثلاثة قروء لقوله صلى الله تع عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان قوله وتغيير العبارة جواب عما يقال لما كان قوله يتربصن خبر في معنى الامر فما الفائدة في التعبير عن الماضي بلفظ الخبر فان مقتضى الظاهر حينئذ ان يقال وليتربص المطلقات وتقرير الجواب ان الفائدة فيه تاكيد الامر فان صورة الاخبار تشعر ان المامور به مما يجب ان يبادر اليه وان الامر به مما يجب ان يتلقى بالمسارعة الى امتثاله فكان المطلقات امتثلن الامر بالتربص فهو تع يخبر عن امتثالهن موجودا ونحوه قولهم في الدعاء رحمك الله اخرج في صورة الخبر ثقة بالاجابة كانه وجدت الرحمة فهو يخبر عنها موجودة مع ان تقديم الاسم وبناء الحكم عليه مثلا ان يقال ازيد فعل يفيد من التاكيد والقوة ما لا يفيده قولك فعل زيد فان التقديم في مثله وان جاز ان يكون لتخصيص ذلك الاسم بذلك الفعل الا انه يجوز ان لا يراد به الحصر والتخصيص بل يكون المقصود تاكيد اثبات ذلك الفعل له وتقوية الحكم به عليه كما اذا قلت هو يعطي الجزيل فانا قدمت المسند اليه ونريد الاخبار عنه فيحصل في النفس تشوق الى معرفة ذلك الخبر فاذا ذكرته بعد ذلك قبله العقل بتشوق فيكون ذلك ابلغ في التحقيق ونفي الشبهة مع ما في هذا الاسلوب من تكرر الاسناد قوله طوامح نواظر الى الرجال لغلبة حرصهن وشهوتهن يقال طمح بصره الى الشيء اي ارتفع اليه رغبة فيه والمقصود منه بيان الفرق بين اية الايلاء واية العدة حيث قال في الاولى تربص اربعة اشهر بدون ذكر الانفس وقال في الثانية يتربصن بانفسهن بزيادة لفظ الانفس والجواب ان في ذكر الانفس تهييج لهن على التربص وزيادة لانهن مائلات الى الرجال فلما سمعن هذا استنكفن منه فحملهن الغيرة على ان يغلبن انفسهن على الطموح ويحصرنها على التربص فان الباء في بانفسهن للتعدية والمعنى يحملن انفسهن على التربص ويجعلهن متربصة قوله نصب على الظرف على ان يكون مفعول التربص محذوفا تقديره تتربص الزوج فان التربص متعد بنفسه لانه بمعنى الانتظار فعدى بالباء الى اثنين قوله كقول الاعشى اول البيت ٥ افي كل عام انت جاشم غزوة ٥ تشد لاقصاها عزيم عزائكا ٥ مورثة مالا وفي الحي رفعة ٥ لما ضاع فيها من قروء نسائكا ٥ الجاشم المتكلف جشمت الامر اي تكلفته وعزمته عزما وعزيما وعزيمة اذا اردت فعله وصممت نفسك عليه والعزاء الصبر يخاطب الشاعر عازيا ويقول ٥ تتجشم في كل عام غزوة تشد ٥ لابعدها واشقها عزيمة ٥ الصبر لتكثر المال وتزيد الرفعة في الحي لما يضيع في تلك الغزوة من اطهار نسائك واللام في لما كما في قوله تع ليكون لهم عدوا وحزنا والمراد بالغزوة فيه الاطهار لان الاطهار هي التي تضيع على الزوج في حال سفره فان النساء انما تصلح للاستمتاع

في حال اطهارهن

١

في حال اطهارهن لا في حال حيضهن والحاصل ان القروء جمع قرء وقرء بضم القاف وفتحها مع سكون الراء ولا خلاف في ان اسم القرء من الاضداد في كلام العرب يقع على الطهر والحيض والمشهور انه حقيقة فيهما كالشفق اسم للحمرة والبياض جميعا وذهب الشافعي الى ان القروء الاطهار وقال ابو حنيفة رحمه الله تع الحيض وفائدة الخلاف ان مدة العدة عند الشافعي رحمه الله تعالى اقصر وعندنا اطول حتى لو طلقها في حال الطهر يحسب بقية الطهر قرءا وان حاضت عقيبه في الحال فاذا شرعت في الحيضة الثالثة انقضت عدتها وان طلقها في حال الحيض فاذا شرعت في الحيضة الرابعة انقضت عدتها وعند ابي حنيفة رحمه الله تع ما لم تطهر من الحيضة الثالثة ان كان الطلاق في حال او من الحيضة الرابعة ان كان الطلاق في حال الحيض لا يحكم بانقضاء عدتها ثم قال اذا طهرت لاكثر الحيض تنقضي عدتها عند الغسل وان طهرت باقل من اكثر الحيض لم تنقض عدتها حتى تغتسل او تتيمم عند عدم الماء ويمضي عليها وقت صلوة قوله الانتقال نقل الامام عن ابي عبيد ان القرء في الاصل عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة انتهى فالمصنف حمل الانتقال المذكور على الانتقال من الطهر الى الحيض ورجحه على عكسه بكونه هو الدال على براءة الرحم قوله لا الحيض عطف قوله هو في قوله وهو المراد به في الاية وقوله لقوله علة لقوله لا الحيض ووجه دلالته عليه ان قوله تعالى لعدتهن معناه في زمان عدتهن كقوله تعالى ونضع الموازين القسط ليوم القيمة اي في يوم القيمة ولو كان المراد من زمان عدتهن زمان حيضتهن لكان المعنى فطلقوهن في زمان حيضتهن لكن الطلاق في زمان الحيض منهي عنه فوجب ان يكون المراد من زمان العدة غير زمان الحيض وان يكون القروء بمعنى الاطهار واجاب صاحب الكشاف عن هذا الاستدلال فقال معنى الاية طلقوهن مستقبلات لعدتهن التي هي ثلاث حيض وتطليقهن حال توجههن اليها انما يكون في الطهر كما تقول فعلته لثلاث بقين من الشهر تريد مستقبلا لثلث واحتج ابو حنيفة رحمه الله تعالى على ان المراد بالقروء في الاية الحيض بقوله صلى الله تع عليه وسلم طلاق الامة تطليقتان وعدتها حيضتان وقد اجمعوا على ان عدة الامة نصف عدة الحرة فوجب ان تكون عدة الحرة هي الحيض الثلاث وان تكون هي المراد بالقروء في الاية قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ليمسكها حتى تطهر ثم تحيض ثم تطهر فتلك الطهر الثاني الاشعار بان الزوج ينبغي ان لا يكون قصده من الرجعة الطلاق بل ينبغي ان يراجعها للامساك بالمعروف فان كان لا مر من تطليقها يطلقها بمشيئة مستانفة قوله فتلك العدة التي الى اخره جملة اسمية والاشارة الى الطهر الاخير الذي ان شاء طلقها فيه فهذا الحديث معارض للحديث الاول واقوى منه لاتفاق الشيخين عليه وقيل الشيخان هما البخاري ومسلم قوله وكان القياس يعني ان القروء جمع كثرة استعمل في الثلاث التي هي من مواضع استعمال جمع القلة وكذا الانفس جمع قلة وقد استعمل في نفوس المطلقات وهي من مواضع استعمال جمع الكثرة فما الحكمة في استعمال كل واحد من الجمعين في موضع استعمال الاخر ثم ان امر العدة لما كان مبنيا على انقضاء القروء في حق ذوات الاقراء وعلى وضع الحمل في حق الحامل وكان الوصول الى علم ذلك متعذرا على الرجال جعلت المرأة امينة في ذلك وجعل القول قولها اذا ادعت انقضاء قروءها في مدة يمكن ذلك فيها وهو على مذهب الشافعي اثنان وثلاثون يوما وساعة لان امرها يحمل على انها طلقت طاهرة فحاضت بعد ساعة يوما وليلة وهو اقل مدة الحيض ثم طهرت خمسة عشر يوما وهو اقل الطهر ثم حاضت مرة اخرى يوما وليلة ثم طهرت خمسة عشر يوما ثم رأت الدم فقد انقضت عدتها لحصول ثلاثة اطهار فمتى ادعت انقضاء اقرائها في هذه المدة او اكثر قبل قولها وكذلك اذا كانت حاملا وادعت انها اسقطت كان القول قولها لانها على اصلها امانتها او كانت حاملا فكتمت حملها لتبطل حق الزوج في رجعتها او لاشتياقها الى التزوج كانت تستكره الانتظار لوضع الحمل وتستطيل الاعتداد به فان عدة ذات الحمل ان تضع حملها فتكتم الحمل لذلك او كانت في حالة الحيض بعد فكتمت الحيض وقالت قد طهرت استعجالا في انقضاء العدة وابطالا لحق الرجعة وقد اغلظ الله تعالى في القول عليهن حيث قال ان كن يؤمن بالله واليوم الاخر ولا شك ان هذا تهديد شديد على النساء وتعظيم بليغ لفعلهن حيث بين ان من امن بالله وبعقابه لا يجترئ على مثله من العظائم فظهر بما ذكر ان ليس المراد به ان ذلك النهي مشروط بكونها مؤمنة لان المؤمنة والكافرة في هذا الحكم سواء قوله بردهن الى النكاح ليس المراد بالرد تجديد النكاح لان ما دون الثلاث من الطلاق لا يرفع الزوجية كما يدل عليه تسمية زوج المطلقة بعلا فان قيل اذا كانت المطلقة الرجعية ما دامت في العدة زوجته كما كانت فما معنى ردها ورجعها الى النكاح والجواب ان النكاح السابق وان كان باقيا حال قيام العدة الا ان الطلاق المذكور جعلها معتدة واثبت لها حق انقطاع النكاح عند انقضاء العدة والرجعة تبطل عنها ما لحقت له بسبب الطلاق وترد الى حالتها الاولى فناسب بذلك ان تسمى الرجعة ردا لا سيما ومذهب الشافعي انه يحرم الاستمتاع بها

الا بعد الرجعة فعلى مذهبه كما تردها من وجوب التربص عليها تردها ايضا من الحرمة الى الحل ولفظ المطلقات لكونه من الجموع المحلاة
باللام يعم جميع المطلقات فيدخل فيه المطلقة الرجعية وغير الرجعية وضمير بعولتهن وبردهن يرجع الى بعض مدلوله هذا المذكور
وهو المطلقات الرجعية لا الى المطلقات مطلقا بدليل قوله تع الطلاق مرتان فان الالف واللام فيه للمعهود السابق يعنى ذلك
الطلاق الذى حكمنا فيه بثبوت الرجعة وكون الزوج احق بردهن هو الطلاق الذى يقع مرتين فقط ولا يثبت له حق الرجعة بعد
الطلقة الثالثة البتة قوله والتاء لتانيث الجمع فان الجمع لكونه بمعنى الجماعة فى حكم المؤنث والتاء زائدة لتاكيد ذلك التانيث كما زيد
فى العمومة والخؤولة جمعى عم وخال ولا يجوز زيادتها فى كل جمع قياسا لبعضها على بعض بل انما تزاد فى جمع رواه اهل اللغة عن العرب
فلا يقال فى جمع كعب كعوبة ولا فى جمع كلب كلابة قوله او مصدر كالخشونة والصعوبة ومعنى البعولة مصدرا معاشرة احد الزوجين
صاحبه وكذلك التبعل ومنه قوله صلى الله تع عليه وسلم جهاد المراة حسن التبعل ويقال امراة حسن التبعل اذا كانت تحسن عشرة زوجها
والقيام بما عليها فى بيت الزوج وسمى الزوج بعلا لقيامه بامر زوجته واصل البعل السيد المالك يقال من بعل هذه الناقة كما يقال
من ربها قوله وافعل ههنا بمعنى الفاعل والمعنى ان ازواجهن حقيق بردهن اذ لا معنى للتفضيل هنا فان غير الازواج لا حق لهم فيهن
البتة ولا حق ايضا للنساء فى ذلك حتى لو ابت من الرجعة لم يعتد بذلك وقوله تع فى ذلك متعلق بقوله احق والمشار اليه بذلك هو زمان
التربص فان حق الرجعة انما يثبت للزوج ما دامت فى العدة واذا انقضى وقت العدة بطل حق الرد والرجعة قوله لا اضرار المراة كما يفعله
اهل الجاهلية فانهم كانوا يراجعون المطلقات ويريدون بذلك الاضرار بهن كانوا يطلقون امراتهم طلقة واحدة ويتركونها حتى
اذا قرب انقضاء عدتها يراجعونها اخرى ثم يطلقونهن ثم يراجعونهن كذلك وان طلقها الف مرة ولو طلقها الف مرة كانت القدرة
على المراجعة ثابتة لو وقوعها فى العدة يضارونها بذلك حتى تحتاج المراة ان تعتد عدة حادثة فتمتد عدتها فهو عن ذلك وجعل الشرط
فى حل المراجعة ارادة الاصلاح قوله وليس المراد منه شرطية قصد الاصلاح للرجعة يعنى ان ظاهر الاية يقتضى ان تكون اباحة الرجعة مشروطة
بالارادة الاصلاح لكن لا خلاف فى انه اذا راجعها مضارا بها مريدا التطويل العدة عليها فرجعته صحيحة فدل على الاجماع على ان ليس
المراد بصورة الشرط بيان توقف صحة الرجعة على ارادة الاصلاح والتحقيق ان الارادة صفة باطنة لا اطلاع لنا فيها والاحكام
الشرعية تبتنى على الامور الظاهرة المعلومة لنا فلا سبيل لنا الى ان نحكم بعدم صحة الرجعة لانتفاء شرط صحتها التى هى ارادة الاصلاح
فليس صورة الشرط الا لبيان ان جوازها فيما بينه وبين الله موقوف على ارادة الاصلاح حتى انه لو راجعها لقصد الاضرار بها استوجب
الاثم ثم انه تعالى لما بين ان المقصود من الرجعة صلاح حالها لا ايصال الضرر اليها بين ان لكل واحد من الزوجين حقا على الاخر
فقال ولهن مثل الذى عليهن اى ولهن على ازواجهن مثل الذى للازواج عليهن ووجه المماثلة بين الحقين هو الوجوب واستحقاق
المطالبة عليها لا الاتحاد فى جنس الحقوق مثلا اذا استحقت المراة على الزوج المهر والنفقة والمسكن لا يستحق هو عليها ايضا
جنس هذه الحقوق واعلم ان مقاصد الزوجية لا تتم الا اذا كان كل واحد من الزوجين مراعيا حق الاخر مصلحا لاحواله مثل طلب النسل
وتربية الولد ومعاشرة كل واحد من الاخر بالمعروف وحفظ المنزل وتدبير ما فيه وسياسة ما تحت ايديهما الى غير ذلك مما يستحسن
شرعا ويليق عادة وقيل لهن من الكفاف مثل ما عليهن من الخدمة وقوله بالمعروف متعلق بما تعلق به لهن من الاستقرار اى استقر
لهن بالمعروف اى بالوجه الذى لا ينكر فى الشرع وعادات الناس فلا يكلفهم ما ليس لهم ولا يعنف احد الزوجين صاحبه قوله زيادة
فى الحق وذلك لان الدرجة هى المرتبة والمنزلة من حيث يعتبر الصعود كدرجة السطح والسلم ولهذا يعبر بها عن المنزلة الرفيعة وهو
معنى الفضيلة والزيادة وفضل الرجل على المراة فى العقل والدين وما يتفرع عليهما مما لا شك فيه وفضله المناسب بهذا المقام امر
ان الاول كون ما يستحق هو عليها افضل وازيد مما تستحق بها عليه فانه مالك لها مستحق بنفسها لا تصوم التطوع الا باذنه ولا تخرج
من بيتها الا باذنه وقادر على طلاقها واذا طلقها فهو قادر على مراجعتها شاءت المراة او ابت واما المراة فلا تملك شيئا من هذه الامور
وانما حقها فيه المهر والكفاف وترك الضرار والثانى ما اشار اليه الزجاج بقوله معناه ان المراة تنال من الرجل من اللذات المتفرعة
على النكاح مثل ما ينال الرجل منها وله الفضيلة عليها بنفقته وقيامه عليها فالفضيلة على هذا فضيلة ما التزم فى حقها مما يتعلق
بالرحمة والاحسان كالتزام المهر والنفقة والمسكن والذب ودفع المضار عنها والقيام بمصالحها ومنعها عن مواقع الافات
عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تع عليه وسلم لو كنت امرا احدا ان يسجد لاحد غير الله لامرت المراة ان تسجد

لزوجها

لزوجها لما عظم الله تعا فى حقه عليها قال تع الرجال قوامون على النساء بما فضل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم فكان قيام المراة
بخدمة الرجال لكد وجوبا لهذه الحقوق قوله اى التطليق الرجعى اثنتان اشارة الى ان ليس المراد جنس الطلاق المتناول لكل طلاق بل المراد به
الطلاق المتقدم ذكره الذى قال فيه وبعولتهن احق بردهن وان الاية ليست كلاما مبتدا نازلا لبيان ان كل الطلاق لا يزيد على ثلاثة
وانما هو مرتان ومرة ثالثة بل هذه الاية متعلقة بما قبلها وذلك لان الله تعا بين فى الاية الاولى ان حق المراجعة ثابتة للزوج ولم يذكر ان ذلك
الحق ثابت دائما او الى غاية معينة فكانت الاية المتقدمة كالمجمل المفتقر الى المبين او كالعام المفتقر الى المخصص فبين فى هذه الاية ان ذلك
الطلاق الذى يثبت فيه للزوج حق الرجعة البتة فالالف واللام فى الطلاق للمعهود السابق وقوله اثنتان يتناول الطلقتين اللتين
يوقعهما الزوج بدفعتين على سبيل التفريق وما يوقعهما دفعة واحدة على سبيل الجمع فان الجمع بين الطلقتين والثلاث وان لم يكن مسنونا
لكنه مباح عند الشافعى خلافا لابى حنيفة فان الجمع فى الايقاع حرام عنده الا انه يقع لانه سنى الوقوع لا سنى الايقاع ونحن نقول معنى
قوله تعالى مرتان اى دفعتان بناء على ان من اعطى الى اخر درهمين لم يجز ان يقال اعطاه مرتين حتى يعطيه اياهما دفعتين روى انه لما نزل
قوله تعالى الطلاق مرتان قيل له صلى الله تع عليه وسلم فاين الثالثة فقال صلى الله تعالى عليه وسلم هو قوله تع او تسريح باحسان فيكون معنى
التسريح ان يوقع عليها الطلقة الثالثة والاظهر ان معناه ان يترك الرجعة حتى تبين بانقضاء العدة لان الفاء فى قوله فان طلقها يقتضى
ان يكون ايقاع هذه الطلقة متاخرا عن ذلك التسريح فلو كان المراد بالتسريح الطلقة الثالثة لكان قوله فان طلقها طلقة رابعة وانه
لا يجوز وايضا قال تعالى بعد ذلك التسريح ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا والمراد به الخلع ومعلوم انه لا يصح الخلع بعد
ان طلقها طلقة ثالثة قوله وقيل معناه الى اخره فلا تكون هذه الاية متعلقة بما قبلها ويكون للجنس على انها ابتداء كلام لبيان ان جنس الطلاق
لا يزيد الا على ثلاثة وانه وانما يصح على سبيل التفريق دون الجمع فلا يراد بقوله مرتان التثنية بل يراد به مجرد التكرير المتناول للثلاث كما فى
قوله تع ثم ارجع البصر كرتين اى كرة بعد كرة لا كرتين اثنتين فقط وفى تو هم لبيك وسعديك ونحوهما وقوله الطلاق مرتان اى دفعتان
وان كان ظاهره الخبر فان معناه الامر لان حمله على ظاهره يؤدى الى وقوع الخلف فى خبر الله تع لانه قد يوجد ايقاع الطلاق على وجه
الجمع ولا يجوز الخلف فى خبره تعالى فكان المراد منه كانه قيل طلقوهن مرتين اى دفعتين ثم الواجب بعدهما يتبين اما امساك بمعروف
وهو ان يراجعها الا على قصد المضارة بل على قصد الاصلاح وحسن المعاشرة واما تسريح باحسان بايقاع طلقة ثالثة او بان يترك
المراجعة حتى تبين بانقضاء العدة ومعنى الاحسان فى الشرع انها انه اذا تركها ادى اليها حقوقها المالية ولا يذكرها بعد المفارقة بسوء
ولا ينفر الناس عنها قوله وعلى المعنى الاخير ان لقوله الطلاق مرتان قوله فانه لو حمل على معنى ان الطلاق المعقب للرجعة ما لا يكون فوق
الثنتين لكان معنى الفاء فى قوله فامساك التعقيب وهو ظاهر واما لو حمل على معنى ان الطلاق الشرعى ما لم يرسل فيه الثلاث دفعة بل
يفرق على الاطهار لما ظهر للفاء وجه ضرورة ان الامساك لا يتصور الا قبل ايقاع الثلاث لا بعده فبين المصنف ان الفاء حينئذ فاء جواب
شرط محذوف وكانه قيل اذا علمتم كيفية التطليق فاعلموا ان الواجب احد الامرين قوله اى من الصدقات جمع صدقة وهى مهر المراة كالصداق
قال تع واتوا النساء صدقاتهن نحلة قوله لا انا وثابت اصله لا اجتمع انا وثابت فحذف الفعل ومعنى اكره الكفر فى الاسلام ان يفض
له اخاف ان يفضى الى ما هو كفر فى الدين وقد يقال المراد كفران العشير اى كفران لنعمة زوج حيث لا استطيع القيام بحقوقها لكمال بغضى
له والحديقة كلها احاطه البناء من البساتين وغيرها واصدقها صفة حديقة اى سماها ثابت صداقها يقال اصدقت المراة اذا
سميت لها صداقا قوله والخطاب مع الحكام جواب عما يقال الخطاب فى قوله تعالى ولا يحل لكم ان تاخذوا ان كان للازواج لم يطابقه
قوله فان خفتم الا يقيما حدود الله لان خطابه مع الحكام وان كان للائمة والحكام فهؤلاء لا ياخذون منهن شيئا ولا يؤتوهن واختار
الثانى وقال الحكام وان لم يكونوا اخذين ومؤتين حقيقة الا انهم هم الذين يامرون بالاخذ والايتاء عند الترافع فكانهم هم الذين
ياخذون ويؤتون فلما قالت جميلة ما قالت قال ثابت يا رسول الله مرها فلترد على الحديقة التى اعطيتها فقال صلى الله تع عليه وسلم
لها ما تقولين قالت نعم وازيده فقال صلى الله تع عليه وسلم لا حديقته فقط ثم قال لثابت خذ منها ما اعطيتها وخل سبيلها ففعل
وكان ذلك اول خلع وقع فى الاسلام وارتباط هذه الاية بما قبلها انه تعالى امر فيما قبلها بان يكون التسريح مقرونا بالاحسان وبين
فى هذه الاية من جملة الاحسان ان اذا طلقها لا ياخذ منها شيئا من الذى اعطاها من المهر وسائر ما تفضل به لها وذلك لانه ملك
بضعها واستمتع بها فى مقابلة ما اعطاها فلا يجوز ان ياخذ منها شيئا قوله وهو يشوش النظم على القراءة المشهورة وهى ان يقرا

قوله الا ان يخافا بياء الغيبة باسناد الفعل الى الزوجين بعد ذكرهما بطريق الخطاب في قوله ولا يحل لكم ان تاخذوا مما اتيتموهن شيئا
ولا شك ان ذكر الزوجين بطريق الخطاب والغيبة معا فيما هو في حكم كلام واحد يوشوش النظم واما اذا قرئ الا ان تخافا ان لا يقيما
بتاء الخطاب فيهما وهي قراءة عبد الله ابن مسعود فحينئذ يرتفع اختلال النظم على الوجه المذكور وقوله تع الا ان يخافا ان لا استثناء
مفرغ في محل النصب على انه مفعول من اجله مستثنى من العام المحذوف تقديره ولا يحل لكم ان تاخذوا بسبب من الاسباب الا السبب
خوف عدم اقامة حدود الله او هو منصوب المحل على الحال فيكون مستثنى من العام ايضا ولا يحل لكم في كل حال من الاحوال الا في حال خوف
ان لا يقيما حدود الله قوله وقرا حمزة ويعقوب يخافا الى اخره فيكون ان لا يقيما بدلا من الضمير في يخافا لانه يصح ان يوقع موقعه تقديره
الا ان يخاف عدم اقامتهما حدود الله وهذا من بدل الاشتمال كقولك الزيدان اعجباني علمهما والاصل الا ان يخاف الولاة الزوجين
ان لا يقيما حدود الله فحذف الفاعل الذي هو الولاة لدلالة عليه وقام ضمير الزوجين مقام الفاعل وبقيت ان وما بعدها في محل الرفع
بدلا كما تقدم تقديره قال الامام الخوف المذكور في هذه الاية يمكن حمله على الخوف المعروف وهو الاشفاق مما يكره وقوعه ويمكن حمله على
الظن وذلك لان الخوف حالة نفسانية مخصوصة وسبب حصولها ظن انه سيحدث مكروه في المستقبل واطلاق اسم المعلول على العلة
مجاز مشهور فيجوز ان يطلق على هذا الظن اسم الخوف مجازا ويؤيد هذا التاويل قوله تعالى فيما بعد هذه الاية فان طلقها فلا جناح عليهما
ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود الله قوله فلا تعتدوها اي لا تتجاوزوا عنها الجوهري التعدي مجاوزة الشئ الى غيره يقال عديته فتعدى
اي تجاوز قوله واعلم ان ظاهر الاية الى اخره فان مدلولها الصريح انه لا يحل للزوج ان ياخذ من المراة شيئا عند طلاقها الا في حالة مخصوصة
وهي حالة ان يخافا ان لا يقيما حدود الله فكانت الاية صريحة في انه لا يجوز الاخذ في حالة غير الخوف مع ان جمهور المجتهدين قالوا يجوز
الخلع في حالة الخوف وفي غير حالة الخوف استدلالا بقوله تعالى فان طبن لكم عن شئ منه نفسا فكلوه هنيئا مريئا فاذا جاز لها ان تهب
مهرها من غير ان يحصل لنفسها شئ بازاء ما بذل كان ذلك في الخلع الذي يصير بسببه مالكة بنفسها اولى فلا بد حينئذ ان يجعل
قوله تعالى الا ان يخافا استثناء منقطعا كما في قوله تع وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ اي لكن ان قتل مؤمنا خطأ فدية مسلمة
الى اهله وقال الزهري والنخعي وداود لا يباح الخلع الا عند الغضب والخوف استدلالا بظاهر الاية ويحمل الاستثناء على الاتصال
قوله ولا بجميع ما ساق الزوج اليها فان ظاهر الاية انما يدل على جواز ان ياخذ الزوج منها في حالة الخوف شيئا مما اتاها فان قوله تع
ان تاخذوا في محل الرفع على انه فاعل يحل ومن في قوله مما اتيتموهن يحتمل ان يتعلق بنفس تاخذوا ومن على هذا لابتداء الغاية
ويحتمل ان يتعلق بمحذوف على انه حال من شيئا قدمت عليه لانها لو تاخرت عنه لكانت وصفا ومن على هذا للتبعيض وما موصولة
وعلى التقديرين لا يكون الخلع بجميع ما ساق اليها الزوج فضلا عن الزائد واختلف العلماء في قدر ما يجوز به الخلع فقال الشعبي والزهري
والحسن البصري وعطاء وطاوس لا يجوز ان ياخذ فوق ما اعطاه لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لامرأة ثابت حين قالت له نعم وازيد
قال لا حديقته فقط وجمهور الفقهاء جوز المخالعة بالازيد والاقل والمساوي كما يشعر به عموم قوله فيما افتدت به قوله ويؤيد ذلك
اي يؤيد الحكم الاول مما يدل عليه ظاهر الاية وهو عدم جواز الخلع الا في حالة الخوف والخلاف فان استحقاقها للوعيد المذكور بسؤال
الطلاق في غير حالة الباس والشدة صريح في حرمته وذلك يؤيد عدم جواز الخلع من غير ضرورة وقوله صلى الله تع عليه وسلم اما الزائد
فلا يؤيد الحكم وهو عدم جواز الخلع بما زاد على ما ساق الزوج اليها وان دل على جوازه بجميع ما ساقه اليها قوله والجمهور استكرهوه
اي استكرهوا كل واحد من الخلعين قوله وانه لا يصح عطف على قوله ان الخلع في قوله واعلم ان ظاهر الاية يدل على ان الخلع لا يجوز الى اخره قوله
اذا جرى بغير لفظ الطلاق مثل ان يقال خالعتك وفاديتك بكذا ذهب ابو حنيفة والشافعي رحمهم الله تعالى في قوله الاول وسفيان
الثوري الى ان الخلع طلقة بائنة اخذا بقول علي وعثمان وابن مسعود رضي الله تع عنهم وقال الشافعي اخرا رحمه الله فسخ وحجة من قال
انه طلاق ان الامة اجمعوا على انه فسخ او طلاق فاذا بطل كونه فسخا ثبت انه طلاق ومن جعله فسخا احتج بقوله تعالى فان طلقها فان
ذكر هذا القول عقيب ذكر الخلع المذكور بعد الطلقتين يقتضي ان يكون هذا الطلاق طلقة رابعة لو كان الخلع طلاقا واختار المص
كونه طلاقا وهو القول الاول للشافعي واجاب عن لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها بان تربيعه انما يلزم ان لو كان الخلع المعدود
طلاقا مرتبا على الطلقتين وكان قوله فان طلقها مرتبا على الخلع وليس كذلك فان قوله فان طلقها تفسير وتفصيل لحكم الطلاق الثالث
الذي اشير اليه بقوله او تسريح باحسان وليس بطلقة رابعة مرتبة عليه وكذا الخلع فانه وان كان في نفسه طلاقا الا انه ليس طلاقا

مستقلا

مستقلا مرتبا على تلك الطلقة الثالثة بل اية الخلع وقعت معترضة بين الطلقة الثالثة وبيان حكمها للاشارة الى ان الطلقات المذكورة
قد تقع مجانا وقد تقع بعوض فانه تع بعد ما حكم بان الطلاق الرجعي مرتان تخير بين الامساك والتطليق الثالث ثم بين ان الطلاق
كما يقع مجانا يقع بعوض ثم بين حكم الطلقة الثالثة فكانه قال فان امسكها بعد الطلقتين فذاك وان طلقها بعدهما فلا تحل هي
له بعد ذلك الطلاق ولا بطريق الرجعة ولا بتجديد العقد حتى تنكح الى اخره هذا هنا على تقدير ان يكون قوله تعا او تسريح باحسان
اشارة الى ان الطلقة الثالثة وان لم يكن اشارة اليها بل ذكر لبيان ان للزوج مع المراة بعد الطلقة الثانية احوالا ثلاثة الاولى
ان يراجعها وهو المراد بقوله فامساك بمعروف والثاني ان لا يراجعها بل يتركها حتى تنقضي العدة وتحصل البينونة وهو المراد بقوله
او تسريح باحسان والثالث ان يطلقها طلقة ثالثة وهو المراد بقوله فان طلقها فمقتضى الظاهر ان يكون نظم الاية هكذا الطلاق
مرتان فامساك بمعروف وتسريح باحسان فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره فاية الخلع كالشئ الاجنبي بين هاتين
الايتين الا انها وقد تخللت بينهما بناء على ان كل واحد من الرجعة والخلع لا يصح الا قبل الطلقة الثالثة واما بعد الطلقة الثالثة
لانه الخاتمة فلا يبقى شئ منهما فلهذا السبب ذكر الله تع حكم الرجعة ثم اتبعه بحكم الخلع ثم ذكر بعد الكل حكم الطلقة الثالثة لانه
الخاتمة لجميع الاحكام المعتبرة في هذا الباب وعلى كل تقدير سقط لزوم تربيع الطلاق وجملة الحكم في هذا الباب ان الحر اذا طلق
زوجته طلقة او طلقتين بعد الدخول بها يجوز له ان يراجعها من غير رضاها ما دامت في العدة وان لم يراجعها حتى تنقضي عدتها
او طلقها قبل الدخول بها او خالعها فلا تحل له الا بنكاح جديد باذنها واذن وليها فان طلقها ثلثة فلا تحل له ما لم تنكح زوجا
غيره واما العبد اذا كانت تحته امة فطلقها طلقتين فانها لا تحل له الا بعد نكاح زوج اخر قوله وبت طلاقي اي قطعه حيث طلقني
ثلاثا وابن الزبير بفتح الزاي المعجمة وكسر الباء ورفاعة بكسر الراء وقوله مثل هدبة الثوب وان طلقني قبل ان يمسني افارجع الى ابن
عمي رفاعة وقوله مثل هدبة الثوب كناية عن العنة ورواية الامام الرازي وابن عادل في تفسيرهما هكذا وانما معه مثل هدبة الثوب
وان طلقني قبل ان يمسني افارجع الى ابن عمي رفاعة فتبسم رسول الله صلى الله تع عليه وسلم وقال اتريدين ان ترجعي الى رفاعة
قالت نعم قال لا حتى تذوقي عسيلته ويذوق عسيلتك والمراد بالعسيلة الجماع شبه لذة الجماع بالعسل فلبثت ما شاء الله
ثم عادت الى رسول الله صلى الله تع عليه وسلم وقالت ان زوجي مسني فكذبها رسول الله صلى الله تع عليه وسلم وقال كذبت في الاول
فلن اصدقك في الاخر فلبثت حتى قبض رسول الله صلى الله تع عليه وسلم فاتت ابا بكر الصديق رضي الله تع عنه واستاذنته فقال لا
ترجعي اليه لاني شهدت رسول الله صلى الله تع عليه وسلم حين اتيته وقال لك ما قال فلما قبض ابو بكر رضي الله تعالى عنه اتت عمر رضي الله
تعا عنه وقالت له افارجع الى زوجي الاول فان زوجي الاخر قد مسني فقال لئن رجعت اليه لارجمنك قوله فالاية مطلقة لانها انما
تدل على ان عدم حلها له يمتد الى ان تتزوج بزوج اخر وينعقد بينهما عقد النكاح من غير تقييد بان ذلك العقد يكون مؤديا الى جماع الزوج
الثاني اياها فان الظاهر ان لفظ النكاح عبارة عن مجرد العقد وقد ذكر مطلقا وانما ثبت التقييد بالسنة وقيل اشتراط كل واحد
ثبت بالكتاب اما اشتراط العقد فقد ثبت بقوله زوجا فان الزوجية لا تتحقق بدون العقد واما اشتراط الجماع فانه ثبت بلفظ
تنكح فان لفظ النكاح يستعمل في كل واحد من الوطي والعقد ولا وجه لحمله على العقد ههنا لان المراة لا تزوج نفسها من زوجها
فتعين حمله على الوطي فكان ذكر لفظ الزوج دليلا على اشتراط الاصابة والجماع فظهر ان اشتراط كل واحد منهما ثابت بالكتاب وضعف
المصنف هذا الاحتمال لان اسناد النكاح بمعنى الوطي الى المراة لا يساعده العرف واللغة اذ لا يقال هي واطئة وانما يقال موطوءة قوله
والحكمة في هذا الحكم اي في اشتراط اصابة الزوج الثاني في التحليل وعدم كفاية مجرد العقد فيه الردع عن التسرع الى الطلاق فان الغالب
ان يستنكر الزوج ان يستفرش زوجته رجل اخر وهذا الردع انما يحصل بتوقيف الحل على الدخول واما مجرد العقد فليس فيه زيادة
نفرة وتهييج غيره فلا يصلح توقف الحل عليه رادعا وزاجرا عن التسرع الى الطلاق وقوله والعود والرغبة مجروران بالعطف على التسرع
قوله وهو اعادة للحكم في بعض صوره للاهتمام به جواب عما يقال قوله تعالى واذا طلقتم النساء فبلغن اجلهن الاية لا فرق بينه وبين قوله
تع الطلاق مرتان فامساك بمعروف وتسريح باحسان فيكون اعادة هذه الاية بعد ذكر تلك الاية تكرير الكلام واحد في موضع واحد
من غير فائدة وانه لا يجوز وتقرير الجواب منع هذا التكرير لا فائدة فيه فان من ذكر حكما يتناول صورا كثيرة وكان اثبات ذلك الحكم
في بعض تلك الصور اهم لم يبعد ان يعاد بعد ذلك الحكم العام تلك الصورة الخاصة مرة اخرى ليدل ذلك التكرير على ان في تلك الصورة

من الاهتمام ما ليس في غيرها وههنا كذلك وذلك لان قوله تع الطلاق مرتان فامساك بمعروف او تسريح باحسان فيه بيان انه لا بد
في مدة العدة من احد هذين الامرين واما في هذه الاية ففيها بيان ان عند مشارفة العدة على الزوال لا بد من رعاية احد هذين الامرين
ومن المعلوم ان رعاية هذين الامرين عند مشارفة العدة على الزوال اولى بالوجوب من ساير الاوقات التي قبل هذا الوقت وذلك لان
اعظم انواع المضارة ان يطلقها ثم يراجعها مرتين عند اخر الاجل حتى تبقى في العدة تسعة اشهر فلما كان هذا اعظم انواع المضارة لم يقبح
ان يعيد الله تعالى حكم هذه الصورة تنبيها على ان هذه الصورة اعظم الصور اشتمالا على المضارة واولاها بان يتحرز المكلف عنها انما
قال مرتين بعد لان الرجوع مرتين لا يمكن الرجوع لوقوع الثلاث بخلاف عادة الجاهلية فان الرجعة ما دامت في العدة كانت جايزة ولو
كانت الف مرة وكانوا يعملون بها مرارا كثيرة للاضرار والتطويل كما مر في الحاشية فيما سبق قوله فنهى عنه بعد الامر هذا مبالغة جواب عما يقال
لا فرق بين ان يقول امسكوهن بمعروف وبين قوله لا تمسكوهن ضرارا لان الامر بالشيء نهي عن ضده فما الفايدة في التكرار وتقرير الجواب
ان الامر لا يفيد التكرار ولا يدل على كون امتثال المامور به مطلوبا في كل الاوقات فلو اقتصر على الامر لجاز للمكلف ان يمسكها بمعروف
في برهة من الزمان وكان في قلبه ان يضارها فيما بعد ذلك الزمان فلما قال تع بعد الامر المذكور ولا تمسكوهن ضرارا دل ذلك على المبالغة
في التوصية بالامساك بالمعروف لدلالته على ان الامساك المذكور مطلوب منه في جميع الاوقات فاندفعت الشبهات وزالت الاحتمالات
قوله بالاعراض عنها والتهاون بها فان من امر بشيء فلم يفعله بعد ان نصب نفسه منصب لطاعته يقال انه استهزاء بذلك الامر
ولعب به فعلى هذا كل من اقر بانه يجب طاعة الله وطاعة رسوله ثم وصلت اليه هذه التكاليف المتقدمة في العدة والرجعة والخلع وترك
المضارة فلا يتشمر لادائها كان كالمستهزئ بها وهذا تهديد عظيم للعصاة من اهل الصلوة ونحوها قوله كانه نهي عن التهزي و
اراد به الامر بضده لان المخاطبين مؤمنون ليس من شانهم التهزي بايات الله فجعل النهي المذكور كناية عن الامر كانه قيل جدوا في الاخذ
بها والعمل بما فيها قوله وقيل عطف من حيث المعنى على قوله كانه نهي عن الهزء اي وقيل المراد حقيقة النهي لما روي عن ابي الدرداء رضي الله تع
عنه انه قال كان الرجل يطلق في الجاهلية ويقول طلقت وانا لاعب ويعتق وينكح ويقول مثل ذلك فنزلت هذه الاية فقرأها رسول الله
صلى الله تع عليه وسلم من طلق او حرر او نكح فزعم انه لاعب فهو جد وروى ابو هريرة رضي الله تع عنه عن النبي صلى الله تع عليه وسلم
انه قال ثلاث جدهن جد وهزلهن جد الطلاق والنكاح والعتاق وضعف المصنف هذا الاحتمال لان الاقرب هو الاول لانه ذكر
بعد ذكر التكاليف المخصوصة فيكون تهديدا عليها لا على غيرها ولما رغبهم في رعاية التكاليف والعمل بها بالتهديد على اهمالها ودعها
اكد ذلك بالامر بذكر نعم الله تعالى عليهم بان يشكروها ويقوموا بحقوقها قوله افردهما بالذكر اشارة الى ان ما انزل في محل النصب
عطفا على نعمة الله ومن في قوله من الكتاب يجوز ان تكون تبعيضية وان تكون لبيان الجنس ويعظكم به حال من فاعل انزل وهو ضمير انزل
اي اذكروا نعمته وما انزل عليكم واعطايه لكم ومخوفا قوله دل سياق الكلامين على افتراق البلوغين اي على ان المراد ببلوغ الاجل في هذه
الاية انقضاء العدة حقيقة وفي الاية الاولى المشارفة على الانقضاء وان لا ينقضي حقيقة وذلك لان البلوغ الاول في سياق الامساك
بالمعروف او التسريح بالاحسان وبعد انقضاء العدة لا يجوز الامساك بالمعروف والتسريح بالاحسان لا يحتاج اليه بعد انقضائها
حقيقة لانها اذا انقضت عدتها حقيقة تسرحت بنفسها فلا جرم حمل البلوغ فيها على المشارفة بخلاف الاية الثانية فانها مسوقة للنهي
عن المنع من التزوج ولا يمكن التزوج الا بعد انقضاء العدة حقيقة فحمل بلوغ الاجل فيها على حقيقته والعضل المنع يقال عضل فلان
ايمه اذا منعها من التزويج فهو يعضلها ويعضلها بضم العين وكسرها وقيل اصله الضيق يقال حلّ الداء عضالا اي ضيق العلاج واعضل
الداء الاطباء اذا اعياهم ويقال للمشكلات المسايل معضلات لضيق فهمها واعضل الامر اذا اشتد قوله المخاطب به اي بقوله لا تعضلوهن
قيد بقوله به احترازا عن قوله اذا طلقتم فان المخاطب به هو الازواج وذكر للمخاطب بالثاني ثلث احتمالات قوله لما روي عن الحسن
انه قال في هذه الاية حدثني معقل بن يسار انها نزلت فيه قال كنت زوجت اختا لي من رجل فطلقها حتى اذا انقضت عدتها جاء يخطبها
فقلت له زوجتك وافرشتك واكرمتك فطلقتها ثم جئت تخطبها لا والله لا تعود اليها ابدا قال وكان رجلا لا باس به وكانت المراة
تريد ان ترجع اليه فانزل الله تعالى هذه الاية فقلت الان افعل يا رسول الله فزوجها اياه ولما كانت قصة معقل بن يسار سببا لنزول
هذه الاية الكريمة كان المناسب ان يكون خطاب لا تعضلوهن للاولياء فتمسك به الشافعي فيما ذهب اليه من ان النكاح لا يصح الا بالولي
ووجه التمسك ان المراة لو كانت تزوج نفسها او توكل من يزوجها لما كان الولي قادرا على عضلها من النكاح ولو لم يكن قادرا على

على العضل

على العضل لما نهى عنه فحيث نهى عن العضل دل على انه قادر على الفعل وقدرته على ذلك تستلزم كون الولي شرطا في النكاح وان لا يكون للمراة
ان تزوج نفسها اصلا وتمسك ابو حنيفة بقوله تعالى ان ينكحن ازواجهن على ان النكاح بغير ولي جايز قال لانه تعالى اسند النكاح اليها اسناد الفعل
الى فاعله ونهى الولي عن العضل لا ينافي استقلالها في امر النكاح لانه يجوز ان يكون نهي الولي عن العضل مبنيا على ان الغالب في الايامى ان
يرجعن الى راي الاولياء في باب النكاح وان الغالب في الاولياء ان يزوجوهن تارة ويعضلوهن اخرى ولما كان الغالب ان يكن تحت
راي الاولياء وتدبيرهم كان الاولياء متمكنين من منعهن عن النكاح قوله لانه يجوز ان يكون نهي الولي عن العضل مبنيا على ان الغالب في
الايامى انهن يرجعن الى مراي الاولياء في باب النكاح الى اخره اخراج الكلام عن ظاهره اذ ظاهره العموم سواء رجعن الى راي الاولياء
ام لا يرجعن كيف وقد قال صلى الله تع عليه وسلم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل والنفي انما يسلط على الصحة اولا وبالذات فافهم
قوله لانه بسبب توقفه على اذنهن يعني اسناد النكاح اليهن ليس اسنادا حقيقيا للاحاديث الدالة على اشتراط الولي في النكاح كقوله صلى الله
تع عليه وسلم لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل بل هو من قبيل اسناد الحكم الى سببه مثل بنى الامير دارا وضرب دينارا واذن المراة
لما كان سببا لصحة النكاح الولي صارت كانها هي العاقدة فاسند العقد اليها قوله وقيل الازواج اي وقيل المخاطب به الازواج الذين
لا يتركون نساءهم لان يتزوجن من شيء من الازواج ظلما وقسرا اتباعا لحمية الجاهلية ويؤيد هذا الوجه كون فلا تعضلوهن جوابا لقوله اذا
طلقتم النساء والخطاب فيه للازواج وكذا في الجواب ونسبة العضل الى الازواج لانهم كذلك كانوا يفعلون وان كان الخطاب الثاني للاولياء
لا ينا سب الجواب للشرط لان اولياء المراة لا تعلق لهم بالطلاق اصلا فكيف يسند الطلاق اليهم وكون الخطاب الاول للازواج والثاني
للاولياء لا وجه له الا ان المصنف اختاره حيث قدمه في الذكر لان جملة الخلايق من حيث حضورهم في علمه تعالى بمثابة واحدة فيصح
توجيه الخطاب بين الواقفين في كلام واحد الى بعضهم وتوجيه الخطاب الاخر الى البعض الاخر قوله ولا يتركونهن يتزوجن فان قيل بعد انقضاء
العدة ليس للزوج قدرة على تحصل المراة فكيف يحتمل ان يكون خطاب لا تعضلوهن للازواج والجواب ان الرجل قد يشتد ندمه على مفارقة
المراة بعد انقضاء العدة وتلحقه الغيرة اذا راى من يخطبها وحينئذ يعضلها اما بان يجحد الطلاق او بان يدعي انه كان راجعها
في العدة او بان يبدي لمن يخطبها بالتهديد والوعيد او يسيء القول فيها بان ينسب اليها امورا تستقذر الرجال عنها فنهى الله تع الازواج
عن مثل هذه الافعال وعرفهم ان تركها ازكى من دنس الاثام والخطاب سواء كان للاولياء او للازواج في قوله ان ينكحن ازواجهن مجازا
اما اذا كان للاولياء فلان المراد بالازواج حينئذ هم الذين طلقوهن قبل وهؤلاء لم يبقوا ازواجا لهن بعد انقضاء العدة الا انه
اطلق عليهم لفظ الازواج باعتبار انهم كانوا ازواجا لهن من قبل ذلك واما اذا كان الخطاب للازواج فلان معنى قوله ان ينكحن ازواجهن
ان ينكحن انفسهن ممن يشئن ان يكون ازواجا لهن على طريق تسمية الشيء باسم ما يؤل اليه قوله اذا نشب بيضها اي احتبس قوله الخطاب
جمع خاطب سواء كان زوجها الاول الذي طلقها او من يكون بصدد الزوجية الذي سمي زوجا باعتبار ما يؤل اليه وذكر في ناصب اذا
احتمالين الاول ان يكون ظرفا لان ينكحن وقت التراضي والثاني ان يكون ظرفا لقوله لا تعضلوهن وقت التراضي والاول هو الاظهر
واذا على التقديرين متمحضة للظرفية قوله وتستحسنه المروءة اي الزوجية اصلها المروة من المرء وقوله بالمعروف متعلق بمحذوف اي على انه
حال من فاعل على تراضوا اي اذا تراضوا ملتبسين بالمعروف من العقد الصحيح والمهر الجايز والتزام حسن المعاشرة وشهود عدول قوله
اشارة الى ما مضى ذكره اي الامر الذي تلي عليكم من ترك العضل ايها الاولياء او الازواج او ايها الناس كلهم وتوحيد كاف الخطاب مع كون
المخاطب جمعا اما على تاويل القبيل وكل واحد او لكون الكاف لمجرد توجيه الكلام الى الحاضر مع قطع النظر عن كونه واحدا او جمعا قوله
والفرق مجرور معطوف على الخطاب والحاضر والمنقضي بمعنى القريب والبعيد وفي تفسير الراغب لم قال ذلك يوعظ به ثم قال ذلكم ازكى
قيل في ذلك جوابان احدهما ان كاف الخطاب مع ذا تارة تقيد الخطاب فيراعى فيه المخاطبون فيثنى ويجمع ويؤنث بحسبهم وتارة يعتبر فيه الفرق
بين القريب والبعيد فيقال لما يتصور قريبا وذلك لما يتصور بعيدا فلا يثنى ولا يجمع فعلى هذا ذلك وذلكم والثاني ان الكاف الاول
للنبي صلى الله تع عليه وسلم والثاني للكافة فعلى هذا قوله تع يا ايها النبي اذا طلقتم النساء وفايدة ذلك ان قوله ذلك اشارة الى حقايق
ما تقدم ولا يكاد يتصوره الا هو صلى الله تع عليه وسلم ومن يدانيه من اولياء الله تع عز وجل وذلكم اشارة الى العمل به يشاركه فيه كافة المسلمين
الى هنا عبارة الراغب ثم ذكر احتمال تاويل الجماعة بالقبيل او بكل واحد قوله انفع ضر قوله تع ازكى بانفع اشارة الى ان ازكى من زكا الزرع
اذا نما يكون اشارة الى استحقاق الثواب قوله واطهر اشارة الى ازالة الذنوب التي هي ادناس معنوية والمفضل عليه محذوف للعلم به

اى من الفضل قوله يعلم ما فيه من النفع والصلاح اى يعلمه على التفصيل فان المكلف وان كان يعلم وجه الصلاح فى هذه التكاليف على سبيل
الاجمال الا ان التفصيل غير معلوم له واما الله تعالى فانه العالم بتفاصيل الحكم فى كل ما امر به ونهى عنه وبينه لعباده سبحان من لا يعزب عن علمه
من مثقال ذرة فى السموات ولا فى الارض قوله ومعناه الندب والذى يدل على ان هذا الامر محمول على غير الايجاب قوله تعالى فان ارضعن لكم
فآتوهن اجورهن ولو وجب عليها الرضاع لما استحقت الاجرة ويدل عليه ايضا قوله تعالى وان تعاسرتم فسترضع له اخرى وهذا
نص صريح فى نفى الوجوب ولما لم يكن الارضاع واجبا عليها تعين ان يكون هذا الامر محمولا على الندب ووجه الندب ان تربية الطفل
بلبن الام اصلح له من سائر الالبان وان شفقة الام اتم من شفقة غيرها ثم ان حكم الندب انما هو على تقدير ان لا يضطر الولد الى لبن
امه اما ان بلغ حالة الاضطرار بان لا يوجد غير الام او لا يرضع الطفل الا منها فحينئذ يجب عليها الارضاع عند ذلك كما يجب على كل
احد مواساة المضطر فى الطعام والى هذا اشار المصنف بقوله والوجوب ينحصر الى اخره قوله والوالدات تعم المطلقات وغيرهن واللفظ
العام يجب تركه على عمومه اذا لم يقم دليل التخصيص ومن ذهب الى ان المراد بالوالدات المطلقات منهن استدل عليه بوجهين الاول انه تعالى
ذكر هذه الاية عقيب اية الطلاق وبيان ما يتعلق به من الاحكام وقد يتفق وقوع الطلاق فى حال صغر ما بين الزوجين من الولد فاحتيج
الى بيان ان ذلك الولد من احق به وان ارضاعه على من هو لا سيما اذا وحش الزوج بتطليقها بغضة المراة وتعاديه فيحمل بغضها على
ايذاء الولد من حيث ان ايذاء الولد يتضمن ايذاء الزوج المطلق والضا ربما ترغب فى التزوج بزوج آخر وذلك يحملها على اهمال امر الطفل
فلما كان هذا الاحتمال قائما لا جرم ندب الله تعالى الوالدات المطلقات الى رعاية جانب الاطفال والاهتمام بشانهم فقال والوالدات
يرضعن اولادهن والوجه الثانى ما ذكره السدى ان المراد بالوالدات المطلقات لان الله تعالى قال بعد هذه الاية وعلى المولود له رزقهن
وكسوتهن ولو كانت الزوجية باقية لوجب على الزوج ذلك بسبب الزوجية لا لاجل الرضاع ويمكن الجواب عن الاول بان هذه الاية مشتملة
على حكم مستقل بنفسه فلم يجب تعلقها بما قبلها وعن الثانى بان لا يبعد ان تستحق المراة قدرا من المال لمكان الزوجية وقدرا اخر لاجل
الارضاع ولا منافاة بين الامرين وقال الامام الواحدى فى الوسيط الاولى ان يحمل الوالدات على الزوجات فى حال بقاء النكاح لان المطلقة
لا تستحق الكسوة وانما تستحق الاجرة فان قيل اذا كانت الزوجية باقية فهى مستحقة للنفقة والكسوة بسبب النكاح سواء ارضعت الولد او لم
ترضعه فما وجه تعلق هذا الاستحقاق بالارضاع قلنا النفقة والكسوة تجبان فى مقابلة التمكين فاذا اشتغلت فى الحضانة والارضاع
لم تتفرغ لخدمة الزوج فربما يتوهم متوهم ان نفقتها وكسوتها تسقطان بالخلل الواقع فى خدمة الزوج فقطع الله ذلك الوهم بايجاب
الرزق والكسوة وان اشتغلت المراة بالارضاع هذا كله كلام الواحدى نقله عنه صاحب الكبير واللباب قوله لانه يتسامح فيه
فيقال اقمت عند فلان حولين بمكان كذا وانما اقام فيه حولا وبعض الحول الثانى ويقال ايضا اليوم يومان منذ لم اره والمراد يوم
وبعض اليوم الاخر والحول اصله من حال الشئ يحول اذا انقلب والحول منقلب من الوقت الاول الى الثانى قوله بيان للمتوجه اليه الحكم
اى هذا الحكم نازل ومبين لمن اراد اتمام الرضاع ونحوه اللام فى قوله هيت لك فانه لبيان المهيت به اى لبيان الشخص الذى قيل
له هيت وهيت اسم فعل بمعنى هلم فاللام فى مثله يؤتى به بعد استكمال الكلام لتاكيد ما يفهم من الكلام فانه معنى هيت لك هلم انت
فان انت جئ به بعد تمام الكلام لتاكيد المنوى فى هلم وهيت فكذا قوله لك بمعنى هذا الخطاب لك وكذا اللام فى قوله سقيا لك فان اللام
فيه لبيان المدعو له بالسقى قوله او متعلق بيرضعن فيكون اللام للتعليل ومن واقعة على الاباء اى الوالدات يرضعن لاجل من اراد اتمام
الرضاعة من الاباء وهذا نظير قولك ارضعت فلانة لفلان ولده وكلمة من فى الوجه الاول يحتمل ان يراد بها الوالدات فقط او هن والاباء
معا كل ذلك محتمل فيه قوله وهو دليل على ان اقصى مدة الارضاع حولان ولا عبرة بعدهما يعنى ان المقصود من التحديد بالحولين بيان
ان للرضاع حكما خاصا فى الشريعة وهو ما اشار اليه النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بقوله يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب والمقصود
من هذا التحديد بيان ان الرضاع الذى يثبت به الحرمة هو ما يكون فى الحولين ولا يحرم ما يكون بعد الحولين وهو مذهب الشافعى
وقال ابو حنيفة مدة الرضاع ثلاثون شهرا قوله وانه يجوز ان ينقص عنه فان التحديد بالحولين ليس تحديد ايجاب لقوله ذلك لمن
اراد ان يتم الرضاعة ولما علق الاتمام بالارادة ثبت ان هذا الاتمام غير واجب ولقوله فان ارادا فصالا عن تراض منهما وتشاور فلا
جناح عليهما فثبت انه ليس المقصود من ذكر هذا التحديد ايجاب الارضاع فى هذه المدة وانما المقصود من التحديد بالحولين بيان
انه لا عبرة بما وقع بعد الحولين كما مر انفا روى ان رجلا جاء الى على رضى الله تعالى عنه فقال انى تزوجت جارية بكرا وما رايت بها ريبة

ثم ولدت

يرضعن اولادهن صح

ثم ولدت لستة اشهر فقال على كرم الله وجهه قال الله تعالى وحمله وفصاله ثلاثون شهرا وقال تعالى والوالدات حولين كاملين فالحمل ستة
اشهر والولد ولدك وعن عمر رضى الله تعالى عنه انه جئ بامراة وضعت لستة اشهر فشاور فى رجمها فقال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان خاصمتكم
بكتاب الله خصمتكم ثم ذكر هاتين الايتين واستخرج منهما ان اقل مدة الحمل ستة اشهر فكانما ايقظهم من المنام ثم انه تعالى كما وصى
الام برعاية جانب الطفل فى قوله تعالى يرضعن اولادهن حولين كاملين وصى الاب برعاية جانب الام حتى تقوى على رعاية مصلحة
الطفل فامره ان يرزقها ويكسوها بالمعروف سواء كان ذلك المعروف محدودا بشرط وعقد او يكون غير محدود الا من جهة العرف
لانه اذا قام بما يكفيها من طعامها وكسوتها فقد استغنى عن تقدير الاجرة فقال وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن وهذه الجملة اسمية
قدم فيها الخبر على المبتدا والالف واللام فى المولود بمعنى الذى وله قائم مقام الفاعل للمولود وضمير له عائد الى الموصول تقديره وعلى الذى
ولد له رزقهن اى ولدت الوالدات الاولاد فحذف الفاعل وهو الوالدات والمفعول وهو الاولاد واقيم هذا الجار والمجرور مقام
الفاعل قوله بالمعروف يجوز ان يتعلق بكل واحد من قوله رزقهن وكسوتهن على سبيل التنازع قوله وتغيير العبارة فانه لو قيل وعلى الاب
لم تحصل الاشارة الى المعنى المقتضى لوجوب الارضاع عليها ولا الى المعنى المقتضى لوجوب مؤن المرضعة عليه بخلاف قوله وعلى المولود له
فانه لدلالته على كون الام والدة وانها انما ولدت الولد للاب يشعر بان الارضاع انما وجب عليها لكونها والدة وبان مؤن المرضعة انما
وجبت عليه لكونه مولودا له على طريق ترتب الحكم على الوصف المناسب للعلية روى ان مامون بن هرون الرشيد لما طلب الخلافة
عابه هشام ابن على فقال بلغنى انك تريد الخلافة وكيف تصلح لها وانت ابن امة فقال كان اسمعيل بن امة واسحاق بن حرة فاخرج
الله تعالى من صلب اسمعيل خير ولد آدم وانشد ٭ لا تزرين بفتى من ان يكون له ٭ ام من الروم او سوداء دعجاء ٭ فانما
امهات الناس اوعية ٭ مستودعات وللابناء اباء وللاباء ابناء ٭ قوله ومنع ابو حنيفة ما دامت زوجة او معتدة النكاح فانه
لو استاجر منكوحته على ارضاع ولده منها لم يستحق الاجر عندنا والمبانة اذا استؤجرت لذلك بعد انقضاء عدتها استحقت الاجر بالاجماع
ولو امتنعت المنكوحة من الارضاع لم تجبر عليه الا بالاجماع قوله تعالى لا تكلف نفس الجمهور على ان تكلف مبنى للمفعول ونفس قائم مقام
الفاعل وهو الله تعالى ووسعها مفعول ثان وهو مستثنى مفرغ لان كلف يتعدى الى اثنين والتكليف الالزام ومعنى تكلف الامر
اى اجتهد فى اظهار اثره والتكليف اصله فيما جعلت به الانسان كلفا قوله تعليل الايجاب المؤن يعنى انه جملة استينافية كانه قيل
لم تجب مؤنة الامهات على انفسهن ولم قيدت تلك المؤن بكونها بالمعروف فاجيب بانهن غير قادرات على الكسب لضعف بنيتهن و
احتباسهن لنفع الازواج فلو اوجب مؤنتهن على انفسهن لزم تكليف العاجز وكذا لو وجب تلك المؤن على الازواج على خلاف المعروف
وقوله والتقييد مجرور معطوف على الايجاب قوله بدل من قوله لا يكلف لانها جملة خبرية مثلها بحسب اللفظ وان كانت الاولى خبرية لفظا
ومعنى وهذه خبرية لفظا نهيية معنى ويدل عليه قراءة باقى السبعة لا تضار بفتح الراء المشددة على ان لا ناهية جازمة فسكنت الراء
الاخيرة للجزم وقبلها راء ساكنة مدغمة فيها فالتقى ساكنان تحركت الثانية بالفتح وان كان الكسر اصلا فى تحريك الساكن لاجل الالف
اذ هى اخت الفتحة ومعناه ان الفتحة اخف الحركات قوله واصله على القرائتين لا تضارر بكسر الراء الاولى فتكون المراة هى الفاعلة او بفتح الراء
الاولى فتكون هى المفعول بها الضرار وعلى الوجه الاول يكون المعنى لا تفعل المراة الضرار بالاب بولدها اى بسبب ايصال الضرر
الى الولد وذلك بان يمنع المراة من ارضاعه مع ان الاب يوسع عليها فى النفقة من الرزق والكسوة فتلقى الولد عليه ثم قال ولا
مولود له اى لا يفعل الاب الضرار بالام بان ينزع الولد عنها مع رغبتها فى امساكه وشدة محبتها له وعلى الوجه الثانى معناه لا تضارر
يعنى لا يفعل الاب الضرار بالام بان ينزع الولد منها ولا مولود له بولده اى ولا تفعل الام الضرار بالاب بان تلقى الولد عليه
والمعنيان يرجعان الى شئ واحد وهو ان يغيظ احدهما صاحبه بسبب الولد فان قيل لم قيل تضار والفعل لواحد اجيب بان
فيه وجوها احدها ان معناه المبالغة فان ايذاء من يؤذيك اقوى من ايذاء من لا يؤذيك وثانيها ان المعنى لا تضار الام الاب بان
لا ترضع الام او يمنعها الاب وينزعه منها وثالثها ان كل واحد منهما لما قصد باضرار الولد اضرار صاحبه تحققت المضارة بينهما
حقيقة اعلم ان تضار متعد بنفسه فقوله بولدها لا يكون مفعولا فلم يكن بد من تقدير مفعول واما تضر فهو متعد بالباء يقال
اضر به واذا كان تضار بمعنى تضر فيكون بولدها صلة له فلا حاجة الى تقدير مفعول كما فى الوجه الاول قوله وعلى الوجه الاول
وهو ان يكون اصل لا تضار لا تضارر بكسر الراء الاولى ويجوز ان يكون تضار بمعنى تضر وان يكون الباء من صلته اى لا تضر

والدة بولدها ومعنى كون البا من صلة تضار ان يكون متعلقة به معدية له الى المفعول كما فى ذهبت بزيد ويكون ضار بمعنى آخر فان فاعل يجى بمعنى افعل نحو باعدته وابعدته قوله وقرى لا تضار بسكون الرا المشدودة كانه اجرى الوصل مجرى الوقف فسكن وقرى بسكونها مخففة على ان يكون من ضارة يضره بمعنى ضره ويكون السكون لاجراء الوصل مجرى الوقف قوله واضافة الولد اليها يعنى ان حق الوالدات يضاف الى الاب لان تضر مضارع باب الافعال فما الحكمة فى اضافته تارة الى الام اجاب بان المراة لما نهيت عن المضارة اضيف اليها الولد استعطافا لها عليه فكانه قيل ان الولد ليس باجنبي منها فمن حقها ان تشفق عليه فكيف تضار الاب بسبب اضرارها بولدها وكذلك الوالد قوله وهو الصبى نفسه فانه وارث ابيه المتوفى فان الصبى ان كان له مال وجب اجر رضاعه فى ماله وان لم يكن له مال اجبرت امه على ارضاعه ولا يجبر على نفقة الصبى الا الوالدان وهو قول مالك والشافعى رحمهم الله تع وهذا المعنى موافق لظاهر الاية لكن لا معنى للتقييد بموت الاب لان اجرت الرضاع من مال الصبى اذا كان له مال فى حيوة الاب ومماته الحديث اللهم متعنى بسمعى وبصرى واجعله الوارث منا قيل معناه ابقهما معى حتى اموت وقيل اراد بالسمع وعى السمع والعمل به وبالبصر الاعتبار بما يرى و المراد ببقائهما على المعنى الاول توهما عند الكبر والخلال القوى النفسانية فيكون السمع والبصر وارثى سائر القوى والباقين بعدها والضمير فى واجعله راجع الى التمتيع ولذلك وحده قوله وقيل اى قال سفيان وجماعة المراد من الوارث الباقى من الابوين وجاء فى الدعا المشهور واجعله الوارث منا اى الباقى قال سعد المحققين وجعل الوارث بمعنى الباقى وان كان صحيحا لغة ولكن غير مناسب هنا لقلق فى هذا المقام اذ لا يصح لقولنا فالنفقة على الاب عند بقائهما وعلى الباقى منهما اذا مات احدهما وبه ينفع الاضطراب قوله وقيل وارث الطفل اى قال ابن ابى ليلى المراد بالوارث وارث الصبى على الاطلاق اى سواء كان ذا رحم محرم منه او لم يكن وسواء كان من الرجال والنساء فيجب عليهم نفقة الصبى على قدر انصبائهم من ميراث الصبى وذهب ابو حنيفة رحمه الله تع الى ان المراد وارث الصبى مقيدا بقيد كونه ذا رحم محرم من الصبى بحيث لا يجوز المناكح على تقدير ان يكون احدهما ذكرا والاخر انثى وقال ابو زيد المراد وارث الصبى بقيد كونه من عصباته فلا يجب على النساء كالام والاخوات من الام قوله اى فصالا الفصل ضد الوصل وسمى الفطام فصالا لانه انما يكون بفصل الطفل عن الاغتذاء بلبن امه الى غيره من الاقوات لما بين الله مدة الرضاع بقوله حولين كاملين بين بهذه الاية ان الفطام قبل تمام الحولين جائز باتفاق الابوين وتشاورهما قوله فحذف المفعول الاول للاستغناء عنه اى لدلالة الاسترضاع لانه انما يكون من المرضعات والحاصل ان رضع يتعدى الى واحد واذا نقل الى استرضع يتعدى الى اثنين بنفسه يقال رضع الولد امه وارضعت المراة ولدها واسترضعتها الولد فان الفعل قد يتعدى بالسين على قلة نحو استسقيت زيدا ماء واستطعمته خبزا فكان ماء وخبزا منصوبان لا على اسقاط الخافض كذلك اولادكم وقيل يتعدى الى الثانى بحرف الجر والتقدير ان تسترضعوا المراضع لاولادكم فحذف المفعول الاول وحرف الجر من الثانى فهو نظير امرت الخير والتقدير امرتك بالخير ونظيره فى حذف اللام قوله تعالى واذا كالوهم او وزنوهم يخسرون اى كالوا لهم او وزنوا لهم قوله واطلاق يدل على ان للزوج ان يسترضع الولد وفى الكبير وللباب قد تقدم ان الام احق بالرضاعة فان حصل ثمة مانع عن ذلك جاز العدول عنها الى غيرها مثل ان يتزوج بزوج اخر فان قيامها بحق ذلك الزوج يمنعها من الرضاع ومنها انه اذا طلقها الزوج الاول فقد تكره الرضاع حتى يتزوج بها زوج اخر ومنها ان تابى المراة ارضاع الولد ايذاء للزوج المطلق وايحاشا له ومنها ان تمرض وينقطع لبنها فعند احد هذه الوجوه اذا وجدنا مرضعة اخرى وقبل الطفل لبنها جاز العدول عن الام الى غيرها واما اذا لم نجد مرضعة اخرى ووجدناها لكن الطفل لا يقبل لبنها فههنا الارضاع واجب على الام الى هنا كلامهما وليس فيه تعرض لاحتمال ان الزوج اذا اراد ان يسترضع ولده من غيران يتحقق من قبل الام ما يمنعها عن الارضاع هل على الزوج فيه جناح ام لا والمصنف استدل بظاهر الاية على انه لا جناح عليه فى ذلك من حيث انه تعالى نفى الجناح فى ذلك مطلقا قوله ما اردتم ايتاءه اى اعطاءه لما ورد على ظاهر النظم ان اذا ظرف لما يستقبل فيكون سلمتم بمعنى الاستقبال وقوله اتيتم ماض فيلزم ان يكون ما تحقق ايتاوه مسلما فى المستقبل اى بعد الايتاء وهو تحصيل الحاصل اول قوله تع اتيتم باردتم ايتاءه فاندفع الاشكال وكذا قراءة ما اتيتم معناه وما اردتم فعله اذ لا يستقيم على ظاهره كما يوهم بخلاف قراءة ما اوتيتم كذا فى السعدية وقرا الجمهور آتيتم بالمد هنا وفى الروم وما اتيتم من ربا وقصرها ابن كثير وروى شيبان عن عاصم واتيتم مبنيا للمفعول اى ما اقدركم عليه واتى فى قراءة الجمهور بمعنى اعطى فهو يتعدى الى اثنين احدهما ضمير يعود على ما الموصولة والاخر ضمير يعود على المراضع والتقدير ما اتيتموهن اياه واما قراءة القصر فمعناه جئتم وفعلتم يقال

ايتت جميلا اذا فعلته فالمعنى اذا سلمتم ما جئتم وفعلتم وقال ابو على ما اتيتم نقده او اعطاه فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه واما قراءة عاصم فمعناه ما اتاكم الله واقدركم عليه من الاجرة قوله وليس اشتراط التسليم الى اخره جواب عما يقال قوله اذا سلمتم ما اتيتم شرط لدفع الجناح فى الاسترضاع فيلزم انه لو لم يسلم اليهن اجرة الرضاع يكون عليهم جناح فى الاسترضاع وليس كذلك بالاتفاق وحاصل الجواب ان جعل التسليم مقارنا لعقد الاسترضاع ليس شرطا لصحة العقد فى نفسه بل هو شرط لانتفاء ما هو جناح وتقصير فى تربية الطفل لان نفس المرضعة تطيب بتعجيل الاجرة ويصير ذلك سببا لصلاح حال الطفل والاحتياط فى مصالحه كانه قيل اذا سلمتم اجرة الارضاع الى المرضعة وقت العقد ينتفى عنكم جناح التقصير وترك الاهتمام فى امر الطفل قوله اى وازواج الذين الى اخره لما كان قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا اعنى الموصول وصلته وما عطف عليه فى محل الرفع بالابتداء وكانت الجملة الفعلية خبره مع كونها خالية عن الضمير العايد الى المبتدا احتيج الى ارتكاب حذف المحذوف اما مضاف والتقدير وازواج الذين الى اخره ويدل على هذا المحذوف قوله ويذرون ازواجا وضمير يتربصن يرجع الى المضاف المحذوف واما ضمير عايد الى المبتدا المذكور كما فى قوله السمن منوان بدرهم اى منه وكذا ههنا التقدير يتربصن بعدهم او بعد موتهم وقراء الجمهور يتوفون مبنيا لما لم يسم فاعله ومعناه يموتون ويقبضون قال تع الله يتوفى الانفس حين موتها واصل التوفى اخذ الشيء وافيا كاملا يقال توفى الشيء واستوفاه فمن مات فقد اخذ عمره وافيا كاملا واستوفاه وقرا على ابن ابى طالب كرم الله تع وجهه ورواها المفضل عن عاصم بفتح الياء على بنائه للفاعل ومعناها يستوفون اجالهم قوله وتانيث العشر حيث جاء بلفظ التانيث اى بدون التاء اعتبارا لكون معدودها الليالى والليل مؤنث قال تع سبع ليال وثمانية ايام والوجه فى اعتبار الليالى وجعلها مبدا التاريخ ان شهور العرب قمرية وابتداؤها من طلوع الهلال وهو فى الليل فيكون الليل فى تاريخهم سابقا على النهار فلهذا خصوا تاريخهم بالليالى دون الايام حتى قالوا صمنا عشرا والصوم انما يكون فى الايام وتذكير المعدود يقتضى زيادة التاء فى اسماء العددة من الثلاثة الى العشرة قوله استظهارا اى اعانة بتلك الزيادة على العلم بفراغة الرحم وقيل انما قدرت عدة الوفاة باربعة اشهر وعشر والله سبحانه اعلم لان الولد يكون اربعين يوما نطفة واربعين يوما علقة واربعين يوما مضغة ثم ينفخ فيه الروح فى العشرة فلما كان الامر كما ذكرنا امرت بتربص اربعة اشهر وعشر ليتبين الحمل ان كان بها قوله كما قال الشافعى رحمه الله تعالى وعند ابى حنيفة رحمه الله تعالى لا وجه لايجاب العدة المذكورة على الكتابية لان الكفار ليسوا بمخاطبين بفروع الايمان قوله كما قال الاصم خلافا لسائر الفقهاء فانهم قالوا عدة المتوفى عنها زوجها اذا كانت امة شهران وخمسة ايام نصف عدة الحرة باجماع السلف ولان الرق منصف واعلم ان مواضع القضية فى كل واحد من قوله تعالى والذين يتوفون منكم الاية وقوله فى سورة الطلاق واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن عام من وجه وخاص من وجه اخر بالنسبة الى موضوع الاخر لتصادقهما فى الحامل المتوفى عنها زوجها وصدق الاولى دون الثانية فى من يتوفى عنها زوجها وهى غير حامل وصدق الثانية دون الاولى فى الحامل المطلقة وقد حكم على كل واحد من موضوع الايتين بحكم على حدة يخالف ما حكم به على موضوع الاية الاخرى فلم يمكن ان يعمل بهما فى مادة تناولهما فاختار المصنف ان يحافظ على عموم اية واولات الاحمال ويعمل بها فى حق جميع من صدق عليه عنوان موضوعها حرة كانت او امة مطلقة كانت او متوفى عنها زوجها ويلزم من ذلك ان يخص عموم ازواجا المذكور فى هذه السورة على غير الحامل واستدل على ذلك بوجوه الاول ان نحو ذى المال واولات الاحمال عام بذاته مع قطع النظر عن امر خارج عن نفس اللفظ بخلاف عموم ازواجا فانه نكرة فى سياق الاثبات ولا عموم لها عند الجمهور وعموم ازواجا فى الاية ليس من اللفظ بل هو عام بالعرض حيث فهم العموم من وقوعه فى خبر صلة الموصول العام بذاته ولما كان عموم ازواجا بالعرض لم يصح معارضا لعموم العام بذاته والثانى ان الحكم فى اية سورة الطلاق معلل بكون المعتدة ذات حمل لما تقرر من ان تعليق الحكم على الوصف الصالح للعلية يشعر بعليته بذلك الحكم وتعليله بذلك الوصف ولا شك ان كون الرحم مشغولا بحق الغير يصلح لان يكون علة لكون انقضاء العدة مشروطا بفراغ الرحم عنه وان هذه العلة محققة فى الحامل المتوفى عنها زوجها كتحققها فى الحامل المطلقة فيجب ان يتحقق الحكم حيث تحققت العلة فيه بخلاف الحكم بالتربص فانه غير معقول المعنى بل امر تعبدى لا تعرض فيه للعلة والحكم المعلل اقوى فهو بالاعتبار اولى والثالث ما روى فى الصحيحين ان سبيعة الاسلمية كانت تحت سعد بن خولة توفى عنها فى حجة الوداع وهى حامل فولدت بعد وفات زوجها بنصف شهر فلما تعلت من نفاسها تزينت للخطاب فدخل عليها ابو السنابل رجل من بنى عبد الدار فقال لها مالى اراك متجملة لعلك تريدين النكاح والله ما انت بناكح حتى تمر عليك اربعة اشهر وعشر قالت سبيعة فسالت النبى صلى الله تع عليه وسلم فافتانى بانى

فقد حلت حين وضعت حملي وامرني بالتزوج ان بدا لي فلذلك خص عامة الفقهاء هذه الاية بحديث سبيعة بناء على انه صريح في محافظة
عموم اولات الاحمال وتخصيص ازواجا بغير الحامل والرابع متوقف بيانه على مقدمة وهي ان الائمة الحنفية والشافعية رحمهم الله تعالى
اختلفوا فيما اذا تعارض العام والخاص فذهبت الشافعية الى ان الخاص يخصص العام مطلقا اي سواء علم تاريخ نزولهما او تميز
المتقدم في النزول عن المتقدم المتاخر فيه او لم يعلم وذهبت الحنفية الى ان المتاخر النزول عاما كان او خاصا ناسخ للمتقدم اذا علم
تاريخ نزولهما ولا يحملون العام على الخاص مطلقا كما ذهب اليه الشافعية اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول اية سورة الطلاق متاخرة
النزول عن التي في سورة البقرة كما ذهب اليه عبد الله بن مسعود حيث قال من شاء باهلته عند الحجر الاسود ان سورة النساء القصرى
يعني سورة الطلاق نزلت بعد الاية التي في سورة البقرة وكانوا اذا اختلفوا في شيء اجتمعوا وقالوا بهلة الله على الكاذب منا ومنكم والبهلة
اللعنة فلا يخلو اما ان يقدم المتاخر النزول وهو اية سورة الطلاق ويعمل به في حق مادتنا وله الاتيان وهو الحامل المتوفى عنها
زوجها ويخصص الازواج بحملها على غير الحامل او يقدم المتقدم النزول وهو اية سورة البقرة ويعم حكمها لجميع افراد موضوعها من ذوات
الاحمال وغيرها ويلزم من ذلك ان يحمل اولات الاحمال بالمطلقات ويخرج منها الحامل المتوفى عنها زوجها كما ذهب اليه الشافعية من
تخصيص العام وبنائه على الخاص والاول راجح لاتفاق الائمة الحنفية والشافعية على تخصيص العام المتقدم النزول بالخاص المتاخر
بخلاف الثاني فان الحنفية لا يقولون بتخصيص العام المتاخر بالخاص المتقدم بل يجعلون المتاخر عاما ناسخا سواء كان عاما او خاصا
فلما لم يكن العمل بالخاص المتقدم وحمل العام المتاخر عليه متفقا عليه فيما اذا علم التاريخ كانت المحافظة على عموم اية سورة الطلاق
اولى وبالعمل اجدر واحرى قال المصنف في اصوله المسمى بالمنهاج الخاص اذا عارض العام يخصصه علم تاريخه ام لا وابو حنيفة رحمه الله
يجعل المتقدم منسوخا وتوقف حيث جهل لنا اعمال الدليلين اولى واعلم ان المراد بالتربص هنا الامتناع عن النكاح والامتناع
عن الخروج عن المنزل الذي توفي زوجها فيه والامتناع عن التزين وهذا اللفظ كالمجمل لانه ليس فيه بيان انها تتربص في اي شيء الا انا
نقول الامتناع عن النكاح مجمع عليه واما الامتناع عن الخروج عن المنزل فواجب الا عند الضرورة او الحاجة واما ترك التزين فهو واجب
لما روي عن عائشة وحفصة رضي الله تعالى عنهما ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال لا يحل لامراة تؤمن بالله واليوم الاخر ان تحد على ميت
فوق ثلاث ليال الا على زوجها اربعة اشهر وعشرا احداد المراة الحزن وترك زينتها وخضابها بعد زوجها قوله ايها الائمة والمسلمون
جميعا جعل الخطاب للحكام وصلحاء المسلمين لانهن ان يتزوجن في مدة العدة وجب على كل واحد منهم منعهن عن ذلك ان قدر عليه وان وجب
عليه الاستعانة بالسلطان قوله بالوجه الذي لا ينكره الشرع اشارة الى ان بالمعروف حال من فاعل فعلن اي فعلن ملتبسات به قوله
التعريض وهو في اللغة ضد التصريح ومعناه ان يضمن كلامه ما يصلح للدلالة على مقصوده ويصلح للدلالة على غير المقصود ايضا
الا ان اشعاره بجانب المقصود اتم وارجح بناء على ان قرينة الحال تؤكد حمله على المقصود والتعريض قد يسمى تلويحا لانه يلوح منه ما يريده
قوله الخطبة والخطبة يعني ان كلاهما مصدران من المخاطبة والمكالمة بنيا للحالة التي يكون عليها المخاطب مثل قولك انه لحسن القعدة والجلسة
تريد القعود والجلوس والخطبة بالضم الكلام المشتمل على الوعظ والزجر وبالكسر التماس النكاح وفي اشتقاقه وجهان الاول ان الخطب
هو الامر والشان يقال ما خطبك اي ما شانك فقولهم خطب فلان فلانة اي سالها امرا وشانا في نفسها والثاني ان اصل الخطبة من الخطاب
الذي هو الكلام يقال خطب المراة اي خاطبها في امر النكاح والخطب الامر العظيم لانه يحتاج فيه الى خطاب كثير قوله والمراد بالنساء المعتدات
للوفاة لانها هي المذكورة عقيب اية والذين يتوفون منكم وذلك يدل على ان تعريف النساء للعهد واما النساء اللاتي لا تكون منكوحة الغير
والمعتدة من طلاق رجعي فان خطبتهن جائز تصريحا الا ان يخطبها رجل فيجاب بالرضى صريحا فههنا لا يجوز لغيره لقوله صلى الله تعالى عليه
وسلم لا يخطب احدكم على خطبة اخيه وان اجيب بالرد صريحا فههنا يحل لغيره ان يخطبها وان لم يوجد صريح الاجابة ولا صريح الرد
ففيه خلاف قال بعضهم يجوز خطبتها لان السكوت لا يدل على الرضى وهو الجديد عن الشافعي وقال مالك لا يجوز وهو القول القديم
للشافعي لان السكوت وان لم يدل على الرضى لكنه لا يدل ايضا على الكراهة والتي هي معتدة عن الطلاق الثالث والباين باللعان والرضاع
ففي جواز التعريض بخطبتها خلاف فقيل يجوز التعريض بخطبتها لانها ليست في نكاح فاشبهت المتوفى عنها زوجها وقيل لا يجوز لان
عدتها بالاقراء فلا يؤمن عليها الكذب في اخبارها بانقضاء عدتها لرغبتها في الخاطب واما البائن التي يحل لزوجها نكاحها في
عدتها كالمختلعة والتي انفسخ نكاحها بعيب او عنة او اعسار نفقة فههنا يجوز لزوجها التعريض والتصريح واما غير الزوج

فلا يحل له

فلا يحل له التصريح وفي التعريض خلاف والصحيح انه لا يحل لانها معتدة يحل للزوج ان يستبيحها في عدتها فلا يحل التعريض بخطبتها
كالرجعية وقيل يحل كالمتوفى عنها زوجها والمطلقة ثلاثا قوله او اكننتم في قلوبكم اشارة الى الفرق بين اكنان الشيء وكنه في الاستعمال
وان الاكنان الاخفاء في النفس والكن الاخفاء بالكن وفي الصحاح الكسائي كننت الشيء اي سترته وصنته عن الشمس واكننته في نفسي
اسررته وقال ابو زيد كننته واكننته بمعنى في الكن وفي النفس جميعا انتهى ويؤيد الاول قوله تعالى ما تكن صدورهم وبيض مكنون
ويقال در مكنون ولا يقال بالعكس فعلى هذا الهمزة في اكن للتفرقة بين الاستعمالين ومفعول اكننتم محذوف وهو الضمير الى ما الموصولة
في قوله فيما عرضتم به اي واكننتم وفي انفسكم متعلق باكننتم قال الامام فان قيل ان التعريض بالخطبة اعظم حالا من ان يميل قلبه اليها
ولا يذكر باللسان شيئا فلما قدم جواز التعريض بالخطبة كان في قوله بعد ذلك او اكننتم في انفسكم جاريا مجرى ايضاح الواضحات قلنا
المراد ليس المراد ما ذكرتم بل انه تعالى اباح التعريض وحرم التصريح في الحال والاية الثانية اباحة لان يعقد قلبه على انه يصرح بذلك بعد
انقضاء زمان العدة ثم انه تعالى ذكر الوجه الذي لاجله اباح ذلك فقال علم الله انكم ستذكرونهن لان شهوة النفس اذا حصلت
في باب النكاح لا يكاد يخلو ذلك المشتهي من العزم والتمني فلما كان دفع هذا الخاطر شاقا عليه اسقط الله تعالى عنه الحرج واباح له
ذلك الى هنا كلامه حمل الذكر في قوله ستذكرونهن على عزيمة القلب وتمنيه وصرح محيي السنة بذلك حيث قال علم الله انكم ستذكرونهن
بقلوبكم ويؤيد هذا المعنى قول المص وعن الرغبة وقوله ولا تصبرون اشارة الى ان السين في قوله ستذكرونهن لا محالة ولا تنفكون
عن النطق برغبتكم فيهن فيكون المقصود بيان وجه اباحة الخطبة بطريق التعريض فيكون المعنى فاذكروهن واظهروا لهن رغبتكم
فيهن ولكن لا تصرحوا بخطبتهن والتماس نكاحهن بان يجري بينكم التصريح بمواعدة عقد النكاح بل لا تواعدوهن الا مواعدة معروفة
وهي المواعدة تعريضا وهذا معنى ظاهر هنا مناسب للمقام الا ان الامام نظر الى وجه اخر قوله عبر بالسر عن الوطء بان لو جعل قوله لا تواعدوهن
نكاحا الى لوجد اطلاق السر على النكاح بمعنى العقد وذلك ان لفظ السر اطلق على الوطء كناية لان السر لازم له وقد تقرر ان الانتقال
في الكناية من اللازم الى الملزوم كالانتقال من طول النجاد الى طول القامة ثم عبر بالسر الذي هو كناية عن الوطء عن النكاح بمعنى العقد
لان النكاح بمعنى العقد سبب للنكاح بمعنى الوطء ولم يجعل السر من اول الامر مجازا عن العقد لعدم العلاقة ولا يخفى ان نكاحا في قوله
ولا تواعدوهن نكاحا مفعول ثان لقوله لا تواعدوهن وان كان التقدير لا تواعدوهن في السر يكون انتصابه على الظرفية ويكون
المفعول محذوفا قوله والمستثنى منه محذوف يعني ان الاستثناء متصل مفرغ والمستثنى منه المحذوف مفعول مطلق والمستثنى بدل
منه من حيث المعنى ومفعول مطلق بحسب اللفظ والتقدير لا تواعدوهن نكاحا او جماعا مواعدة قط الا مواعدة معروفة غير مذكورة
وهي مواعدة النكاح او الجماع بطريق التعريض دون التصريح فان المراد بالقول المعروف هنا هو التعريض هذا على تقدير حمل الكلام
على عدم حذف الباء من قوله ان تقولوا وان حمل الكلام على حذفها يكون التقدير لا تواعدوهن من الشيء من طرق المواعدة الا مواعدة
بقول معروف وهي المواعدة تعريضا وان جعل قوله الا ان تقولوا مستثنى من سرا يكون الاستثناء منقطعا لان القول المعروف وهو التعريض
لا يدخل تحت سرا على اي تفسير فسر به ووجه ضعفه لان الاستثناء يستدعي صحة تسليط عامل المستثنى منه على المستثنى ولا يصح التسليط
ههنا اذ لا يصح ان يقال لا تواعدوهن الا قولا معروفا اي الا تعريضا لانه يستلزم ان يكون التعريض موعودا وليس كذلك بل الموعود
هو النكاح وتوابعه المعروفة المستحسنة والتعريض طريق الوعد لا نفس الموعود قوله والاظهر جوازه اي جواز التعريض بخطبتها لانها ليست
كالمعتدة الرجعية كما مر قوله ذكر العزم وهو عبارة عن عقد القلب على فعل من الافعال وفعل العزم قد يتعدى بنفسه وقد يتعدى بكلمة
على ان يقال عزم الشيء وعزم عليه قال تعالى وان عزموا الطلاق وقال هنا ولا تعزموا عقدة النكاح ويحتمل ان يكون صورة النصب في
المواضع التي لم يصرح فيها بكلمة على مبنيا على نزع الخافض والمقصود النهي عن تزوج المعتدة في زمان عدتها الا انه نهى عن العزم على عقد
النكاح للمبالغة في النهي عن النكاح في زمان العدة فان العزم على الشيء متقدم عليه والنهي عن مقدمات الشيء يستلزم النهي عن ذلك
الشيء بطريق الاولى قوله ولا تعزموا عقد عقدة النكاح المضاف قدر المضاف لما مر من ان العزم عبارة عن عقد القلب على فعل فلا يتعلق
الا بالفعل والاضافة في قوله عقدة النكاح بيانية فلا يكون العقد بمعنى ربط المكلف اجزاء التصرف بل المراد به الحاصل بالمصدر وهو
الارتباط الشرعي الحاصل بعقد العاقدين قوله وقيل معناه لا تقطعوا عقدة النكاح اي لا تلزموه ولا تقدموا عليه فيكون
النهي عن نفس الفعل لا عن قصده والعزم عليه وهذا مبني على ان الوجه الاول في العزم بمعنى القصد ايضا معنى القطع كما يقال هذا امر معزوم عليه

ومقطوع به فمعنى لا تفرضوا اى لا تقصدوا قصدا جازما الا تردد معه ولم يرض به المصنف لخلوه عن الدلالة على المبالغة المذكورة
قوله حتى ينتهى ما كتب من العدة اشارة الى ان الكتاب بمعنى المكتوب وهو المفروض والمعنى حتى تبلغ العدة المفروضة اخرها وقيل
فى الكلام حذف اى حتى يبلغ الكتاب اجله فان معنى الاجل هنا اخر المدة والكتاب على هذا هو القران والظاهر ان كلمة ما فى قوله تع
ما لم تمسوهن مصدرية ظرفية والزمان محذوف تقديره عدم المسيس كقوله تع خالدين فيها ما دامت السموات والارض ونحو قوله
وكنت عليهم شهيدا ما دمت فيهم قوله لا تبعة من مهر اى لا تبعة التى بمعنى الوجوب والدليل على هذا المراد تقسيم هذه الاية وهو قوله تعالى
وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن الاية فان المصنف بين فى تفسيرها وجه الدلالة على المراد هنا كان سائلا يقول مقتضى الاية ان نفى
الجناح عن المطلق مشروط بعدم المسيس وليس كذلك فانه لا جناح عليه ايضا بعد المسيس فاجاب عنه بان المراد من الجناح فى هذه
الاية وجوب المهر اى لا يجب على من طلقت قبل المسيس الا اذا سمى المهر فى العقد قوله الا ان تفرضوا ذكر لقوله او تفرضوا ثلاثة اوجه الاول
ان يكون الفعل منصوبا باضمار ان كما نقل عن سيبويه من ان كلمة او فى مثله بمعنى الا ان كقولك لالزمنك الا ان تعطينى حقى والمشهور
انه بمعنى الى ان فعبر عن معنى الى بحتى ولما فسر لا جناح بقوله لا تبعة من مهر وهو دال على جواب الشرط كان تقدير الكلام ان طلقتم النساء
ما لم تمسوهن فلا مهر عليكم الا ان تفرضوا لهن او حتى تفرضوا فحينئذ يجب المهر والوجه الثالث ان يكون او بمعنى الواو وتفرضوا
مجزوم بالعطف على تمسوهن ومجئ او بمعنى الواو كثير قال تع فجاءها باسنا بياتا او هم قائلون اى وهم وقوله وارسلناه الى
مائة الف او يزيدون اى ويزيدون قوله ومنطوق الاية بنفى الوجوب فى الصورة الاولى وهى المطلقة الغير الممسوسة التى لم يسم
لها مهر والصورتان الاخيرتان غير الممسوسة التى سمى لها والممسوسة سمى لها او لم يسم قال الامام اقسام المطلقات اربعة وهذه
الاية مشتملة على بيان حكم ثلاثة اقسام منها لما صار تقدير الاية لا مهر الا عند المسيس او عند المقرر عرف منه ان التى لا تكون ممسوسة
ولا مفروضا لها لا يجب لها المهر وعرف ان التى تكون ممسوسة ولا تكون مفروضا لها والتى تكون مفروضا لها ولا تكون ممسوسة
يجب لكل واحدة منهما المهر فتكون هذه الاية مشتملة على بيان حكم هذه الاقسام الثلاثة وبقى القسم الرابع وهى التى تكون ممسوسة
ومفروضا لها وبيان حكم مذكور فى الايات المتقدمة وقرا الجمهور الموسع بسكون الواو وكسر السين اسم فاعل من اوسع يوسع وقرا
ابو حيوة بفتح الواو وتشديد السين اسم مفعول من وسع وقرا حمزة والكسائى وابن ذكوان وحفص قدره بفتح الدال فى الموضعين
والباقون بسكونها واختلفوا هل هما بمعنى واحد او مختلفان فذهب اكثر ائمة العربية الى انهما بمعنى واحد وحكى ابو زيد قدر كذا
وقدر كذا بمعنى واحد قال ويقرا فى كتاب الله فسالت اودية بقدرها وقدرها وقال تع وما قدروا الله حق قدره ولو حرك الدال
لكان جائزا وذهب جماعة الى انهما مختلفان فالساكن مصدر والمتحرك المقدار قوله والحق بها الشافعى فى احد قوليه الممسوسة
المفوضة وغيرها قياسا واعلم ان المطلقة قبل الدخول ان كان فرض لها ولا متعة لها فى قول الاكثرين لان الله تع اوجب فى حقها
نصف المهر على وجه المتعة لانها تاخذ نصف المسمى لا بمقابلة العوض من حيث ان بضعها عاد اليها سالما ولما لم تسلم المعقود اليه لم
تستحق بدله الا انها قد استحقت النفقة جبرا لما اوحشها الزوج بالطلاق بفوات استحقاق واختلفوا فى المطلقة بعد الدخول سواء فرض لها او لم
يفرض فذهب جماعة الى انه لا متعة لها ومنهم ابو حنيفة رحمه الله تعالى لانها تستحق المهر فصارت كالمطلقة بعد الفرض قبل الدخول وهذا
هو القول القديم للشافعى رحمه الله تع وذهب جماعة الى ان لها المتعة وهو القول الجديد للشافعى لقوله تع وللمطلقات متاع بالمعروف وهو
قول عبد الله ابن عمر رضى الله تع عنهما حيث قال لكل مطلقة متعة الا التى فرض لها ولم يدخل بها فحسبها نصف المهر فقط فان المدخول بها
انما تستحق المهر بمقابلة ما استباحه الزوج من منفعة بضعها فلها المتعة ايضا على وحشة الفراق وقال تع امتعكن واسرحكن سراحا جميلا و
وكان ذلك امرا فى نساء دخل بهن النبى صلى الله تع عليه وسلم فلذلك ذهب الشافعى اخرا الى ان المتعة كما تجب للمفوضة التى لم يسمها الزوج
تجب ايضا لكل ممسوسة مفوضة كانت او غير مفوضة قوله متعا اشارة الى ان قوله تع متاعا متاعا منصوب على انه مفعول مطلق لقوله و
متعوهن على الموسع اسم المصدر الفعل المذكور من قبيل قوله تع انبتكم من الارض نباتا حسنا وقوله بالمعروف يحتمل ان يتعلق بمتعوهن فتكون الباء للتعدية
وان يتعلق بمحذوف منصوب على انه صفة لمتاعا اى متاعا واجبا على المحسنين والباء للمصاحبة اى متاعا ملتبسا بالمعروف والمص اختار الاحتمال
الاخير قوله صفة لمتاعا اى متاعا واجبا على المحسنين او مصدر مؤكد يعنى الجملة قبله كقولك هذا ابنى حقا ومثل هذا المصدر يجب اضمار عامله
تقديره حق ذلك حقا قوله وسماهم محسنين للمشارفة جواب عما يقال اسماء الفاعلين موضوعة لمن قام به الفعل والذين يحسنون الى المطلقات

بالتبيع

بالتبيع لم يقم بهم الاحسان اليهم بعد لانهم انما كلفوا به بهذه الاية فكيف سموا محسنين واسم الفاعل لا يكون بمعنى الاستقبال الا
بالتاويل فما التاويل ههنا وتقدير الجواب انه من قبيل تسمية الشئ باسم ما يؤول اليه كما فى قوله صلى الله تع عليه وسلم من قتل قتيلا فله سلبه
ولا شك ان الثناء على المرء بما لم يتصف به بعد بمجرد مشارفته له ترغيب وتحريض له على ذلك الوصف قوله او فلهن على ان يكون قوله فنصف
مرفوعا على الابتدائية فحينئذ يكون خبره محذوفا وانت بالخيار ان شئت قدرته قبل المبتدا او بعده واما اذا كان مرفوعا على انه خبر مبتدا
محذوف فالتقدير حينئذ فالواجب نصف قوله لما ذكر حكم المفوضة وهى بكسر الواو والمراة التى زوجت نفسها بغير مهر وبفتح الواو
وهى التى زوجها وليها من غير ان يسمى لها مهرا ولا ينعقد النكاح بعبارة النساء عند الشافعية فلا يصح كسر الواو على اصلهم وقوله
تعالى وقد فرضتم فى موضع النصب على الحال وذو الحال يجوز ان يكون ضمير الفاعل وان يكون ضمير المفعول لاشتماله على العائد اليهما
والتقدير وان طلقتموهن فارضين لهن او مفروضا لهن قوله وهو دليل على ان الجناح المنفى ثمه تبعة المهر اى لا تبعة الوزر ووجه الاستدلال
ان المفروض لها لما كانت قسيمة للمفوضة ينبغى ان يكون حكم المفوضة قسيم حكم المفروض لها ولما بين ان حكم المفروض ان تستحق نصف المفروض
وجب ان يكون الجناح المنفى هناك هو المثبت ههنا والمثبت ههنا لزوم المهر فوجب ان يكون الجناح المنفى هناك لزوم المهر ايضا
ومعنى التسمية يدل ايضا على انه لا متعة فى تشطير المسمى اى تنصيفه قال تع الا ان يعفون قيل هذا الاستثناء منقطع لان عفوهن
عن النصف ليس من جنس اخذهن وقيل متصل لكنه من الاحوال لان قوله فنصف ما فرضتم فالواجب عليكم نصف ما فرضتم فى كل حال
الا فى حال عفوهن فانه لا يجب حينئذ نظيره قوله تع لتاتننى به الا ان يحاط بكم قوله والصيغة تحتمل التذكير والتانيث حيث يقال الرجال
يعفون والنساء يعفون الا ان الواو فى الاول ضمير جماعة الذكور ولام الكلمة محذوفة فان الاصل يعفوون استثقلت الضمة على
الواو الاولى فحذفت الاولى لاجتماع الساكنين فوزنه يعفون والنون علامة الرفع فانه من الامثلة الخمسة والواو فى قولك النساء يعفون
لام الفعل والنون ضمير جماعة الاناث والفعل معها يعنى لا يظهر للعامل فيها اثر وقد نصب ما عطف عليه وهو قوله او يعفو قوله واليه
اى الى ان المراد بقوله الذى بيده عقدة النكاح هو الزوج وان المراد يعفون ان يعطيها الصداق كاملا النصف الواجب عليه والنصف
الساقط العائد اليه بالتشطير وذهب بعض اصحابنا والحنفية قال صاحب الكشاف وتسمية الزيادة على الحق عفو فيها نظر الا ان يقال
كان الغالب عندهم ان يسوق الزوج اليها كل المهر عند التزويج فاذا طلقها قبل الدخول فقد استحق ان يطالبها بنصف ما ساق اليها
فاذا ترك المطالبة فقد عفا عنها او سماه عفوا على طريق المشاكلة وعن جبير ابن مطعم انه تزوج امراة وطلقها قبل ان يدخل بها فاكمل
لها الصداق وقال انا احق بالعفو وعنه انه دخل على سعد ابن وقاص رضى الله تع عنه بنتا له فتزوجها فلما خرج طلقها وبعث اليها
كملا فقيل له لم تزوجتها قال عرضها على فكرهت رده قيل فلم بعثت بالصداق قال فاين الفضل والفضل التفضل اى ولا تنسوا ان
يتفضل بعضكم على بعض وتمارءوا ولا تستقصوا الى هنا كلام الكشاف قوله وتماروا من المروة اى وان تصيروا اصحاب مروة ورجولية
قوله وقيل الولى اى قيل المراد بالذى بيده عقدة النكاح الولى فانه يلى عقد نكاحهن اذا كانت المراة صغيرة حجة القول الاول وجوه الاول
انه ليس للولى ان يهب مهر موليته صغيرة كانت او كبيرة والثانى ان الذى بيد الولى هو عقد النكاح فاذا عقد فقد انعقد النكاح
الذى هو المراد بالعقدة وذلك لان بناء الفعلة تدل على المفعول كالاكلة واللقمة والمصدر هو العقد كالاكل واللقم ثم من المعلوم
ان العقدة الحاصلة بعد العقد انما هى فى يد الزوج والثالث ما روى عن جبير ابن مطعم انه تزوج امراة وطلق قبل ان يدخل بها فاكمل
الصداق وقال انا احق بالعفو وهذا يدل على ان الصحابة فهموا من الاية العفو الصادر من الزوج واحتج القائلون بان المراد به
الولى بوجوه الاول ان عفو الزوج هو ان يعطيها كل المهر وذلك يكون هبة والهبة لا تسمى عفوا واجاب الاولون عن هذا بوجوه الاول
انه كان الغالب عندهم ان يسوق الزوج مهرها اليها عند التزوج فاذا طلقها استحق ان يطالبها نصف ما ساق اليها فاذا ترك
المطالبة فقد عفى عنها والثانى انه سماه عفوا على طريق المشاكلة والثالث ان العفو قد يراد به التسهيل يقال فلان وجد المال عفوا
صفوا فعلى هذا يكون عفو الرجل ان يبعث اليها كل الصداق على وجه السهولة قوله يؤيد الوجه الاول وهو ان يكون المراد من الذى
بيده عقدة النكاح هو الزوج ووجه التاييد انه لما خوطب الازواج بوجوه متعددة من قوله وان طلقتموهن الى قوله فنصف ما
فرضتم كان الظاهر ان يكون خطاب وان تعفوا ايضا متوجها الى الازواج وذلك يستلزم ان يكون المراد بالعفو عفو الازواج
وانهم هم المراد بقوله الذى بيده عقدة النكاح ولان عفوهم لما كان بايفاء المهر كاملا كان اقرب الى التقوى بالنسبة الى عفو الولى

لان عفو الزوج تفضل واحسان بايفاء القدر الزايد على ما اوجب عليه بخلاف عفو الولى فانه اسقاط حق الصغيرة ولا وجه لابطال
حق الغير فضلا عن ان يكون اقرب الى التقوى قوله وعفو الزوج على وجه التخيير ظاهر لما ذكر ان حكم الطلاق قبل المسيس اما تخيير الزوج
بين اكمال المسمى وتشطيره واما ايجاب التشطير عليه بحيث لو اعطاها الزوج شيئا زايدا على النصف لكان ذلك صلة مبتدأة لا تعلق لها
بحكم الطلاق وذكر ايضا ان العفو صفة الزوج اراد ان يبين معنى عفو الزوج على كل تقدير من تقديري التخيير والتشطير فمعناه على
تقدير التخيير ظاهر لان العفو هو الترك والاسقاط ولما اعطاها تمام المسمى وهو مخير ما لك لان يجعل حكم الطلاق تسليم نصف المسمى
وجعل النصف الاخر سالما له فقد ترك واسقط حقه وما له حق امساكه بحكم التخيير وهو العفو واما على تقدير ان يكون الطلاق المذكور
مشطرا بنفسه ولم يكن له سبيل الى جعل ما سلمه زايدا على النصف من قبيل تسليم ما وجب عليه بحكم الطلاق فحينئذ لا يظهر كون كمال المهر عفوا
اذ ليس فيه معنى الترك والاسقاط حينئذ بل هو تفضل ابتدائى حيث سلم اليها مجانا ما لم تستحق به من النصف الا انه سمى الكمال عفوا اما على
المشاكلة واما لوجه اخر هذا على تقدير ان يكون الخطاب فى قوله تع وان تعفوا متوجها الى الرجال خاصة وهو الظاهر لانهم المخاطبون
فى صدر الاية فيكون التفاتا من الغيبة فى قوله الذى بيده عقدة النكاح بناء على القول بان المراد به الزوج كما هو المختار الى الخطاب الواقع
فى صدر الاية ويحتمل ان يكون الخطاب فيه وفى قوله ولا تنسوا الفضل بينكم متوجها الى الرجال والنساء جميعا بتغليب الذكور على الاناث
ويكون المقصود تحريض كل واحد من طايفتى الذكور والنساء على العفو والتفضل وسلوك طريق المروة والاحسان بقى الكلام فى ان
الخطاب فى صدر الاية لما كان متوجها الى الازواج فلم التفت عن خطابهم وعبر عنهم بلفظ الغيبة فى قوله الذى بيده عقدة النكاح قيل
نكتة الالتفات فيه التنبيه على المعنى الذى من اجله يرغب الزوج فى العفو والاكمال والمعنى الا ان يعفون او يعفو الزوج الذى حبسها
ما لكا عقدة نكاحها عن الازواج ولم يكن منها سبب فى الفراق وانما فارقها الزوج بارادته فلا جرم كان حقيقا بان لا ينقصها من مهرها
شيئا فان قيل الزوج الذى ليس بيده عقدة النكاح البتة لانه قبل النكاح كان اجنبيا عن المراة لا قدرة له على ايجاد الموجود فكيف قيل
فى حقه ان عقدة النكاح بيده والجواب انه لما ملكه وقدر على ازالة النكاح بالتطليق كان ابقاء عقدة النكاح بيده فصح ان يعبر عنه
بذلك قوله تعا ولا تنسوا الفضل بينكم ليس المراد منه النهى عن النسيان لان ذلك ليس فى الوسع بل المراد منه الترك والمعنى لا تتركوا الفضل
والافضال فيما بينكم باعطاء الرجل تمام الصداق او ترك المراة نصيبها حثهما جميعا على الاحسان والافضال وقوله بينكم منصوب بلا
تنسوا ويحتمل ان يكون متعلقا بمحذوف على انه حال من الفضل اى كائنا بينكم والاول اولى قوله بالاداء لوقتها والمداومة عليها فيه اشارة
الى فعل المحافظة انما عدى بعلى لتضمنه معنى المداومة والمواظبة وان فاعل بمعنى فعل كطارقت النعل وعاقبت اللص لان الاداء فعل
المؤدى وحده وليس من افعال المشاركة ولم يلتفت المصنف الى ما قيل من فاعل على بابها اما ان يكون بين العبد وربه كان قال احفظ
هذه الصلوة برعاية شرايطها وجميع ما يليق به يحفظك الله واما بين العبد والصلوة اى احفظها تحفظك من المعاصى والمنكرات
كما قال تع ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر وتحفظك من البلايا والمحن لقوله تع واستعينوا بالصبر والصلوة وقوله انى معكم لئن
اقمتم الصلوة واتيتم الزكوة اى معكم بالنصر والحفظ فان من حفظ الصلوة عما لا يليق بشانها يتنور مشكاة بصيرته وينفتح له ابواب
الالتذاذ بلذيذ مناجاة ربه فلا يظهر له التعب فى القيام بمقتضى التكاليف ولا يشق عليه اتيان شئ من العبادات واجتناب شئ من
المعاصى والمنكرات فلما كان حفظ حرمة الصلوة مؤديا الى سهولة التخليق باخلاق العبودية والتجنب عما يرديه من اتباع النفس الامارة
والوساوس الشيطانية صارت الصلوة كانها حافظة له فتحققت المحافظة من الجانبين اى جانبى العبد والصلوة ولعل الوجه فى عدم
التفات المص الى هذا التوجيه انما يصلح وجها لصحة اعتبار المحافظة من الجانبين لا لصحة امر الجانبين بالمحافظة عليها مع ان المامور
انما هو جانب المكلفين حيث قيل لهم حافظوا عليها وهو يستدعى ان يكون فاعل بمعنى فعل قوله اى الوسطى بينها يعنى ان الوسطى تانيث
الاوسط قد يكون بمعنى المتوسط بين الشيئين وقد يكون اسم تفضيل من الوسط بمعنى العدل والخيار كقول من قال فى مدح النبى
صلى الله تع عليه وسلم ۞ يا اوسط الناس طرا فى مفاخرهم ۞ واكرم الناس اما برة وابا ۞ والوسط بمعنى العدل يقبل الزيادة
والنقصان فيصح ان يبنى منه افعل التفضيل بخلاف الوسط بمعنى المتوسط بين شيئين فانه لا يقبلهما فلا يبنى منه افعل التفضيل
فالوسط الذى يكون من الوسط بهذا المعنى يكون صفة كاحمر لا اسم تفضيل ثم لفظ الوسطى الواقع فى الاية يجوز ان يحمل كل واحد من
المعنيين قوله يوم الاحزاب الاحزاب طوايف من الكفار من قبايل شتى خاطوا بالمدينة ليخربوها ويقتلوا المسلمين فاشتغل النبى

صلى الله

صلى الله تع عليه وسلم والمسلمون بحفر الخندق حوالى المدينة ففاتت عنهم صلوة العصر بذلك عن عبد الله ابن مسعود رضى الله تع عنه
قال حبس المشركون رسول الله صلى الله تع عليه وسلم عن صلوة العصر حتى احمرت الشمس واصفرت فقال رسول الله صلى الله تع عليه وسلم
شغلونا عن الصلوة الوسطى صلوة العصر ملاء الله اجوافهم وقبورهم نارا قوله وفضلها هذا على تقدير ان تكون الوسطى بمعنى الفضلى
منها وان كان بمعنى المتوسطة فوجه توسطها بينها انها متوسطة بين صلوة نهارية وهى الظهر وصلوة ليلية وهى المغرب وايضا فهى
متوسطة بين صلوتين بالليل وصلاتين بالنهار قوله وكانت اشق الصلوة عليهم لانها تقام فى الهاجرة وهى زمان اشتداد الحر
وزمان القيلولة قوله ولانها مشهودة فقال تع ان قران الفجر كان مشهودا قيل تشهد ملائكة الليل وملائكة النهار ولا يجتمع ملائكة
الليل وملائكة النهار فى وقت واحد الا فى صلوة الفجر فثبت انها قد اخذت خطا من طرفى الليل والنهار وتوسطت بينهما وايضا صارت
افضل واقرب الى القبول قال تع والمستغفرين بالاسحار فختم طاعاتهم بكونهم مستغفرين بالاسحار واعظم انواع الاستغفار اداء
الفرايض لقوله صلى الله تع عليه وسلم حاكيا عن ربه سبحانه عز وجل لن يتقرب المتقربون الى بمثل اداء ما افترضت عليهم وقد روى فى حق
صلوة الفجر ان التكبيرة الاولى منها فى الجماعة خير من الدنيا وما فيها فكانت هى افضل من ساير الصلوات واليه ذهب مالك والشافعى رحمهما
الله تع وقال ابو حنيفة رحمه الله تع انها صلوة الظهر ويروى عنه ايضا انها صلوة العصر قوله لانها المتوسطة بالعدد فانها مع كونها
متوسطة بين بياض النهار وسواد الليل كصلوة الصبح ازيد من الركعتين كما فى الصبح واقل من الاربع كما فى الظهر والعصر والعشاء فهى
وسط فى الطول والقصر ووتر واقع فى اخر جزء من النهار ووسط بين الليل والنهار وايضا ان صلوة الظهر تسمى بالصلوة الاولى
ولذلك ابتدا جبريل عليه الصلوة والسلام بالامامة فيها واذا كان الظهر اول الصلوات الخمس كانت المغرب هى الوسطى لا محالة وان
قبلها صلاتا سر وبعدها صلاتا جهر فهى وسط بينهما قوله لانها بين جهريتين واقعتين طرفى النهار وايضا انها متوسطة بين
صلوتين لا تقصران المغرب والصبح وعن عثمان ابن عفان رضى الله تبارك وتع عنه عن النبى صلى الله تع عليه وسلم انه قال من صلوة
العشاء الاخيرة فى جماعة كان كقيام نصف ليلة وعن ابى الدرداء رضى الله تعالى عنه انه قال فى مرضه الذى مات فيه اسمعوا وبلغوا
من خلفكم حافظوا على هاتين الصلوتين يعنى فى جماعة العشاء والصبح ولو تعلمون ما فيهما لاتيتموهما ولو حبوا على مرافقكم قوله
وعن عايشة رضى الله تع عنها وكذا عن ابن عباس رضى الله تع عنهما انه صلى الله تع عليه وسلم كان يقرأ والصلوة الوسطى وصلوة العصر
بالواو وقد نقل اقوال بذكل واحد منها على ان المراد من الصلوة الوسطى واحدة من الصلوة الخمس واستدل على كل قول بما يخصه
من الدليل ثم اورد القراة الدالة على ان المراد من الصلوة الوسطى احدى الصلوات الاربع غير صلوة العصر ولا شك ان روايتهما بهذه
القراة لا يثبت قرانية ما فيها من الزيادة لان القران ما ثبت بالتواتر وهى من الاحاد الا ان القراة الشاذة تصلح لتاييد الروايات وقوله
تع والصلوة الوسطى من قبيل عطف الخاص على العام تنبيها على فضيلة الخاص بسبب اتصافه بالاضافة الشريفة حتى كانه ليس من جنس العام
تنزيلا للتغاير فى الوصف منزلة التغاير فى الذات وقرئ والصلوة الوسطى بالنصب على الاختصاص والمدح والتقدير اخص من بينها الصلوة
الوسطى واعلم انه تع لما لم يبين الصلوة الوسطى بل خصها بمزيد التاكيد جاز فى كل صلوة ان تكون هى الوسطى فيصير ذلك الابهام داعيا
الى اداء الكل بصيغة الكمال والتمام كما انه تعالى اخفى ليلة القدر فى رمضان واخفى ساعة الاجابة يوم الجمعة واخفى اسم الاعظم فى جميع
الاسماء واخفى وقت الموت فى الاوقات ليكون المكلف خايفا فى كل الاوقات داعيا فى كل الساعات ذاكرا الله تع بكل اسمائه راغبا فى احياء
ليلة رمضان من غير يقين ليلة دون ليلة هذا قول جماعة من العلماء قال محمد ابن سليم بن سال رجل زيد ابن ثابت رضى الله تع عنه عن الصلوة
الوسطى فقال حافظ على الصلوات كلها تصبها وعن الربيع ابن خيثم انه ساله واحد عنها فقال يا ابن عم الوسطى واحدة منهن فحافظ
على الكل تكن محافظا على الوسطى ثم قال الربيع ارايت لو علمتها بعينها اكنت محافظا لها ومضيعا سايرهن قال السائل لا قال الربيع فان
حافظت عليهن فقد حافظت على الوسطى قوله فى الصلوة اشارة الى ان قوله لله متعلق بقوموا وان المراد به قيام الصلوة لا بقوله قانتين
قدم عليه وقانتين حال من فاعل قوموا والقنوت ان تذكر الله قايما وفيه بحث لقوله تع امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقايما قال ابن
عباس رضى الله تع عنهما القنوت الدعاء والذكر ولم يقيد بقوله قايما واستدل عليه بقوله تع امن هو قانت اناء الليل ساجدا وقايما
وهو المعنى بالقنوت فى صلوة الصبح والوتر وهو المفهوم من قولهم قنت على فلان لان المراد الدعاء عليه ومنه الحديث ان النبى صلى الله تع عليه
وسلم قنت على رعل وذكوان وعصية احياء من سليم وقال مجاهد القنوت عبارة على الخشوع وخفض الجناح وسكون الاطراف وترك

الالتفات من رهبة كان العلماء اذا قام احدهم يصلي يهاب الرحمن ان يلتفت او يقلب الحصى او يعبث بشيء او يحدث نفسه بشيء من امر
الدنيا الا ناسيا حتى ينصرف قوله فصلوا راجلين اشارة الى ان قوله فرجالا منصوب على الحال وعامله محذوف تقديره فصلوا رجالا او فحافظوا
عليها رجالا وهذا اولى لانه من لفظ الاول ورجالا جمع راجل مثل قيام وقائم وتجار وتاجر وصحاب وصاحب والفعل منه رجل يرجل
مثل علم يعلم رجلا بفتحتين فهو راجل ورجل ولهذا اللفظ جموع كثيرة رجال كما في هذه الاية ورجل مثل صاحب وصحب ورجالة ورجال
والرجلان ايضا الراجل وجمعه رجلى ورجال مثل عجلان وعجلى وعجال قال ٥ على اذا لاقيت ليلى بخلوة ٥ ان ازور بيت الله رجلان حافيا
هذا كله بمعنى مشى على قدميه لعدم المركوب وقيل للراجل الكائن على رجله ماشيا كان او واقفا والركبان جمع راكب مثل فرسان وفارس
وقيل لا يقال راكب الا لمن ركب جملا واما الراكب الفرس ففارس وراكب البغل والحمار بغال وحمار والاجود ان يقال صاحب حمار وبغل قوله وفيه
دليل على وجوب الصلوة حال المسايفة فانه اذا التحم القتال ولم يكن ترك القتال لاحد فمذهب الشافعي انهم يصلون ركبانا على دوابهم
ومشاة على اقدامهم الى القبلة والى غير القبلة يومئون بالركوع والسجود ويجعلون السجود اخفض من الركوع ويحترزون عن الصيحات
لانه لا ضرورة اليها وقال ابو حنيفة لا يصلي الماشي بل يؤخر استدلالا بانه صلى الله تعالى عليه وسلم اخر الصلوة يوم الخندق فوجب علينا
ذلك ايضا قوله صلوا صلوة الامن فسر الذكر بالصلوة لانها قد تسمى ذكرا قال تعالى فاسعوا الى ذكر الله قوله ذكرا مثل ما علمكم اشارة الى ان
الكاف في محل النصب على انه صفة مصدر محذوف اي فصلوها صلوة مثل التي علمكم او مثل تعليمه تعالى اياها لكم او اشكروه شكرا مثل الذي
علمكم قوله قراها بالنصب اختلفوا في رفع الوصية ونصبها فمن نصبها فقد اضمر فعلا ينصبها على انه مفعول مطلق او مفعول به لذلك
العامل المضمر وان كان التقدير والزم الذين يتوفون وصية يكون نصب وصية على انها مفعول ثان لالزم ومن رفعها يجعلها
خبر مبتدأ محذوف مضاف الى قوله الذين يتوفون او يجعلها خبر الذين يتوفون بتقدير مايضا فاليها اي اهل وصية فلما حذف
المضاف اعرب المضاف اليه باعرابه او يجعلها قائما مقام الفعل المحذوف المبني للمفعول او يجعلها مبتدأ خذف خبره اي عليهم وصية
مثل في الدار رجل ويؤيد ذلك قراءة عبد الله بن مسعود رضي الله تعالى عنه كتب عليكم الوصية لازواجكم متاعا الى الحول مكان قوله والذين
يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول وقرأ ابي متاع لازواجهم متاعا كذا في الكشاف وناصب قوله تعالى متاعا
يحتمل ان يكون محذوفا ويحتمل ان يكون مذكورا والاحتمال الاولى مبني على ان يكون وصية مؤكدا للعامل المضمر لان المصدر المؤكد لا يعمل فلا
يصلح ناصبا لقوله متاعا فتعين ان يكون متاعا منصوبا بما نصب وصية اي يوصون متاعا فهو ايضا مصدر على غير لفظ ناصبه
كقعدت جلوسا لان الايصاء يتضمن معنى التمتيع والنفع ويحتمل ان يكون الاصل يوصون وصية بمتاع ثم حذف حرف الجر اتساعا فنصب
ما بعده وان لم يكن وصية منصوبا على المصدرية يجوز ان يكون ناصبا لمتاعا لان المصدر المنون يعمل عمل فعله اذا لم يكن للتاكيد
وقرئ متاع بدل وصية فيكون متاعا منصوبا به كانه قيل كتب عليهم تمتيع لازواجهم متاعا اي ما يتمتع به قوله بدل منه اي من قوله متاعا
بدل اشتمال لتحقق الملابسة بين تمتيعهن حولا وبين عدم اخراجهن من بيوتهن كانه قيل يوصون لازواجهم متاعا ان لا يخرجن من مساكنهن
حولا قوله او مصدر لمضمون الجملة المتقدمة فان مضمون ما قبله انهن يتمتعن حولا فاكد ذلك بقوله غير اخراج الا انه ليس من قبيل التاكيد
لنفسه كما في قوله على الف درهم اعترافا لان مضمون الجملة المتقدمة فيما نحن فيه وهو استحقاقهن التمتيع حولا كما يحتمل ان يكون بعدم
اخراجهن من بيوتهن حولا يحتمل ان يكون بادرار النفقة عليهن في تلك المدة فكان تاكيدا لغيره حيث دفع احتمال ان يكون التمتيع بوجه
آخر غير عدم الاخراج كما في قولك زيد قائم حقا فان الجملة المتقدمة كان يحتمل الحقية وعدم الحقية فقولك حقا دفع احتمال عدم
الحقية فكان تاكيدا لغيره فتقدير الاية يوصون متاعا الى الحول لا يخرجن غير اخراج كما ان تقدير قولك هذا القول غير ما تقول انه هو القول اقول له
غير ما تقول فان مضمون قولك هذا القول يحتمل ان يكون خلاف ما يقوله المخاطب وان يكون وفاقه فقولك غير ما تقول دفع احتمال كونه على وفاقه
فكان تاكيدا لغيره قوله والمعنى اي معنى الاية على جميع الوجوه المذكورة في اعرابها وقوله قبل ان يحتضروا اشارة الى دفع ما يتوهم من انه تعالى ذكر
وفاة الازواج ثم امرهم بالوصية والمتوفى كيف يوصي ووجه الدفع ان قوله والذين يتوفون من باب المجاز الاولى سمى المشارف الى الوفاة متوفى
تسمية للشيء باسم ما يؤول اليه وامتناع الوصية بعد الوفاة قرينة للمجاز واختار جمهور المفسرين ان هذه الاية نزلت في رجل من اهل الطائف
هاجر الى المدينة وله اولاد ومعه ابواه وامراته فمات فانزل الله تعالى هذه الاية فاعطى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ابويه واولاده ميراثه ولم يعط
امراته شيئا وامرهم ان ينفقوا عليها من تركة زوجها حولا كاملا وكانت عدة الوفاة في ابتداء الاسلام حولا وكان يحرم على الوارث اخراجها

من البيت قبل تمام الحول وكان نفقتها وسكناها واجبة في مال زوجها في تلك السنة ما لم تخرج ولم يكن لها الميراث فان خرجت من بيت
زوجها سقطت نفقتها وكان على الرجل ان يوصي بها فكان كذلك حتى نزلت اية الميراث فنسخ الله تعالى نفقة الحول بالربع والثمن ونسخ عدة
الحول باربعة اشهر وعشر روي ان معتدة الوفاة كانت تسكن في بيت مظلم حولا ولا تطيب ولا تغتسل ولا تجد ولا الثياب ثم تخرج بعد تمام
الحول وترمي ببعرة وراء ظهرها تظهر ان حدودها في مراعاة حق زوجها في هذه المدة كان اهون عليها من هذا ولذلك قال صلى الله تعالى
عليه وسلم حين سئل عن البروز في المدة كانت احداكن في الجاهلية تجلس حولا في شر بيت افلا تجلس في اربعة اشهر وعشر قوله وسقطت النفقة
بالتورث والسكنى بعد ثابتة عندنا خلافا لابي حنيفة معتدة الوفاة لا نفقة لها ولا كسوة لان مال البيت انتقل الى الورثة بموته فلا وجه
لايجاب نفقة زوجته وكسوتها على غيره من غير سبب ولا نسب وسقطت سكناها ايضا عند ابي حنيفة واصحابه رحمهم الله تعالى ولم تسقط
عند الشافعي للاحتياج الى تحصين الماء والاحتراز عن وقوع في الانساب قوله بعدما احوا وجبها للواحدة منهن وهي التي لم يسم لها مهر وطلقها
قبل الدخول قال الله تعالى في حقها ومتعوهن ولا تجب المتعة الا لها ولا تجب لسائر المطلقات وهن ثلثة من لم يسم لهن مهر وطلقت قبل الدخول
لا تجب لها المتعة في رواية القدوري وذكر في الهداية وتستحب المتعة لكل مطلقة الا المطلقة واحدة وهي التي طلقها قبل الدخول وقد سمي لها مهرا
وفي اكثر المعتبرات ان المتعة تستحب لها ايضا وقال الشافعي تجب المتعة لكل مطلقة الا للمطلقة التي فرض لها المهر ولم يوجد المسيس وقال ابو حنيفة
لا تجب المتعة الا للمطلقة التي فرض لها المهر ولم يوجد المسيس وقال ابو حنيفة لا تجب المتعة الا للمطلقة التي لم يفرض لها المهر ولم يوجد المسيس
وهي مستحبة لسائر المطلقات هذا هو المشهور في الكتب المعتبرة وقيل لما نزل قوله تعالى ومتعوهن على الموسع قدره وعلى المقتر قدره الى قوله حقا
على المحسنين قال رجل من المسلمين ان احسنت فعلته وان لم ارد ذلك لم افعل فقال الله تعالى وللمطلقات متاع بالمعروف فجعل المتعة لهن
بلام الملك وقال حقا على المتقين يعني المؤمنين المتقين الشرك وهذا القول يلائم قول الشافعي وهو وجوب المتعة لكل مطلقة سوى من
فرض لها المهر ولم يوجد المسيس قوله اثبت المتعة للمطلقات جميعا لان لفظ المطلقات جمع محلى باللام فيستغرق جميع المطلقات بعدما
اوجبها لواحدة منهن وهي المطلقة قبل المسيس وفرض المهر ولما ورد ان يقال افراد بعض افراد العام بحكم يدل على كون حكم البعض الاخر بخلافه
فيكون مفهوم الاية السابقة الواردة في المطلقة قبل المسيس وقبل فرض المهر معارضا لمنطوق هذه الاية فكيف يجتمعان في الصدق بل يجب
ان يكون الاية الاولى مخصصة لعموم هذه الاية اجاب عنه بان القول بتخصيص هذا العام بالاية السابقة مبني على القول بجواز تخصيص
منطوق هذه الاية بمفهوم الاية السابقة والمفهوم لا يعارض المنطوق فكيف يخصصه فبقيت هذه الاية على عمومها سالما عن المعارض
ولذلك ذهب سعيد بن جبير الى ان المتعة واجبة لكل مطلقة واليه ذهب الشافعي بخلاف الحنفية فانهم لم يوجبوها الا المطلقة لم توطأ
ولم يسم لها مهر وجعلوها مستحبة لسائر المطلقات وحملوا الاستحقاق المدلول عليه بقوله تعالى وللمطلقات متاع على ما بيننا ولا الاستحقاق
على سبيل الوجوب والاستحباب واعلم ان عادته تعالى ان يذكر القصص بعد بيان الاحكام ليفيد الاعتبار للسامع ليترك التمرد والعناد ويزيد
الخضوع والانقياد فلذلك قال تعالى الم تر الى الذين خرجوا من ديارهم قوله الم تر تعجيب من حال هؤلاء وتقرير اي حمل على الاقرار بما دخله النفي
وقوله لمن سمع بقصتهم اشارة الى ان هذا الخطاب وان كان بحسب الظاهر متوجها الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الا انه من حيث المعنى متوجه
الى جميع من سمع بقصتهم من اهل الكتاب واهل التواريخ وان مقتضى الظاهر ان يقال الم تسمع قصتهم الا انه نزل اسماعهم اياها منزلة
رؤيتهم تنبيها على ظهورها واشتهارها عندهم فخوطبوا بالم تر والرؤية قد تجيء بمعنى رؤية البصر وقد تجيء بمعنى رؤية البصيرة والقلب
وذلك راجع الى العلم كما في قوله تعالى وارنا مناسكنا اي علمنا وقوله فاحكم بين الناس بما اريك الله اي علمك والرؤية ههنا علمية فكان
من حقها ان تتعدى الى مفعولين ولكنها ضمنت معنى ما يتعدى بالى والمعنى الم ينته علمك الى كذا قال الامام الواحدي الم تر الى الذين اي
الم تعلم والم ينته علمك الى هؤلاء ومعنى الرؤية ههنا رؤية القلب وهو بمعنى العلم وقال الراغب رأيت يتعدى بنفسه دون الجار لكن
لما استعير الم تر بمعنى الم تنظر عدي تعديته وقلما استعمل ذلك في غير التقرير لا يقال رأيت الى كذا جعل الرؤية بصرية مستفادة من الم تسمع
وهذا التاويل انسب بهذا المقام قوله وقد يخاطب به من لم ير ولم يسمع اشارة الى ان الخطاب يجوز ان لا يكون خاصا بمن سمع قصتهم
وعلمها بطريق السماع بل يكون عاما للكل دلالة على شيوع القصة وشهرتها بحيث ينبغي لكل ان يعلمها ويبصرها ويتعجب منها كانه حقيق
بان يحمل على الاقرار برؤيتهم وان لم يرهم ولم يسمع بقصتهم ولم يكن من اهل الكتاب واهل اخبار الاولين فيكون خطاب الم تر في حقهم
من باب المثل في العجب بان شبه حال من لم يرهم بحال من رآهم في انه ينبغي ان لا يخفى عليه هذه القصة وانه ينبغي ان يتعجب منها ثم اجرى

الكلام معه كما يجري مع من يراهم ويسمع بقصتهم قصدا الى التعجب فيجوز ان يكون النبي صلى الله تع عليه وسلم وامته لم يعرفوا هذه القصة
الا بنزول هذه الاية ويكون جريان الكلام معهم بطريق الاستعارة التمثيلية ويجوز ان يكون علمهم بها سابقا على نزول هذه الاية ويكون
الكلام حقيقة في التقرير والتعجيب قوله الالف كثيرة قال الواحدي لم يكونوا دون ثلاثة الاف ولا فوق سبعين الفا والوجه من حيث اللفظ
ان يكون عددهم ازيد من عشرة الاف لان الالوف جمع الكثرة فلا يقال في عشرة الاف فما دونها الوف وقيل ليس الوف جمع الف الذي هو من
جملة بل هو جمع آلف كقعود في جمع قاعد وجلوس في جمع جالس ومعناه متالفون تمكنت بينهم المحبة والايتلاف وكان كل واحد منهم
الفا لحيوته ومحبا لهذه الدنيا فرجع حاصل المعنى الى ما قال تع في حقهم ولتجدنهم احرص الناس على حيوة ثم انهم مع غاية حبهم للحياة والفهم
اماتهم الله تعالى واهلكهم ليعلم حرص الانسان على حيوة لا يعصمه من الموت قوله مفعول له اي خرجوا من ديارهم خوفا من الطاعون الموت
ومعلوم ان كل احد يحذر الموت الا انه انما يحمل الجماعة الكثيرة على الخروج من ديارهم عند استحكام سببية ثباتهم في ديارهم للموت اما
لاجل الطاعون فيها او لاجل لزوم المقابلة على تقدير الثبات قوله اي قال لهم موتوا فماتوا قدره قوله فماتوا الاقتضاء قوله ثم احياهم ذلك
التقدير لان الاحياء يستدعي سبق الموت ولما تقرر انه تع لا يكلم بشرا الا وحيا او من وراء حجاب او بان يرسل رسولا بين انه من قبيل قوله تع
انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون والمقصود بيان سرعة وقوع المراد وعدم تخلفه عن الارادة من غير ان يتحقق هنا قول وامر
ويدل عليه قوله ثم احياهم فلما صح الاحياء بدون سبق القول والامر صح ان تكون الاماتة كذا فعلى هذا يكون قوله قال لهم الله موتوا فماتوا
من قبيل الاستعارة التمثيلية حيث شبه تعلق الارادة بموتهم جميعا في زمان واحد وترتب موتهم دفعة واحدة من غير التدريج كما هو العادة
في موت الجماعة على ذلك التعلق بامر الامر المطاع وامتثال المامور المطيع المبادر الى الطاعة من غير توقف ولا اباء حتى كانهم امروا بان يموتوا
جميعا في زمان واحد فاجابوا بان ماتوا فيه اجابة رجل واحد وقيل قد تحقق هناك قول وامر بذلك من قبل الملك الا انه اسند الى الله تعالى
تخويفا لان قول القادر القهار والملك الجبار له شان قوله مر حزقيل على اهل داوردان وهم اموات فان مر عليه انما يقال اذا كان المرور
عليه ميتا ومر به اذا كان حيا وحزقيل عليه الصلوة والسلام نبي ثالث خلفاء بني اسرائيل بعد موسى عليه افضل الصلوة واتم السلام وذلك
ان القيم بامر موسى بعد موسى صلى الله تع عليه وسلم يوشع بن نون ثم كالب بن يوقنا ثم حزقيل وكان يقال له ابن العجوز لان امه كانت عجوزا
فسالت الله تع الولد بعد ما كبرت وعقمت فوهبه الله لها وقال الحسن ومقاتل هو ذو الكفل وسمي حزقيل ذا الكفل لانه تكفل بسبعين نبيا
وانجاهم عن القتل وقال لهم اذهبوا فاني ان قتلت كان خيرا من ان تقتلوا جميعا فلما جاء اليهود وسالوا حزقيل عن الانبياء السبعين قال انهم
ذهبوا ولا ادري اين هم ومنع الله تع ذا الكفل من اليهود بفضله وكرمه قوله حيث احياهم على ان يكون تعريف الناس للعهد والمعهود هم الذين
اماتهم فانهم خرجوا من الدنيا على المعصية فلما اعادهم الى الدنيا ومكنهم من التوبة والتلافي كان ذلك فضلا عظيما في حقهم وقيل المعهود
دونهم العرب الذين ينكرون المعاد متمسكين بقول اليهود في كثير من الامور فلما نبه الله تع اليهود على هذه الواقعة التي كانت معلومة لهم
وهم يذكرونها للعرب المنكرين للمعاد فالظاهر ان اولئك المنكرين يستبصرون ويرجعون عن انكار البعث والنشور الى الاعتراف به وذلك
الاعتراف يدعوهم الى قبول الحق والاستعداد بسعادة الدارين وذلك هو الفضل المبين والظاهر ان تعريف الناس للاستغراق
فان هذه القصة تكون سببا لاجتناب المكلف عن المعصية وقربه من الطاعة فكان ذكرها فضلا عظيما على كافة الناس قوله لما بين
ان الفرار من الموت غير مخلص منه اختار ان قوله تع وقاتلوا خطاب لهذه الامة لانهم هم الذين بين الله لهم بانزال هذه الاية ان الفرار
من الموت غير مخلص منه اختار لا ينجي منه حيث ذكر انهم ما خرجوا من ديارهم حذر الموت فلم ينفعهم الحذر فرغب عليه امر هذه الاية بالجهاد
لئلا ينكص عن الله تع بحب الحيوة بسبب خوف الموت وليعلم كل احد ان الاعراض عن الجهاد لا يورث السلامة من الموت كما قال في اية اخرى
قل لن ينفعكم الفرار ان فررتم من الموت او القتل واذا لا تمتعون الا قليلا فيكون قوله قاتلوا معطوفا على مقدر تقديره فاطيعوا وقاتلوا
وقيل هو خطاب وامر بالقتال لمن احياهم الله تعالى بعد الاماتة قال الضحاك احياهم ثم امرهم ان يذهبوا الى الجهاد لانه تع انما اماتهم بسبب
ان كرهوا الجهاد وهذا القول لا يتم الا باضمار محذوف تقديره وقيل لهم بعد ذلك قاتلوا في سبيل الله والسبيل هو الطريق وسميت
العبادات سبيلا الى الله تع من حيث بسلوكها يتوصل الى ثواب الله قوله وهو من وراء الجزاء كناية على انه تع يجازي كل واحد من المتخلفين
والسابقين على حسب استحقاقه ويسوق جزاءه اليه فان من يسوق الشيء يكون من ورائه ويوصله الى حيث ينبغي ان يصل وهذا المعنى مستفاد
من قوله سميع عليم في مقام التهديد والترغيب قوله واقرضوا الله مثل القرض في اللغة القطع ومنه المقراض لما يقطع به وانقرض القوم اي هلكوا

وانقطع

وانقطع اثرهم وسمي القرض بمعنى ان تعطي شيئا ليرجع اليك مثله بذلك لما فيه من قطع شيء من المال عنك شبه حال العبد في تقديمه العمل
الصالح توقعا لثوابه من الله تع بحال المقرض في تقديم المال واعطائه احدا ليعود اليه بدله ثم استعير له لفظ الاقراض قوله اقراضا مقرونا
بالاخلاص اشارة الى ان القرض اسم للاقراض وضع موضعه واعرب باعرابه كقوله انبتكم من الارض نباتا وحسنا صفة لقرضا ومعنى حسنه
كونه مقرونا بالاخلاص وطيب نفس المقرض به قوله او مقرضا اي ويجوز ان يكون القرض بمعنى المفعول كالخلق بمعنى المخلوق وانتصابه
حينئذ على انه مفعول ثان ليقرض وحسنه ان يكون حلالا صافيا عن شوب حق الغير به قوله وقيل القرض الحسن المجاهدة عطف من حيث
المعنى على ما يفهم من قوله واقرضوا الله مثل لتقديم العمل فانه يفهم منه ان الاقراض بيان اي عمل كان من الاعمال الصالحة ابتغاء لوجه الله
وثوابه غير مختص بنفس المجاهدة والانفاق في شانها قال الامام اختلف المفسرون في هذه الاية على قولين احدهما ان هذه الاية متعلقة
بما قبلها والمراد منها القرض في الجهاد خاصة فندب العاجز عن الجهاد ان ينفق على الفقير القادر على الجهاد وامر القادر على الجهاد ان ينفق
على نفسه في طريق الجهاد ثم اكد ذلك بقوله والله يقبض ويبسط لان من علم بذلك كان اعتماده على فضل الله تع اكثر من اعتماده على ماله
وذلك يدعوه الى الانفاق والاحتراز عن البخل والامساك والقول الثاني ان هذه الاية كلام مبتدا لا تعلق له بما قبله ثم اختلف القائلون
به فمنهم من قال المراد من القرض انفاق المال ومنهم من قال انه غيره والقائلون بانه انفاق المال اختلفوا على ثلثة اقوال الاول ان المراد
الانفاق بما ليس بواجب من الصدقات والثاني الانفاق الواجب في سبيل الله والثالث انه يشتمل القسمين ومن قال ان المراد منه انفاق
شيء سوى المال قالوا روي عن بعض اصحاب ابن مسعود انه قول الرجل سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله اكبر واحتج على قول من قال
المراد به انفاق المال على وجه التبرع بما روي عن ابن عباس رضي الله تع عنهما في سبب نزول هذه الاية نزلت في ابي الدحداح قال يا رسول الله
ان لي حديقتين فان تصدقت باحديهما فهل لي مثلاها في الجنة قال نعم قال وام الدحداح معي قال نعم قال والصبية معي قال نعم
فتصدق بافضل حديقتيه كانت تسمى الجنينة قال فرجع ابو الدحداح الى اهله وكانت في الحديقة التي بها فقام على باب الحديقة وذكر
ذلك لامراته فقالت ام الدحداح بارك الله لك فيما اشتريت ثم خرجوا منها وسلموها فكان رسول الله صلى الله تع عليه وسلم يقول كم من نخلة
تدلى عروقها لابي الدحداح اذا عرفت سبب نزول هذه الاية ظهر ان المراد بهذا القرض ليس هو الانفاق الواجب الى هنا كلام الامام وفي الكشاف
سمع اعرابي قوله تع من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فقال اعطانا فضلا وسالنا منه قرضا ليرد الينا اكثر واوفر منه انه الكريم
وسمع ذلك ابو الدحداح فسال النبي صلى الله تع عليه وسلم ان لي حديقتين الى اخره قوله اخرجه على سبيل المغالبة فان ما فعل على سبيل المعارضة
والمغالبة يكون احسن واكمل مما فعل بلا معارض فلما كان حقيقة المغالبة مستلزما لكمال الفعل كانت صورة المغالبة دالة عليه والوعد
بتكميل التضعيف مبالغة في وعد التضعيف قال الواحدي التضعيف والاضعاف والمضاعفة واحد وهو الزيادة على اصل الشيء
حتى يصير مثلين او اكثر وفي الاية حذف التقدير فيضاعف ثوابه وفي قوله فيضاعفه اربع قراءات احديها قراءة نافع وابي عمرو وحمزة والكسائي
فيضاعفه بالالف والرفع وثانيها قراءة عاصم فيضاعفه بالالف والنصب وثالثها قراءة ابن كثير فيضعفه بالتشديد والرفع ورابعها
قراءة ابن عامر فيضعفه بالتشديد والنصب فنقول اما التشديد والتخفيف فهما لغتان ووجه الرفع العطف على يقرض ووجه النصب
امران احدهما انه منصوب باضمار ان عطفا على المصدر المفهوم من يقرض في المعنى فيكون مصدرا معطوفا على مصدر تقديره
من ذا الذي يكون منه اقراض فيضاعفه من الله كقوله للبس عباءة وتقر عيني * احب الي من لبس الشفوف * والثاني انه نصب على
جواب الاستفهام في المعنى لان الاستفهام وان وقع عن القرض لفظا فهو عن الاقراض معنى كانه قال ايقرض الله احد فيضاعفه قال ابو البقا
ولا يجوز ان يكون جواب الاستفهام على اللفظ لان المستفهم عنه في اللفظ المقرض اي الفاعل للقرض لا عن القرض اي الذي هو الفعل وذكر
الانتصاب اضعافا ثلاثة اوجه اظهرها انه حال من الهاء في فيضاعفه والثاني انه مفعول به على تضمين يضاعف معنى يصير اي يصيره
بالمضاعفة اضعافا والثالث انه منصوب على المصدر باعتبار ان يطلق الضعف وهو المضاعف بمعنى التضعيف كما اطلق العطا وهو
اسم المعطى بمعنى الاعطاء ولما ورد ان يقال لما كان الضعف اسم المصدر اي كان بمعنى التضعيف ينبغي ان لا يجمع فلم قيل اضعافا بلفظ الجمع
اجاب عنه بقوله وجمعه للتنويع فان انواع التضعيف تختلف باعتبار اختلاف الاشخاص واختلاف انواع المقرض واختلاف انواع الجزاء
قوله الملا جماعة يجتمعون للتشاور وسموا بذلك لانهم اشراف يملئون العيون هيبة ورواء ولانهم يملئون المجلس الذي حضروا فيه ولانهم
يملئون القلوب بما يحتاج اليه من قولهم قوله ومن للتبعيض متعلق بمحذوف على انه حال من الملا اي في حال كونهم بعض بني اسرائيل ومن بعد

متعلق بما تعلق بالجار الاول ولا يضر اتحاد الحرفين لفظا لاختلافهما معنى فان الاولى للتبعيض والثانية لابتداء الغاية قوله اذ قالوا ظرف معمول لمحذوف لا لقوله الم تر لما تقدم من ان معنى الم تر تقدير النفي والمعنى لم ينته علمك او قد نظرت الى الملاء وليس انتهاء علم اليهود ولا نظرهم اليهم كان في وقت قولهم ذلك واذ لم يكن ظرفا للانتهاء ولا للنظر فكيف يكون معمولا لهما ولا لاحدهما فتعين ان معمول لمحذوف تقديره الم تر الى قصة الملاء او الى ما جرى للملاء من بني اسرائيل لان الذوات لا يتعجب منها وانما يتعجب من احداثها فالعامل في اذ هو ذلك المحذوف المجرور ولا يصح المعنى الا به قوله والمعنى توقع جبنكم عن القتال اى معنى عسيتم قبل ان يدخل عليه هو الاستفهامية توقع المتكلم مضمون الخبر وهو تركهم القتال جبنا عنه ثم ان حرف الاستفهام لما دخل على فعل التوقع كان القياس ان يرجع الاستفهام والتقرير الى نفس التوقع وتقريره لا الى المتوقع وتثبيته الا انه لا معنى لاستفهام المتكلم عن توقع نفسه ولو على سبيل التقدير فانه مقرر بمجرد دلالة الكلام وقراين المقام عليه فتعين ان يكون هل للاستفهام عما هو متوقع عنده وهو ان لا تقاتلوا جبنا ويكون معنى الاستفهام التقرير بمعنى التثبت للمتوقع وان كان الشايع من التقرير هو الحمل على الاقرار قالوا وفي قوله وما لنا رابطة لهذه الجملة بما قبلها اذ لو حذفت لجاز ان يكون منقطعا عما قبله وما في محل الرفع بالابتداء ومعناها استفهام انكار ولنا في محل الرفع جزلها وان لا نقاتل محمول على حذف حرف الجر والتقدير ما ذكره المصنف بقوله اى غرض لنا في ترك القتال وقد اخرجنا من ديارنا في محل الرفع على انها حال من المنوى في لا نقاتل وكان سبب مسئلتهم اياه ذلك انه لما مات موسى عليه افضل الصلوة والسلام خلف بعده في بني اسرائيل يوشع ابن نون يقيم فيهم التورية وامر الله حتى قبض الله روحه ثم خلف فيهم كالب ابن يوقنا كذلك حتى قبضه الله تع ثم حزقيل كذلك حتى قبضه الله تع ثم عظمت الاحداث في بني اسرائيل فنسوا عهد الله حتى عبدوا الاصنام فبعث الله اليهم الياس نبيا فدعاهم الى الله وكانت الانبياء من بني اسرائيل بعد موسى يبعثون اليهم بتجديد ما نسوا من التورية ثم خلف بعد الياس اليسع وكان فيهم ما شاء الله تع ثم قبضه الله تع وخلف فيهم الخلوف وعظمت الخطايا وظهر لهم عدو يقال له البلشاثا وهم قوم جالوت كانوا يسكنون ساحل بحر الروم بين مصر وفلسطين وهم العمالقة فظهروا على بني اسرائيل وغلبوا على كثير من ارضهم وسبوا ذراريهم واسروا من ابناء ملوكهم اربعمائة واربعين غلاما وضربوا عليهم الجزية واخذوا توراتهم ولقى بنوا اسرائيل منهم بلاء شديدا ولم يكن لهم نبي يدبر امرهم وكان سبط النبوة قد هلكوا فلم يبق لهم الا امراة حبلى فحبسوها في بيت رهبة ان تلد جارية فتبدلها بغلام لما ترى من رغبة بني اسرائيل في ولدها وجعلت المراة تدعوا الله عز وجل ان يرزقها غلاما فولدت غلاما فسموه اشمويل يقول سمع الله دعائي وهو بالعبرانية اسميعيل والسين تصير شينا في لغة عبران فكبر الغلام فاسلموه يتعلم التورية في بيت المقدس وكفله شيخ من علمائهم وتبناه فلما بلغ الغلام اتاه جبريل عليه الصلوة والسلام وهو نايم الى جنب الشيخ وكان لا يا تمن عليه احد فدعاه بلحن الشيخ يا اشمويل فقام الغلام فزعا الى الشيخ وقال يا ابتاه دعوتني فكره الشيخ ان يقول لا فيفزع الغلام فقال يا بني ارجع فنم فرجع الغلام فنام ثم دعاه الثانية فقال الغلام دعوتني فقال ارجع فنم فان دعوتك الثالثة فلا تجبني فلما كانت الثالثة ظهر جبريل عليه افضل الصلوة واتم السلام فقال له استعجلت بالنبوة ولم نساء لك وقالوا ان كنت صادقا فابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله اية من نبوتك وانما كان قوام امر بني اسرائيل بالاجتماع على الملوك وطاعة الملوك لانبيائهم وكان الملك هو الذي يسير بالجموع والنبي يقوم له بامره ويشير عليه برشده وياتيه بالخبر من عند ربه قال وهب رضي الله تع عنه بعث اشمويل نبيا فلبثوا اربعين سنة باحسن حال ثم كان من امر جالوت والعمالقة ما كان فقالوا لاشمويل ابعث لنا ملكا نقاتل في سبيل الله فقال لهم هل عسيتم استفهام شك اى لعلكم ان كتب عليكم القتال مع ذلك الملك ان لا تفوا بما تقولون ولا تقاتلوا معه فقالوا مجيبين لنبيهم اذا كنا نزهد عن الجهاد واذا كنا ممنوعين في بلادنا لا يظهر علينا عدونا واما اذا اصبنا من جهة العدو بهذه الشدايد فلاجرم نطيع ربنا في الجهاد ونمنع نساءنا واولادنا فلما كتب عليهم القتال اعرضوا عن الجهاد وضيعوا امر الله الا قليلا منهم وهم الذين عبروا النهر مع طالوت واقتصروا على الغرفة قيل كان عدد هذا القليل ثلاثمائة وثلاثة عشر على عدد اهل بدر قوله فعلوتا يعني ان طالوت اسم عجمي ولذلك لم ينصرف للعجمة والعلمية الشخصية وقيل انه مشتق من الطول ووزنه فعلوت كرهبوت ورحموت واصله طولوت فقلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها وكان احامل لمن قال بهذا القول ما روى في القصة من انه كان اطول رجل في زمانه ولقوله تع وزاده بسطة في العلم والجسم الا ان هذا القول مردود بانه لو كان مشتقا من الطول لكان ينبغي ان ينصرف اذ ليس فيه الا العلمية حينئذ وقد اجابوا عن الرد بانه وان لم يكن اعجميا لكنه شبيه بالاعجمي من حيث انه ليس في ابنية العرب ما هو على هذه الصيغة قوله روى ان نبيهم الى اخره قال محيي السنة ان اشمويل نبيهم لما سال الله تع ان يبعث لهم ملكا اتى بعصى وقرن فيه دهن القدس وقيل له ان صاحبكم الذي يكون ملكا طوله هذه

العصا

هذه العصا وانظر القرن الذي فيه الدهن فاذا دخل عليه رجل فنش الدهن الذي في القرن فهو ملك بني اسرائيل فادهن به راسه وملكه عليهم وكان طالوت من اولاد بنيامين ابن يعقوب وكان اطول من كل احد براسه ومنكبيه وكان رجلا دباغا يعمل الاديم قاله وهب وقال السدي كان رجلا سقاء يستقي على حمار له من النيل فضل حماره فخرج في طلبه وقيل بل ضلت حمر لابي طالوت فارسله وغلاما له في طلبها فمر ببيت اشمويل فقال الغلام لطالوت لو دخلنا على هذا النبي فسالناه عن امرنا ليرشدنا ويدعو لنا فدخلا عليه هم فبينما هما عنده يذكران له شان الحمر اذ نش الدهن في القرن فقام اشمويل فقاس طالوت بالعصا فكان على طوله فقال لطالوت قرب رأسك فقربه فدهنه بدهن القدس ثم قال انت ملك بني اسرائيل الذي امرني الله ان املكه عليهم فقال طالوت او ما علمت ان سبطي ادنى اسباط بني اسرائيل وبيتي بيوت ادنى بيوت بني اسرائيل قال بلى قال فباية اية قال باية انك ترجع وقد وجد ابوك حمره فكان كذلك ثم قال لبني اسرائيل ان الله قد بعث لكم طالوت ملكا قالوا انى يكون اى من اين يكون له الملك علينا ونحن احق بالملك منه وانما قالوا ذلك لانه كان في بني اسرائيل سبطان سبط نبوة وسبط مملكة فكان سبط النبوة لاوى بن يعقوب ومنه كان موسى وهرون وسبط المملكة سبط يهوذ بن يعقوب ومنه كان داود وسليمان ولم يكن طالوت من احد هذين السبطين وانما كان من سبط بنيامين ابن يعقوب وكانوا عملوا ذنبا عظيما كانوا ينكحون النساء على ظهر الطريق نهارا فغضب الله عليهم ونزع منهم الملك والنبوة وكانوا يسمون سبط الاثم قوله فعلوت من التوب كملكوت من الملك والتوب الرجوع وسمي تابوتا لانه ظرف توضع فيه الاشياء وتودع فيه فلا يزال يرجع اليه ما يخرج منه وصاحبه يرجع عليه فيما يحتاج اليه من مودعاته وليس وزنه فاعول على ان يكون التاء الاخيرة لام الكلمة كما ان التاء الاولى فاؤها لانه يقل في كلام العرب لفظ يكون فاؤه ولامه من جنس واحد نحو سلس وقلق فلا وجه لان يجعل تابوت من تبته بنا بين احترازا عن حمل الكلمة على ما يقل وجوده في الالفاظ العربية وقرا ابي وزيد ابن ثابت التابوه بالهاء وهي لغة الانصار فكانهم جعلوا الهاء بدلا من التاء لاتحادهما في الهمس وكونهما من حروف الزيادة ولذلك ابدلت من تاء التانيث واختلف في التابوت فمنهم من قال كان منحوتا من الخشب فيه شيء مسمى بالسكينة تسكن بها قلوب القوم الذين كان معهم وبقايا رضاض اللوح الذي كان فيه التورية وكان التابوت من عود الصندل مموه بالذهب وقيل من الشمشار الذي يتخذ منه الامشاط قال تع له كن فكان كما قال لالواح موسى صلى الله تع عليه وسلم كوني فكانت وكان قدره قدر ما يحمله الرجلان وقال وهب بن منبه كان التابوت نحوا من ثلاثة اذرع في ذراعين وقال علي كرم الله وجهه كان للسكينة وجه كوجه الانسان وهي ريح هفافة اي سريعة المرور كانت تهب على الاعداء فتفرقهم وفي شرح التاويلات ان هذا التابوت كان مع الانبياء اذا حضروا قتالا يقدمونه بين ايديهم الى العدو يستنصرون به على عدوهم وفيه سكينة كانها راس هرة فاذا ان الرس سمع التابوت انين ذلك الراس وزف نحو العدو وهم يمضون معه ما مضى فاذا استقر ثبتوا خلفه وقيل السكينة طشت من ذهب يغسل فيه قلوب الانبياء وقيل فيه اى في التابوت سكينة اى طمانينة من ربكم كان التابوت في اى مكان اطمانوا اليه وسكنوا فلا ندري ما السكينة سوى ان عرفنا ان قلوبهم كانت تسكن اليه وتطمئن وليس لنا الى معرفة السكينة وكيفيتها حاجة لان الله تع لم يبين ما تلك السكينة ولو كان لنا الى معرفتها حاجة لبين الى هنا كلام الشيخ وروى الامام عن اصحاب الاخبار ان الله انزل على ادم عليه الصلوة والسلام تابوتا فيه صور الانبياء من اولاده وكان من عود الشمشار نحوا من ثلاثة اذرع في ذراعين فكان عند ادم عليه الصلوة والسلام الى ان مات فتوارثه اولاده الى ان وصل الى يعقوب عليه الصلوة والسلام ثم بقي في ايدي بني اسرائيل الى ان وصل الى موسى عليه الصلوة والسلام فكان موسى يضع فيه التورية ومتاعا وكان عنده الى ان مات ثم تداولته الانبياء بني اسرائيل وكانوا اذا اختلفوا في شيء تكلم وحكم بينهم واذا حضروا القتال قدموه بين ايديهم يستفتحون به على عدوهم وكانت الملائكة تحمله فوق العسكر وهم يقاتلون العدو فاذا سمعوا من التابوت صيحة استيقنوا النصرة فلما عصوا وفسدوا سلط الله عليهم العمالقة فغلبوهم على التابوت وسلبوه فلما سالوا نبيهم البينة على ملك قال لهم النبي صلى الله عليه وسلم ان اية ملكه انكم تجدون التابوت في داره ثم ان الكفار حين سلبوا التابوت جعلوه في موضع البول والغائط فدعا نبي ذلك الوقت عليهم فسلط الله عليهم البلاء حتى ان كل من بال عنده او تغوط ابتلاه الله بالبواسير فعلم الكفار ان ذلك بسبب استخفافهم بالتابوت فاخرجوه ووضعوه على ثورين فاقبل الثوران يسيران ووكل الله بهما اربعة من الملائكة يسوقانهما حتى اتوا منزل طالوت ثم ان قوم ذلك النبي راوا التابوت عند طالوت فعلموا ان ذلك دليل على كونه ملكا لهم

فذلك قوله تعالى ان آية ملكه ان يأتيكم التابوت والاتيان على هذا مجاز لانه اتى به ولم يوت هو بنفسه فنسب الاتيان اليه توسعا
كما يقال ربحت الدراهم وخسرت التجارة وقيل ان التابوت صندوق كان موسى عليه الصلوة والسلام يضع التورية فيه وكان
من خشب يعرفونه ثم ان الله تعالى رفعه بعدما قبض موسى لسخطه على بنى اسرائيل ثم قال نبيّا ولئك القوم ان آية ملكه ان يأتيكم
التابوت من السماء ثم ان التابوت لم تحمله الملائكة ولا الثوران بل نزل من السماء الى الارض بنفسه والملائكة كانوا يحفظونه والقوم
كانوا ينظرون اليه حتى نزل عند طالوت وهذا قول ابن عباس رضى الله تعالى عنهما وعلى هذا الاتيان حقيقة فى التابوت واضيف
الحمل فى القولين جميعا الى الملائكة لان من حفظ شيئا فى الطريق جاز ان يوصف بانه حمل ذلك الشئ وان لم يحمله بل كان الحامل غيره
كما يقول القائل حملت الامتعة الى زيد اذا حفظها فى الطريق وان كان الحامل غيره قوله وقيل التابوت وفى الراغب قال بعض المفسرين
التابوت اشارة الى القلب والسكينة الى ما فيه من العلم والاخلاص والايمان وذكر الله الذى اليه تطمئن القلوب ويسمى القلب
سفط العلم وبيت الحكمة وتابوته وصندوقه وعلى هذا يقال اجعل سرك فى وعاء مكتوم مصون وفى بيت مغلق الابواب قال
وجعل الله لمن صير قلبه مقر العلم ومجمع السكينة بعد ان لم يكن كذلك قوله تعالى مما ترك آل موسى وآل هرون فى محل الرفع على انه صفة
لبقية فيتعلق بمحذوف اى بقية كائنة منه ومن للتبعيض واختلفوا فى البقية فقيل لا يبعد ان يراد منها البقية من دين موسى وهرون
عليهما افضل الصلوات واتم السلام وشريعتهما والمعنى ان بسبب هذا التابوت ينتظم امر ما بقى من دينهما وشريعتهما وقيل كان فيه
لوحان من التوراة ورضاض الالواح التى تكسرت اى كسرها وعصى موسى ونعلاه وثياب هرون وعمامته وعصاه وقفيز من المن
وهو الترنجبين الذى كان ينزل على بنى اسرائيل وياكلونه فى ارض التيه واختلفوا فى الآل على قولين احدهما ان المراد من آل موسى وهرون
نفسهما ولفظ الآل مقحم لتفخيم شانهما والعرب تقول آل فلان تريد نفسه انشد ابو عبيدة ٭ ولا تبك ميتا بعد ميت اجنه ٭ على وعباس
وآل ابى بكر ٭ يريد ابا بكر وقال صلى الله تعالى عليه وسلم فى حق ابى الحسن الاشعرى لقد اوتى هذا مزمارا من مزامير آل داود واراد به داود
نفسه لانه لم يكن لآل داود من الصوت الحسن مثل ما كان لداود عليه الصلوة والسلام الا ان كون زيادة لفظ الآل مفيدا للتفخيم
والتعظيم مما خفى سببه ووجه القول الثانى ما نقل عن القفال انه قال انما اضيف ذلك الى آل هرون لان ذلك التابوت تداولته القرون
بعدهما الى وقت طالوت وما فى التابوت توارثه العلماء من اتباع موسى وهرون فيكون الآل هم الاتباع كما فى قوله تعالى ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب هذا كلام الامام وفى الصحاح ان الرجل اهله وعياله وآله ايضا اتباعه والقفال بنى كلامه على كون الآل بمعنى الاتباع والمص
جعل الآل بمعنى الاهل والعيال الذين لهم مدخل فى حياء الشرع واقامة الدين وهم الابناء سواء كانوا ابناء موسى وهرون او ابناء
اصولهما فان كافة بنى اسرائيل ابناء اصولهما من حيث انهم ابناء عمهما فانهما ابناء عمران وعمران هو ابن قاهث بن لاوى بن يعقوب
فمن عدا اولاد عمران من اولاد يعقوب كلهم ابناء عمهما فيكونون آلهما قوله تعالى تحمله الملائكة يحتمل ان يكون حالا من التابوت اى
محمولا للملائكة وان يكون مستانفا لا محل لها من الاعراب اذ هى جواب سؤال مقدر كان قيل كيف يأتى فقيل تحمله الملائكة وقوله
ان فى ذلك يحتمل ان يكون اشارة الى نفس التابوت والثانى احسن لينا سب آخر الاية اولها والمعنى ان فى رجوع التابوت اليكم علامة
ان الله قد ملك طالوت عليكم قوله انفصل بهم لما كان فصل يستعمل لازما ومتعديا حيث يقال فصله فصلا بمعنى ميزه وفصل
فصولا بمعنى انفصل ونظيره وقفت الدابة وقوفا ووقفتها وقفا وصد عنه صدودا اى اعرض وصده اى صرفه ورجع رجوعا
ورجعته رجعا جعل ما فى الاية مما استعمل لازما حيث فسره بقوله انفصل بهم وباء المصاحبة تتعلق بمحذوف هو حال
من طالوت اى مصاحبا لهم ثم ذكر ان اصله التعدى الى مفعول لكن حذف مفعوله واجرى مجرى اللازم والتقدير فصل نفسه
والجنود جمع جند وكل صنف من الخلق جند على حدة ويقال للجراد الكثير انها جند الله روى ان طالوت خرج من بيت المقدس بالجنود
وهى يومئذ سبعون الفا وقيل ثمانون الف مقاتل وذلك انهم لما راوا التابوت لم يشكوا بالنصر فسارعوا الى الجهاد فقال طالوت
لا حاجة لى فى كل ما ارى لا يخرج معى رجل بنى بيتا لم يفرغ منه ولا تاجر مشتغل بالتجارة ولا من تزوج امراة لم يبن بها ولا ابغى الا
الشاب النشيط الفارغ فاجتمع عليه مما اختاره سبعون الفا وقيل ثمانون الفا وكان وقت خروجهم قيظا اى شديد الحر يقال
قاظ يومنا اى اشتد حره فشكوا قلة الماء بينهم وبين عدوهم وقالوا ان المياه قليلة لا تحملنا فادع الله تعالى ان يجرى علينا نهرا
فقال ان الله مبتليكم بنهر واختلفوا فى هذا القائل فقال الاكثرون هو طالوت لانه المذكور السابق وعلى هذا فانه لم يقله عن نفسه

فلابد وان يكون

فلا بد وان يكون عن وحى اتاه عن ربه وذلك يقتضى ان يكون جامعا بين الملك والنبوة وقيل القائل هو النبى المذكور فى اول القصة
وهو اشمويل عليه الصلوة والسلام وعلى هذا التقدير ان قلنا هذا الكلام من النبى طالوت فيكون قد تحمله من ذلك النبى وحينئذ لا
يكون طالوت نبيا وان قلنا الكلام من النبى فالتقدير فلما فصل طالوت بالجنود قال لهم نبيهم ان الله مبتليكم بنهر والابتلاء الامتحان
وفيه لغتان بلى يبلو وابتلى واصل الياء فى مبتليكم واو لانه من بلى يبلو اى اختبر وانما قلبت ياء لانكسار ما قبلها ونهر بفتح الهاء فى قراءة
الجمهور وهى اللغة الفصيحة وقرا مجاهد وابو السماك بسكون الهاء فى جميع القران وكل ثلاثى حشوه حرف حلق يجوز فيه الوجهان فتح
العين واسكانه نحو صحن وصحن وشعر وشعر وبحر وبحر قوله فليس من اشياعى واصحابى وكلمة من على هذا للتبعيض دخلت على نفس
المتكلم للاشعار بان اصحابه لقوة اختصاصهم واتصالهم به كانهم بعضه وقوله او ليس بمتحد معى على ان يكون كلمة من اتصالية كما فى
قوله تعالى المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض اى بعضهم متصل بالبعض الاخر ومتحد معه قوله اى من لم يذقه لما كان طعمت الشئ شايعا
فى معنى اكلته وكان الماء مما يتعلق به الاكل بل انما يتعلق به الشرب ولاسيما استعمل لم يطعمه فى الاية فى مقابلة شرب منه فانه قرينة واضحة
على انه ليس من قبيل قوله تعالى فاذا طعمتم فانتشروا فانه بمعنى اذا تناولتم واكلتم مما يتغذى به فتفرقوا وهذا المعنى غير سديد فى ذلك المقام
فلذلك فسره بقوله من لم يذقه على انه من طعم الشئ اذا ذاقه ومنه طعم الشئ لمذاقه واستشهد بقول الشاعر ٭ وان شئت لم اطعم
نقاخا ولا بردا ٭ والنقاخ الماء العذب وقد جعله مفعول لم اطعم وعطف عليه البرد وهو النوم وسمى النوم بردا لانه يبرد القلب
ويجلب له راحة ولو صح ان يجعل النقاخ من قبيل الماكول توسعا لمشاركته الماكول فى وصوله الى الجوف فى طريق الفم فلا وجه لجعل
النوم من ذلك القبيل اذ لا مشابهة له بالمطعوم اصلا فلو كان الطعم فى البيت بمعنى الاكل لما صح عطف قوله ولا بردا على قوله
نقاخا فتعين كونه بمعنى الذوق وهو التناول من الشئ تناولا قليلا ويصح تعلق الذوق بكل واحد من النقاخ والنوم اما تعلقه
بالنقاخ فظاهر واما تعلقه بالنوم فكما فى توهم وذكر صاحب الكشاف فى تفسير قوله فمن شرب منه فليس منى فمن ابتدا شربه
من النهر بان كرع فيه فليس بمتصل بى ومتحد بى وقوله كرع فيه اى تناول الماء بفيه من موضعه من غير ان يشرب بكفيه ولا باناء
يقال كرع فى الماء بفتح الراء كروعا وبكسرها كرعا اى تناوله بفيه من موضعه من غير توسط شئ فى شربه واصله من كرع الغنم
اذا خاض الماء حتى اصاب اكراعه وشربه ثم عم فى كل من شربه من موضعه بفيه وفسر الشرب من النهر بالكرع لان المبتدا القريب فى
الاصل واذا شرب من ماء النهر بالكاس او باليد فالمبتدا هو اليد والكاس دون النهر فلا يقال لهذا الشارب انه شرب من النهر الا
مجازا والشرب من النهر حقيقة الا بان يتصل الشرب بالنهر من غير ان يتصل شئ من النهر وبين الشارب وذكر فى الحواشى القطبية
ههنا مسئلة وهى ان من حلف لا يشرب من هذا النهر قال ابو حنيفة رحمه الله تعالى لا يحنث الا اذا كرع من النهر حتى لو اغترف غرفة بالكوز
ماء من ذلك النهر وشربه لم يحنث لان الشرب من الشئ انما يكون اذا ابتدا شربه متصلا بذلك الشئ وهذا لا يحصل الا بان شرب
من النهر وقال الباقون بل اذا اغترف الماء بالكوز من ذلك النهر وشربه يحنث لان هذا وان كان مجازا الا انه متعارف اذا عرفت هذا فنقول
جرى المص فى تفسير الاية على مذهب ابى حنيفة فسر الشرب من النهر بالكرع منه لانه حقيقة وما دام يمكن اعتبار الحقيقة لا يتجاوز
الى المجاز وانما ذهب الباقون فى تلك المسئلة الى المجاز المشهور لانه مبنى الايمان على المتعارف وما فى كلام الله تعالى ليس يمين الى هنا
عبارة القطبية فعلى هذا القسمة الى المجاز المشهور مثلثة الشاربون كرعا والذين لم يذوقوا شيئا والذين اغترفوا منه غرفة فحكم
على القسم الاول بانه ليس من اشياعه وعلى القسم الثانى بانه من اشياعه وعلى القسم الثالث بكونهم مرخصين فيما فعلوه والمصنف
حمل قوله تعالى فمن شرب منه على عموم المجاز حيث جعله متناولا للكروع فيه وللشرب بطريق الاغتراف منه ليكون قوله الا من اغترف غرفة
مستثنى متصلا من قوله فمن شرب منه وحمل قوله فشربوا منه على الحقيقة لعدم الصارف عنها ولما جعل قوله تعالى الا من اغترف مستثنى
من الجملة الاولى وقعت الجملة الثانية معترضة بين المستثنى والمستثنى منه واصلها التاخر عنه ولكنها قدمت عليه للعناية بها لانه
لما قسم القوم على طائفتين وذكرت الطائفة الاولى اتبعهم ذكر الطائفة الثانية تكميلا للتقسيم وربط بعض الاقسام ببعض ولانهم
اشرف القسمين ومتصلون به فتوفر الاعتناء بشانهم وايضا عدم الذوق منه راسا عزيمة والاغتراف منه رخصة وبيان
حكم العزيمة اهم من بيان حكم الرخصة كما قدم قوله والصابئون على خبران وهو قوله من آمن بالله فى قوله تعالى ان الذين آمنوا والذين
هادوا والصابئون والنصارى الى قوله فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون فان الصابئون فيه لا يجوز ان يكون معطوفا على محل اسم ان

لان العطف على محل اسم ان قبل الاتيان بالخبر لا يجوز فهو مرفوع بالابتداء وخبره محذوف اى والصابئون وكان حق الكلام ان يقال
ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى فلا خوف عليهم ثم يقال والصابئون كذلك لكن توسطت هذه الجملة بين اسم ان وخبره
للمضايقة بها تنبيها به على ان الصابئين يتاب عليهم ايضا وان كفرهم اغلظ هكذا الامر ههنا فان المطلوب ان لا يذاق من الماء راسا
والاغتراف بالغرفة رخصة فقدم قوله ومن لم يطعمه فانه منى صرح للعناية به لانه عزيمة وبيان حال الاخذ بالعزيمة اهم من الاخذ بالرخصة
ومعنى الاستثناء بيان ان الاغتراف رخصة واستدل صاحب الكشاف على ان الاستثناء من قوله فمن شرب منه فليس منى قوله ومن لم
يطعمه بان الاستثناء لو كان من الجملة الثانية لقيل فطعموا بدل قوله فشربوا منه فلما قيل فشربوا منه علم انه استثناء من الجملة الاولى
وقرأ الحرميان وابو عمرو وخلف ويعقوب غرفة بفتح الغين والباقون بضمها فقيل هما لغتان بمعنى المصدر بمعنى الا من اغترف اغترافا
لانهما جاءا على غير لفظ المصدر مثل انبت الله نباتا وقيل هما لغتان بمعنى المغترف وهو القدر الحاصل فى الكف بعد الاغتراف كالاكل
بمعنى الماكول وقيل المفتوح مصدر بنى للدلالة على الوحدة فان فعلة تدل على المرة الواحدة يقال فلان ياكل بالنهار اكلة واحدة والمضموم
اسم للقدر الحاصل فى الكف بالاغتراف كاللقمة والخطوة وان جعلتها مصدرا يكون المفعول محذوفا تقديره الا من اغترف ماء وان
جعلتها بمعنى المفعول كان مفعولا به فلا يحتاج الى تقدير مفعول قوله بيده الظاهر انه متعلق باغترف ويجوز ان يتعلق بمحذوف هو
صفة لغرفة بمعنى المفعول اى غرفة كائنة فى يده على ان الباء بمعنى فى قال ابن عباس رضى الله تع عنهما كانت الغرفة الواحدة يشرب منها هو
ودوابه وخدمه ويحمل منها قال الامام وهنا يحتمل وجهين الاول انه كان ماذونا له ان ياخذ من الماء كم شاء مرة واحدة بقربة او جرة بحيث
كان الماخوذ فى المرة الواحدة يكفيه ودوابه وخدمه ويحمل باقيه وثانيهما انه كان ياخذ القليل فيجعل الله فيه البركة حتى يكفى كل هؤلاء
فيكون معجزة لنبى ذلك الزمان كما انه تع يروى الخلق الكثير من الماء القليل فى زمن محمد صلى الله تع عليه وسلم والامام الواحدى لم يذكر
فى الوسيط الا الوجه الاول والله اعلم قيل ان الله تع ابتلى القوم بالنهر ليميز من اخلص وجهه له ممن تبع هواه وجعل ذلك الابتلاء
مثلا مضروبا للدنيا وابنائها فان من تناول منها قدر ما يتبلغ به اكتفى واستغنى وسلم منها ونجا ومن تناول منها فوق قدر الزاد
عطشا والى هذا اشير فى الخبر المروى ان الله عز وجل اذا سال عبد شيئا من عرض الدنيا اعطاه وقال له خذه وحنفيه حرصا
وانا اعن النبى صلى الله تع عليه وسلم لو ان لابن ادم واديين من مال لابتغى اليهما ثالثا ولا يملأ جوف ابن ادم الا التراب قوله تع
قوله تع الا قليلا منهم هى القراءة المشهورة فان المستثنى اذا وقع فى كلام تام موجب يجب نصبه فى المشهور نحو جاء نى القوم الا زيدا
وقوله فشربوا كلام موجب فيجب نصب المستثنى بعده على الاستثناء وقرأ عبد الله وابى والاعمش الا قليل بالرفع ميلا الى جانب
المعنى فان شربوا منه وان كان كلاما موجبا الا انه فى معنى لم يطيعوه وفى مثل جاز ان يتبع ما بعد الا ما قبلها فى الاعراب ونحوه
فى الاعراض عن جانب اللفظ واعتبار جانب المعنى قول الفرزدق ٭ اليك امير المؤمنين رمت بنا ٭ شعوب النوى والهوجل المتعسف
وعض زمان يا ابن مروان ٭ لم يدع من المال الا مسحتا او مجلف ٭ فانه استثناء مفرغ فالواجب ان يقال الا مسحتا او مجلفا
لكنه رفع اعتبارا للمعنى فان قوله لم يدع من المال فى معنى لم يبق منه لان معنى لم يدع لم يترك واذا لم يترك شيئا لم يبق شئ وروى الزمخشرى
فى سورة طه الا مسحتا او مجلفا وكذا الجوهرى والازهرى وافقا هذه الرواية اى وجهنا نحوك جهة بعيدة ذات شعوب ومفارقة
لا علم بها ذات تعاسيف واصابته سنة ازمة ذهبت بالمال واستاصلته والسحت بمعنى الاستيصال لغة اهل الحجاز والاسحات
بمعناه لغة اهل نجد يقال مال مسحوت ومسحت اى مذهب ومتاصل والمجلف اخذ من جوانبه فذهب بعضه وبقى منه شئ وقيل
المجلف الذى ذهب ماله والمجالفة السنة التى تذهب بالمال وهذا القول يدل على ان المجلف كما يقع على المال الذى جلفته السنة
يقع على نفس الشخص ايضا قيل سئل الفرزدق ان الاستثناء اذا كان عن الموجب فهلا قلت مجلفا وان كان عن غيره فهلا قلت مسحت
فقال قلت كذلك ليشقى به النحويون والاقرب فى تاويله ما اشار اليه صاحب الكشاف من انه التفات اما فى المعطوف والمعطوف عليه
على هذه الرواية واما فى المعطوف على الرواية الاخرى وقيل التقدير الا شياء الا مسحتا او شيئا هو مجلف قوله كفته لشربه واداوته اى
لشرب نفسه وخدمه ودوابه ولان يحمل معه فى قربته ومطرته وقوى قلبه وصح ايمانه ومن عصى وافرط فى شربه روى انهم اسودت
شفاههم وغلبهم العطش ولم يرووا وبقوا على شط النهر وجبنوا عن لقاء العدو ثم انه لا خلاف بين المفسرين فى ان الذين عصوا
رجعوا الى بلدهم وانما اختلفوا فى ان رجوعهم هل كان بعد مجاوزة النهر او قبله والصحيح انهم لم يجاوزوا النهر وانما رجعوا قبل المجاوزة

لقوله تع

لقوله تع فلما جاوزه هو والذين امنوا معه وقال ابن عباس رضى الله تع عنهما والسدى كان المخالفون اهل شك ونفاق فقالوا لا
طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده فانحرفوا ولم يجاوزوا النهر وقال الاخرون بل جاوزوا النهر فلما كان رجوعهم بعد المجاوزة ومعاينتهم
بجالوت وجنوده لقولهم لا طاقة لنا اليوم بجالوت وجنوده واختار المص القول الاول وجعل المستكن فى جاوز لطالوت وجعل قوله
والذين امنوا عطفا على ذلك المستكن لوجود شرط العطف عليه وهو التاكيد بمنفصل والمعنى ولما جاوز النهر طالوت والقليل الطاعون
ولم يخالفوه فيما ندبهم الله تع اليه وجعل المؤمنين الذين لم يخالفوه وجاوزوا النهر فريقين فريق يحب الحيوة ويكره الموت وكان
الخوف والجزع غالبا على طبعه وفريق كان شجاعا قوى القلب لا يبالى بالموت فى طاعة الله تع فالقسم الاول هم الذين قالوا لا طاقة لنا
اليوم بجالوت وجنوده لكثرتهم وقوتهم والقسم الثانى الذين هم اجابوهم بقولهم كم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة فقولهم اى بعضهم
لبعض اشارة الى ان ضمير قالوا راجع الى قوله والذين امنوا وهم القليل الذين لم يشربوا باعتبار بعضهم اى قال بعض هؤلاء القليلين
للبعض الاخر منهم وهم الذين يظنون انهم ملاقوا الله وهم اشد يقينا واخلص عقادا بالنسبة الى البعض الاول وان المؤمنين
وان تساووا فى اصل اليقين والاعتقاد جاز ان يتفاوتوا فى قوة ذلك ولا يلزم من ذلك خلل فى ايمانهم ولكون الذين يظنون اشد
يقينا من البعض الذى قالوا ذلك لم يفسر الظن بالاعتقاد الراجح الذى يقابل العلم بل جعل يظنون بمعنى يتيقنون استعارة تبعية
لما بين الظن واليقين من المشابهة من حيث اشتراكهما فى الدلالة على تاكيد الاعتقاد حيث قال الذين يتيقنون لقاء الله وجعلوا الموت
نصب اعينهم وجزموا بان كل حى الى المنون فطوبى لمن اصابه الموت وهو فى سبيل الله وطاعته روى عن قتادة ان المراد من لقاء الله
الموت قال صلى الله تع عليه وسلم من احب لقاء الله احب الله لقاءه ومن كره لقاء الله كره الله لقاءه واشعر بقوله ويتوقعون ثوابه الى احتمال
ان يكون المراد بلقاء الله لقاء ثوابه بسبب هذه الطاعة وان يكون الظن على حقيقته بناء على انه لا سبيل لاحد الى ان يعلم عاقبة امره
وانما يكون ظانا راجيا الى وان بلغ فى الطاعة ما بلغ قوله وقيل هم القليل الذين ثبتوا معه اى وقيل المراد بالذين يظنون هم القليل
الذين لم يشربوا وجاوزوا النهر مع طالوت فيكون الذين يظنون من وضع الظاهر موضع المضمر الراجع الى الذين امنوا وضمير قالوا للذين
اشربوا منه ولم يجاوزوا مع طالوت بناء على ان طالوت والمؤمنين لما جاوزوا النهر رأوا القوم تخلفوا وما جاوزوا معهم سالوهم
عن سبب تخلفهم فاجابوا من وراء النهر بقولهم لا طاقة الى اخره اعتذارا فى التخلف وتخذيلا للقليل لان النهر الواقع بينهما كان بحيث لا يمنع
المكالمة فاجابهم الا قليلون الذين عبروا النهر بانه لا عبرة فى النصر والظفر بكثرة العدد وانما العبرة بتاييد الله وعونه وانما النصر من الله
ينصر من يشاء وكم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله وارادته ذلك وقوله والله مع الصابرين من تمام قولهم ويحتمل ان يكون قولا من الله
تع قوله وكم تحتمل الخبر والاستفهام وكم الاستفهامية والخبرية تدلان على عدد ومعدود فالاستفهامية كناية عن عدد مبهم عند المتكلم معلوم
فى ظنه عند المخاطب والخبرية لعدد مبهم عند المخاطب وربما يعرفه المتكلم ومعناه التكثير واما المعدود فهو مجهول عند المخاطب فى الاستفهامية
والخبرية فلذلك احتاج كل واحد منهما الى المميز بين المعدود ومميز الاستفهامية منصوب مفرد لانه للعدد فجعل مميزه كمميز الاعداد المتوسطة
لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح ومميز الخبرية مجرور باضافتها اليه ويجوز ان يكون المميز المجرور مفردا للتكثير فصار مميزها مفردا كمميز العدد
الكثير وهو المائة والالف ويجوز ان يكون جمعا لانها كناية عن العدد الكثير وليس بصريح فيه فجاز جمع مميزه تصريحا لمعنى الكثرة والعدد
الكثير لكونه صريحا فى معنى الكثرة استغنى فيه عن جمع مميزه فلذلك لم يكن مميزه الا مفردا وجاء مميز كم فى الاية مفردا مجرورا بكلمة من وهو
فئة وفى اشتقاق فئة قولان انه من فاء يفئ اذا رجع فحذف عينها فوزنها فلة والقول الثانى انها من فات راسه اى كسرته فحذفت
لامها فوزنها فعة فعة كمائة وجمعها فات وفئون فى الرفع وفئين فى النصب والجر ومعناها على كل من الاشتقاقين صحيح فان الفئة
اسم للجماعة من الناس قلت او كثرت والجماعة من الناس يرجع بعضهم الى بعض وهم ايضا قطعة من الناس كقطع الراس المكسرة قوله اى ظهروا
لهم اشارة الى ان اللام فى قوله لجالوت متعلق بقوله برزوا فان عسكر طالوت لما برزوا العسكر جالوت وراوا قلة جانبهم وكثرة
عدوهم لاجرم استغاثوا بالدعاء والتضرع فقالوا ربنا افرغ علينا صبرا وفى ندائهم بقولهم ربنا اعتراف منهم بالعبودية وطلب لاصلاحهم
لان لفظ الرب يشعر بذلك دون غيره واتوا بلفظة على فى قولهم افرغ علينا صبرا طلبا لان يكون الصبر مستعليا عليهم وشاملا لهم كالظرف
للمظروف والافراغ الصب يقال افرغت الاناء اذا صببت ما فيه واصله من الفراغ فان افراغ الاناء اخلاؤه مما فيه فقولهم افرغ علينا صبرا
يدل على ان يكون المبالغة فى طلب الصبر على مشاهدة المخاوف قوله بنصره او مصاحبين لنصره الاول على ان يكون الباء للاستعانة

والثانی علی ان یکون للمصاحبة اخبر تعالی ان تلک الهزیمة کانت باذنه واعانته وتیسیره ثم قال وقتل داود جالوت وکان جالوت الجبار
راس العمالقة وملکهم وکان من اولاد عملیق ابن عاد وکان من اشد الناس واقویهم وکان یهزم الجیوش وحده وکان له بیضة فیها ثلاثمایة
رطل حدید وکان ظله میلا لطول قامته وکان ایشی ابو داود علیه الصلوة والسلام فی جملة من عبر النهر مع طالوت وکان معه سبعة
من ابنائه وکان داود اصغرهم یرعی الغنم فاوحی الله الی نبی العسکر وهو اشمویل ان داود ابن ایشے هو الذی یقتل جالوت فطلبه من ابیه
فجاء به الیه فقال النبی اشمویل لقد جعل الله تع قتل جالوت علی یدک فاخرج معنا الی محاربته فخرج معهم فمر داود علیه الصلوة والسلام
فی الطریق بحجر فناداه یا داود احملنی فانی حجر موسی الذی قتل به کذا وکذا فحمله فی مخلاته ثم مر بحجر اخر فقال له احملنی فانی حجرک الذی تقتل
به جالوت فوضعه فی مخلاته وکان من عادته رمی القذافة وکان لا یرمی بقذافته شیئا من الذیب والاسد والنمر الا صرعه واهلکه
فلما تصاف العسکران للقتال برز جالوت الجبار الی البراز وسال من یخرج الیه فلم یخرج الیه احد فقال یا بنی اسرائیل لو کنتم علی حق لبارزنی
بعضکم فقال داود لاخوته من یخرج الی هذا الاقلف فسکتوا فالتمس منه طالوت ان یخرج الیه ووعد له ان یزوجه ابنته ویعطیه نصف
ملکه ویجری خاتمه فیه فلما توجه داود نحوه اعطاه طالوت فرسا ودرعا وسلاحا فلبس السلاح ورکب الفرس فصار قریبا منه ثم انصرف
الی الملک فقال من حوله جبن الغلام فجاء فوقف علی الملک فقال ما شانک فقال ان الله لم ینصرنی لم یغن عنی هذا السلاح شیئا فدعنی اقاتل کما
ارید قال نعم فاخذ داود مخلاته فتقلدها واخذ المقلاع ومضی نحو جالوت روی انه لما نظر جالوت الی داود علیه الصلوة والسلام
قذف فی قلبه الرعب فقال یا فتی ارجع فانی ارحمک ان اقتلک قال داود بل انا اقتلک قال فاتیتنی بالمقلاع والحجر کما یوتی الکلب قال نعم انت
شر من الکلب قال جالوت لا جرم لاقسمن لحمک بین سباع الارض وطیر السماء قال داود ویقسم الله لحمک فقال بسم اله ابرهیم واخرج
حجرا ثم اخرج باسم اله اسحاق ثم اخرج الثالث باسم اله یعقوب فوضع الاحجار الثلاثة فی مقلاعه فصارت کلها حجرا واحدا
ودور المقلاع ورمی به فسخر الله الریح حتی اصاب الحجر انف البیضة وخالط دماغه وخرج من قفاه وقتل من وراءه ثلاثین رجلا
وهزم الله تع الجیش وخر جالوت قتیلا فاخذه داود یجره حتی القاه بین یدی طالوت ففرح المسلمون فرحا شدیدا وانصرفوا
الی المدینة سالمین فزوجه طالوت ابنته واجری خاتمه فی نصف مملکته فمال الناس الی داود واحبوه واکثروا ذکره فحسده طالوت
واراد قتله فتنبه له داود وهرب منه فسلط طالوت علیه العیون وطلبه اشد الطلب فلم یقدر علیه وانطلق داود الی الجبل
مع المتعبدین فتعبد فیه دهرا طویلا فاخذ العلماء والعباد یطعنون طالوت فی شان داود فجعل طالوت لا ینهاه احد عن قتل داود
الا قتله فاکثر فی قتل العلماء الناصحین فلم یکن یقدر علی عالم فی بنی اسرائیل یطیق قتله الا قتله ثم ندم علی ما فعله من المعاصی
والمنکرات واقبل علی البکاء لیلا ونهارا حتی رحمه الناس وکان کل لیلة یخرج الی القبور فیبکی وینادی رحم الله عبدا یعلم ان لی
توبة الا اخبرنی بها فلما اکثر التضرع والالحاح علیهم رق له بعض خواصه فقال له ان دللتک ایها الملک علی عالم لعلک ان تقتله
فقال لا والله بل اکرمه اتم الاکرام وانفاذ حکمه واخذ مواثیق الملک وعهوده علی ذلک فذهب به الی باب امراة تعلم اسم الله الاعظم
فلما لقیها قبل الارض بین یدیها وسالها هل له من توبة فقالت لا والله لا اعلم لک توبة ولکن هل تعلم مکان قبر نبی فانطلق
بها الی قبر اشمویل فصلت ودعت ثم نادت صاحب القبر فخرج اشمویل من القبر ینفض راسه من التراب فلما نظر الیهم بهم قال ما لک
اقامة القیمة قالت لا ولکن طالوت یسال له هل من توبة قال اشمویل یا طالوت بعدی قالوا لم ندع من الشر شیئا الا فعلته وجئت
اطلب التوبة قال کم لک من الولد قال عشرة رجال قال لا اعلم لک من توبة الا ان تتخلی من ملکک وتخرج انت وولدک فی سبیل الله
ثم تقدم ولدک حتی یقتلوا بین یدیک ثم تقاتل انت فتقتل اخرهم ثم رجع اشمویل الی القبر وسقط میتا ورجع طالوت ففعل ما
امر به حتی قتل فجاء قاتله الی داود لیبشره وقال قتلت عدوک فقال داود ما انت بالذی تحیی بعده فضرب عنقه وکان ملک طالوت
الی قتل اربعین سنة واتی بنو اسرائیل بداود واعطوه خزائن طالوت وملکوه علی انفسهم قال الضحاک والکلبی ملک داود بعد قتل طالوت
سبعین سنة جمع الله تع لداود الملک والنبوة ولم یکن ذلک من قبل بل کان الملک فی سبط والنبوة فی سبط قوله کالسرد قال تعالی ان اعمل
الحدید ان اعمل سابغات وقدر فی السرد وعلمه منطق الطیر والنمل وعلمه الزبور وعلمه الدین وکیفیة الحکم والفصل قال تع وکلا آتینا
حکما وعلما وعلمه ایضا الالحان الطیبة قیل کان اذا قرا الزبور تدنو الوحوش حتی توخذ باعناقها وتظله الطیر مصیخة له ویرکد
الماء الجاری وتسکن الریح وروی الضحاک عن ابن عباس رضی الله تع عنهما ان الله تع اعطی سلسلة موصولة بالمجرة وراسها

عند موضعته

عند موضعته وقوتها قوة الحدید ولونها لون النار وحلقها مستدیرة مفصلة بالجوهر مدسرة بقضبان اللولو فلا یحدث
فی الهواء حدث الا صلصلت السلسلة فیعلم داود ذلک الحدث ولا یمسها ذو عاهة الا برئ فکانوا یتحاکمون الیها بعد داود
الی ان رفعت فمن تعدی علی صاحبه وانکر حقه اتی الی السلسلة فمن کان صادقا مد یده الی السلسلة فنالها ومن کان کاذبا لم ینلها
وکانت کذلک الی ان ظهر فیهم المکر والخدیعة فبلغنا ان بعض ملوکهم اودع رجلا جوهرة ثمینة فلما استردها انکر الرجل فتحاکما الی السلسلة
فعمد الذی عنده الجوهرة الی عکازه فنقرها وضمنها الجوهرة واعتمد علیها حتی حضر السلسلة فقال صاحب الجوهرة رد علی الودیعة
فقال له صاحبه ما اعرف لک عندی من ودیعة فان کنت صادقا فتناول السلسلة فتناولها بیده فقیل فقال للمنکر قم انت فتناولها
فقال لصاحب الجوهرة خذ عکازی هذه فاحفظها حتی اتناول السلسلة فاخذها فقال الرجل اللهم ان کنت تعلم ان هذه الودیعة
التی یدعیها قد وصلت الیه فقرب منی السلسلة فمد یده فتناولها فتعجب القوم وشکوا فیها فاصبحوا وقد رفع الله السلسلة قوله
ولولا الله تع یرفع الی اخره اشارة الی ان المصدر هنا مضاف الی فاعله وهو الله تعالی والناس مفعول اول وبعضهم بدل من الناس
بدل بعض من کل وببعض متعلق بالمصدر قوله اشارة الی ما قصص ای بین والقص البیان والقاص الذی یاتی بالقصة علی وجهها
کانه یتبع معانیها والفاظها والقصص بکسر القاف جمع قصة وبفتحها مصدر یقال قص علیه الخبر قصصا والاسم ایضا قصص
بالفتح وضع موضع المصدر حتی صار اغلب علیه قوله اشارة الی الجماعة المذکور قصصها فی السورة کادم وابرهیم واسمعیل واسحق
ویعقوب وموسی واشمویل وداود وطالوت علی قول من جعله نبیا صلوات الله تعالی وسلامه علیهم اجمعین یرید ان اللام فی الرسل
للاشارة الی حصة معهودة للمخاطب لتقدم ذکرها صریحا او کنایة فی هذه السورة او لتقدم علم المخاطب بها وان لم یکن صریحا ولا
کنایة کما فی قولک خرج الامیر اذ لم یکن فی البلد الا امیر واحد او للاشارة الی جنس الرسل من حیث تحققه فی ضمن جمیع افراده فعلی الاول
التعریف للعهد الخارجی وعلی الثانی للاستغراق وتلک مبتدا والرسل نعته او عطف بیان له وفضلنا خبره قال تلک ولم یقل ذلک
مراعاة لتانیث لفظ الجماعة واجتمعت الامة علی ان الانبیاء بعضهم افضل من بعض وان محمدا صلی الله تع علیه وسلم افضل من الکل ویدل
علیه قوله تعالی وما ارسلناک الا رحمة للعالمین وما کان رحمة للعالمین لزم ان یکون افضل من العالمین وقوله تعا ورفعنا لک ذکرک
حیث قیل فی تفسیره قرن ذکره بذکره فی الشهادة والاذان والتشهد ولم یکن ذلک لسائر الانبیاء وانه تعالی قرن طاعته بطاعته فقال
من یطع الرسول فقد اطاع الله وبیعته ببیعته فقال ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله وعزته بعزته فقال ولله العزة ولرسوله
ورضاه برضاه فقال والله ورسوله احق ان یرضوه واجابته باجابته فقال استجیبوا لله وللرسول اذا دعاکم وان معجزات سائر الانبیاء
قد ذهبت ومن بعض معجزاته صلی الله تع علیه وسلم القران وهو باق الی اخر الدهر وقال صلی الله تع علیه وسلم ادم ومن دونه تحت لوائی
یوم القیمة وذلک یدل علی انه افضل من آدم ومن کل اولاده وقال صلی الله تع علیه وسلم انا سید ولد ادم ولا فخر لی وقال صلی الله
تعالی علیه وسلم لا یدخل احد الجنة من النبیین حتی ادخلها انا ولا یدخلها احد من الامم حتی تدخلها امتی وروی عنه صلی الله تع علیه
وسلم الله تعالی اتخذ ابرهیم خلیلا وموسی نجیا واتخذنی حبیبا قال وعزتی لاوثرن حبیبی علی خلیلی وانه تع کلما نادی نبیا فی القران
نادی باسمه قال یا ادم اسکن یا عیسی اذکر یا نوح ارکب یا داود انا جعلناک خلیفة فی الارض وناداه ان یا ابرهیم یا موسی انی
انا ربک واما النبی صلی الله تع علیه وسلم فناداه بقوله یا ایها النبی ویا ایها الرسول وذلک انما یفید التفضیل وانهم لم یسو
بینهم فی الفضیلة وانما استووا بالقیام فی الرسالة وروی ابو سعید الخدری عن النبی صلی الله تع علیه وسلم قال لا تخیروا بین الانبیاء
وفی هذا النهی عن الخوض وتفضیل بعض الانبیاء علی بعض فنستفید من الایة معرفة انهم متفاوتون فی الفضیلة وننتهی عن الکلام فی ذلک
لنهیه صلی الله تع علیه وسلم عن ذلک والمنقبة ضد المثلبة والمثالب العیوب جمع مثلبة قوله لیلة الحیرة ای فی اللیلة التی قال تع له فی تلک
اللیلة وانا اخترتک فاستمع لما یوحی اننی انا الله لا اله الا انا قوله تفصیل له اشارة الی ان قوله تع منهم من کلم الله استیناف لبیان وجه تفضیل
بعضهم علی بعض فلا محل لها من الاعراب والجمهور علی رفع الجلالة علی انه فاعل والمفعول محذوف وهو الضمیر العاید الی الموصول ای
من کلمه الله وقری بنصبه علی ان الفاعل مستتر فیه راجع الی الموصول ایضا والقراة الاولی ادل علی التعظیم والفضل لان کل مومن
فانه یکلم الله علی ما قال صلی الله تع علیه وسلم المصلی یناجی ربه انما الشرف فی ان یکلمه الله تعالی وقری کالم الله علی وزن فاعل من المکالمة
ونصب الجلالة ویدل علیه قولهم کلیم الله بمعنی مکالمه کالجلیس والخلیط بمعنی المجالس والمخالط واختلفوا فی الکلام الذی سمعه موسی

وغيره من الله تعالى هل انه هو الكلام القديم الازلى الذى ليس من جنس الحروف والاصوات قال الاشعرى واتباعه المسموع هو ذلك
الكلام الازلى قالوا كما انه لم يمتنع رؤية ما ليس بكيف فكذا لا يستبعد سماع ما ليس بكيف وقيل سماع ذلك الكلام محال انما
المسموع هو الحرف والصوت فان قيل كيف يعد التكليم من وجوه التفضيل والتكريم وقد جرت بين الله عز وجل وبين ابليس اللعين
حيث قال انظرنى الى يوم يبعثون قال فانك من المنظرين الى آخر الايات والجواب انه ليس فى قصة ابليس ما يدل على ان تلك المكالمة
كانت بغير واسطة فلعل الواسطة كانت موجودة على ان المراد من التكليم تكليم الله بطريق التعظيم والتقريب لا بطريق الطرد والتخييب
وانتصاب درجات فى قوله تعا ورفع بعضهم درجات اما على نزع الخافض الذى هو كلمة على او فى او الى وتقديره على درجات او الى درجات
او فى درجات او على انه حال على حذف المضاف اى ذوى درجات او على انه مفعول ثان لرفع على تضمينه معنى بلغ اى بلغ بعضهم
درجات ويحتمل ان يراد بدرجات مراتبهم ومناصبهم فان مناصب الرسل متفاوتة بلغ بعضهم منصب الخلة كابرهيم ولم يحصل هذا
لغيره وسخر لسليمان الانس والجن والطير والريح ولم يحصل هذا لابيه وخص محمد صلى الله تع عليه وسلم بكونه مبعوثا الى الجن والانس
وبكون شرعه ناسخا لجميع الشرايع المتقدمة ويحتمل ان يراد بها معجزاتهم المتفاوتة فان كل واحد من الانبياء اوتى نوعا من المعجزة
لايقا بزمانه فان معجزات موسى صلى الله تع عليه وسلم كقلب العصا حية واليد البيضا وفلق البحر كان كالشبيه بما كان اهل ذلك
العصر فايقين متقدمين فيه وهو السحر ومعجزات عيسى صلى الله تع عليه وسلم وهو ابرئ الاكمه والابرص واحيى الموتى كان كالشبيه بما
كان اهل ذلك العصر متقدمين فيه وهو الطب ومعجزة نبينا محمد صلى الله تع عليه وسلم وهى القرآن كانت من جنس الفصاحة والبلاغة
والخطب والاشعار التى هى معظم كمال اهل زمانه وبالجملة المعجزات متفاوتة بالقلة والكثرة وبالبقا وعدم البقا وبالقوة وعدم
القوة وليس شئ من الايات التى اعطيها الانبياء الا والذى اعطيها محمد صلى الله تع عليه وسلم اكثر وابقى واكمل واقوى والمراد بالبعض
فى قوله تعالى ورفعنا بعضهم على بعض الرسل على الاطلاق اى بعض كان واريد تفضيل كل واحد منهم على الباقين بنوع من المناصب
والمعجزات والمراد بالبعض فى قوله ورفع بعضهم هو محمد صلى الله تع عليه وسلم بخصوصه لانه هو المفضل على الكل كما اختار المصنف
فوجه كونه مرفوعا على الكل فى الدنيا والاخرة ظاهر وعبر عنه بلفظ البعض يدل على انه بلغ من الشهرة والامتياز الى حيث لا يذهب
الوهم الى غيره فى هذا المعنى فان من فعل فعلا حسنا بديعا فسئل من فعل هذا فاجاب بقوله احدكم او بعضكم او نحوهما يريد به
نفسه ويكون ذلك افخم لشانه من التصريح بنفسه لما فيه من الدلالة على ان العلم الذى لا يشتبه على احد امتيازه عن غيره بالقدرة
على مثل هذه الافعال العجيبة وقد اشتهر ان التنكير المشعر بالابهام يفيد التعظيم والافخام فاى بعد فى افادة اللفظ الموضوع
لذلك اياه قوله خصه بالتعيين مع انه غير مختص بايتاء البينات تقبيحا لافراط اليهود فى تحقيره حيث انكروا نبوته مع ما ظهر على يديه
من البينات القاطعة الدالة عليها ولافراط النصارى فى تعظيمه حيث اخرجوه عن مرتبة الرسالة قوله وجعل معجزاته الى اخره جواب عما
يتوهم من ان ايتاء البينات غير مختص بعيسى صلى الله تع عليه وسلم فما وجه ذكره فى اثناء تفضيل وجوه الرسل وايتاؤها ليس من وجوه
تفضيله صلى الله تع عليه وسلم وفى تفسير روح القدس اقوال الاول قال الحسن القدس بضمتين على لغة اهل الحجاز وبضمة وسكون على لغة
تميم هو الله تع وروحه جبريل عليه افضل الصلوة والسلام والاضافة للتشريف والمعنى اعانه بجبريل فى اول امره وفى وسطه واخره اما
فى الاول من امره فلقوله فنفخنا فيه من روحنا واما فى وسطه فلان جبريل عليه الصلوة والسلام علمه العلوم وحفظه من الاعداء واما فى
اخر الامر فحين ارادت اليهود قتله اعانه جبريل ورفعه الى السماء الرابعة والذى يدل على ان روح القدس جبريل عليه الصلوة والسلام
قوله تعالى قل نزله روح القدس والقول الثانى هو المنقول عن ابن عباس رضى الله تع عنهما ان روح القدس هو الاسم الذى كان عيسى صلى الله
تع عليه وسلم يحيى به الموتى والقول الثالث وهو قول ابى مسلم ان روح القدس الذى ايده الله تع به يجوز ان يكون الروح الطاهرة التى
نفخها الله فيه فابانه بها عن غيره ممن خلق من اجتماع نطفتى الذكر والانثى قوله من بعد ما جاءتهم فلما اختلفوا اقتتلوا وتحاربوا البينات
اى المعجزات الواضحة فان الرسل لما ايدهم الله تع بالمعجزات الدالة على صدقهم فى دعوى الرسالة وجب على امتهم ان يؤمنوا بهم ولا
يختلفوا فى امر الدين بان يؤمن بعضهم ويكفر البعض الاخر اختلافا يؤديهم الى ان يتقاتلوا ويتحاربوا فلما اختلفوا تقاتلوا وتحاربوا بسبب
ذلك الاختلاف والمعنى ان عدم الاقتتال لازم وعدم اللازم يدل على عدم الملزوم فحيث وجد الاقتتال علمنا ان مشية عدم الاقتتال
مفقودة بل كان الحاصل هو مشية الاقتتال ولا شك ان ذلك الاقتتال معصية فدل ذلك على ان الكفر والايمان والطاعة والعصيان

بقضاء الله تع

بقضاء الله تع وقدرته ومشيته وللمعتزلة اصلان فاسدان لا يستقيم معهما معظم ما وقع فى التنزيل من كون الحوادث باسرها مرتبة على
مشية الله تع احدهما انه تع لا يريد الشرور والقبايح البتة وانما يريد الخيرات والحسنات وثانيهما ان ليس ما شاء الله كان وما لم يشاء
لم يكن بل قد شاء ما لم يقع كايمان الكافر وطاعة العاصى وقد وقع ما لم يشاء ككفر الكافر وفسق الفاسق فعلى هذا لا يستقيم انه لو شاء
ترك الاقتتال والاختلاف لوقع ولا انه لم يشاء الترك للاقتتال والاختلاف فلم يقع على ما هو وضع كلمة لو من انتفاء الثانى لانتفاء الاول
لان ترك الاقتتال حسن قد شاء الله فاضطروا الى تقييد المشية بمشية القسر ليصح انه لو شاء لوقع وانه لم يشاء عدم الاقتتال مشية قسر وان
شاء مشية تفويض الى اختيارهم ولما لم يكن كل ما اراده الله واقعا كما ذكرنا لم يستقيم انه يفعل كل ما يريده فلهذا خصصه بالخذلان المفضى الى
فعل القبايح والعصمة المانعة عنها ومن كان له شمة من الانصاف فهم من هذه الايات ان الكل بمشية الله تع كذا فى الحواشى السعدية قوله
ما وجب عليكم انفاقه حمل الانفاق المامور به على ايتاء الزكوة المفروضة اختيارا لما ذهب اليه الحسن البصرى فوجه ارتباط الاية بما قبلها
حينئذ ان اصعب الاشياء على الانسان بذل النفس فى القتال وبذل المال فى طاعة الله تع فلما قدم الامر بالقتال عقبه بالامر بالانفاق
للمناسبة بينهما فى كون كل منهما شاقا على النفس وقال ابو اسحق اى انفقوا فى الجهاد وليعن بعضكم بعضا عليه فوجه المناسبة لما قبلها
انه تع لما امر بالقتال بقوله وقاتلوا فى سبيل الله اعقبه بالحض على النفقة فى الجهاد فقال من ذا الذى يقرض الله قرضا حسنا والمقصود
منه الانفاق فى الجهاد ثم انه تعالى اكد الامر بالجهاد بذكر قصة طالوت ثم اعقبه بالامر بالانفاق فى الجهاد فى هذه الاية ومفعول انفقوا
محذوف اى انفقوا شيئا ومما رزقناكم متعلق بمحذوف هو صفة لذلك المفعول المحذوف وذلك ان لا تقدر لقوله انفقوا مفعولا محذوفا
فحينئذ يكون مما رزقنا متعلقا بنفس الفعل ومن قبل متعلقا ايضا بذلك الفعل وجاز تعلق حرفين بلفظ واحد لاختلافهما معنى لان الاولى
للتبعيض والثانية لابتداء الغاية والجملة المنفية وهى قوله لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة فى محل الرفع على انها صفة ليوم وقرا نافع وابن
عامر والكوفيون باسرهم الالفاظ الثلاثة بالرفع والتنوين مع ان المقام مقام التعميم والدال عليه هو ان يكون الالفاظ المذكورة مبنية
على الفتح لان نحو لا رجل يفيد نفى الماهية وانتفاء الماهية يفيد انتفاء جميع افرادها قطعا اما اذا قلت لا رجل بالرفع والتنوين فقد نفيت
رجلا منكرا مبهما وهذا بوضعه لا يوجب انتفاء جميع افراد هذه الماهية الا بدليل منفصل فظهر ان قولك لا رجل بالنصب ادعى على عموم النفى
ومع ذلك قرا القراء الخمس المذكورة بالرفع والتنوين ليطابق الجواب الجواب السؤال فان السائل لما سال هل فيه بيع او خلة او شفاعة
برفع الاسماء الثلاثة وتنوينها اجيب برفع الاسماء وتنوينها ايضا لاجل المطابقة بينهما وقراها ابو عمرو وابن كثير مبنية على الفتح على الاصل
قوله وتفتدون به على ان يكون البيع ههنا بمعنى اعطاء الفدية لتخلص نفسها كما قال تع فاليوم لا يؤخذ منكم فدية سمى الافتداء بيعا لانه
شراء النفس باعطاء البدل او البيع على الاول بمعنى التجارة المعارفة والخلة المودة والصداقة فكانها تتخلل الاعضاء تدخل خلالها ووسطها
والخليل الصديق لمداخلته اياك والخلة تنقطع يوم القيمة بين الاخلاء الا بين المتقين والشفاعة المنفية يوم القيمة هى التى يستقل فيها الشفيع
ويأتى بها وان لم يؤذن له فيها فان الدلايل قائمة على ثبوت المودة والمحبة بين المؤمنين وعلى ثبوت الشفاعة للمؤمنين بعد ان يؤذن لهم
فيها قوله تع الله لا اله الا هو مبتدأ وخبر ولفظ هو فى محل الرفع حملا على المعنى اى ما اله الا هو ونفى اله سواه تاكيد وتحقيق للالهية لان
قولك لا كريم الا زيد ابلغ من قولك زيد كريم وقوله الحى يجوز ان يكون خبرا ثانيا للجلالة وان يكون خبر مبتدأ محذوف اى هو الحى وان يكون
بدلا من الجلالة وان يكون صفة له قيل هو اجود الوجوه لانه قرئ بنصب الحى القيوم على القطع والقطع انما يكون فى باب النعت وهذا الوجه
وان استلزم الفصل بين الصفة والموصوف بالخبر لكن لا محذور فيه بل هو جائز حسن تقول زيد قايم الفاضل قوله وللنحاة خلاف ذهب
اهل الحجاز الى انه لا بد للا التى لنفى الجنس من خبر مذكور مثل لا غلام رجل ظريف ومقدر نحو لا اله الا الله اى لا اله فى الوجود الا الله وذهب
بنو تميم الى عدم اثبات خبرها لا لفظا ولا تقديرا وقيل معنى كلامهم انه لا يثبت لفظا وهو معنى مراد والحى فى اللغة من له الحياة وهى صفة
تخالف الموت والجمادية وتقتضى الحس والارادة واشرف ما يوصف به الانسان الحيوة الابدية فى دار الكرامة واذا وصف عز شانه بها وقيل
انه حى كان معناه الدايم الذى لم يزل ولا يزال ولا يصح عليه الموت وقيل معناه انه هو الحى بذاته لا بحياة غيره كالخلق فانهم احياء
بحيوة هى غيرهم حلت فيهم وكذلك الموت عليهم واما الله تع فانه حى بذاته والحيوة صفة ازلية لا هو ولا غيره يستحيل ان يحله الموت الذى
هو مضاد للحياة الازلى يستحيل عليه العدم والمتكلمون فسروا المعنى المراد بالحى فى حق البارى عز اسمه بالذى يصح ان يعلم ويقدر
وهو شامل لمذهب من جعل الحيوة صفة موجودية زائدة على مجموع العلم والقدرة ولمن جعلها نفس الذات حقيقة لا اعتبارا ولمن جعلها

ثابتة لا موجودة ولا معدومة قوله وكل ما يصح له الى اخره جواب اشارة الى جواب ما يقال لما كان معنى الحي هو انه الذي يصح ان يعلم و
ويقدر وهذا القدر حاصل لجميع الحيوانات فكيف يحسن ان مدح الله تع نفسه بصفة يشاركه فيها اخس الحيوانات واجاب عنه بان ذاته
تعالى لما كانت مقتضية لجميع صفاته جلاله وجماله كان جميع ذلك حاصلا له بالفعل منزها عن القوة والامكان ولما لم يقيد علمه وقدرته
بكونه متعلقا بهذا دون ذاك كان كونه حيا عبارة عن كونه عالما بجميع المعلومات على الاطلاق وقادرا على جميع المقدورات كذلك ولا شك انه صفة
مختصة به تعالى والقيوم فيعول من قام بالامر اذا دبره مبالغة القايم فانه تع دايم القيام على كل شئ بتدبير امره في انشائه وترزيقه وتبليغه
الى كماله اللايق به وحفظه واصله قيووم اجتمعت الواو والياء وسبقت احديهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت الياء في الياء فصار
قيوما قيل الحي القيوم اسم الله الاعظم وقيل ان عيسى صلى الله تع عليه وسلم كان اذا اراد ان يحيي الموتى يدعو بهذا الدعاء يا حي يا قيوم ويقال
ان بني اسرائيل سالوا موسى صلى الله تع عليه وسلم عن اسم الله الاعظم فقال اهيا شراهيا اي يا حي يا قيوم ويقال هو دعاء اهل البحر اذا خافوا الغرق
يا حي يا قيوم وعن علي ابن ابي طالب رضي الله تع عنه لما كان يوم بدر جئت انظر ما يصنع النبي صلى الله تع عليه وسلم فاذا هو ساجد يقول
يا حي يا قيوم فترددت مرات وهو على حاله لا تزيد على ذلك الى ان فتح الله سبحانه وتع له وهذا يدل على عظمة هذا الاسم قال ابن الرقاع ٥
وسنان اقصده النعاس فرنقت ٥ في عينه سنة وليس بنايم ٥ وما قبل هذا البيت ٥ لولا الحياء وان راسي قد عثا ٥ فيه المشيب
لزرت ام القاسم ٥ وكانها وسط النساء اعارها ٥ عينيه احور من جآذر جاسم ٥ والحوراء والاحور من به حور وهو شدة بياض
العين في شدة سوادها والجآذر جمع جوذر وهو ولد البقرة الوحشية وجاسم قرية بالشام والسنة اصلها وسن يقال وسن
بكسر السين يوسن وسنا فهو وسنان واقصده السهم اصابه الرمي فقتله مكانه ورنق النعاس اي خالط عينه من رنق الطاير اي وقف
في الهواء صافا جناحيه ولم يطر يريد ان وقوع دل البيت على ان الوسن هو النعاس لا النوم الخفيف لان قوله وسنان صفة لاحور في البيت
السابق ومن المعلوم ان ليس مقصود الشاعر تشبيه ام القاسم بالاحور حال نومه بل بالاحور الذي دارت في عينه السنة التي هي مقدمة
النوم ولم ينم بعد ثم انه تع لما بين انه حي قيوم اكد ذلك بقوله لا تاخذه سنة ولا نوم له ما في السموات وما في الارض لان من كان قايما
بذاته وقيوم كل الممكنات لزمه ان لا يغفل ولا يفتر عن تدبير امر الكاينات وحفظها واثبات اللازم يؤكد ثبوت الملزوم فكان قوله لا
تاخذه سنة ولا نوم مؤكدا لما قبله وان من كان جميع ما سواه بحيث لا يتقوم بشئ مما سواه ولا يتكون ولا يبلغ كنه كماله الا بتكوينه وتقويمه
وتدبيره لزم ان يكون كل ما سواه ملكا له فكان قوله له ما في السموات وما في الارض مؤكدا له ايضا ولما كان قوله له ما في السموات وما في
الارض متناولا لجميع ما وجد فيهما من الامور الداخلة والخارجة كان هو ابلغ من ان يقال له ملك السموات والارض وما فيهن لان قوله وما فيهن
بعد ذكر السموات والارض انما يتناول الامور الخارجة المتمكنة فيهن اذ لو اريد به ما يعم الامور الداخلة فيهما والخارجة عنهما لاغنى ذكره
عن ذكرهما قوله تع من ذا الذي يشفع كلمة من وان كان لفظها استفهاما فمعناها النفي ولذلك دخلت الا في قوله الا باذنه وعنده فيه وجهان
احدهما انه متعلق بيشفع والثاني متعلق بمحذوف في موضع الحال من الضمير في يشفع اي لا احد يشفع مستقرا عنده الا باذنه وقوى هذا الوجه
بانه اذا لم يشفع عنده وقريب منه فشفاعة غيره ابعد والا باذنه متعلق بمحذوف لانه حال من فاعل يشفع فهو استثناء مفرغ والباء للمصاحبة
والمعنى لا احد يشفع عنده في حال من الاحوال الا في حال كونه ماذونا له منه او لا احد يشفع عنده بامر من الامور الا باذنه والباء للاستعانة
كما في ضرب بسيفه فيكون الجار والمجرور في موضع المفعول به وقوله يعلم ما بين ايديهم استيناف اخر لبيان احاطة علمه باحوال خلقه المستلزم
لعلمه بمن يستحق الشفاعة ومن لا يستحقها ذكر الامام في قوله تعالى يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم وجوها احدها قال مجاهد وعطا والسدي
ما بين ايديهم ما كان قبلهم من امور الدنيا وما خلفهم ما يكون بعدهم من امور الاخرة والثاني قال الضحاك والكلبي ما بين ايديهم يعني الاخرة
يقدمون عليها وما خلفهم الدنيا لانهم يخلفونها وراء ظهورهم والثالث قال عطا عن ابن عباس يعلم ما بين ايديهم من السماء الى الارض
وما خلفهم يريد ما في السموات والرابع يعلم ما بين ايديهم بعد انقضاء اجالهم وما خلفهم اي ما كان قبل ان يخلقهم والخامس ما فعلوه
من خير وشر وقدموه وما يفعلونه بعد ذلك فقول المصنف ما قبلهم وما بعدهم الظاهر ان معناه ما قبل ان خلقوا وما بعد انقضاء
اجالهم ويحتمل ان يكون بمعنى ما قدموه وما لم يفعلوه بعد او بمعنى ما بين ايديهم من السماء الى الارض وما في السموات ويحتمل ان يريد
ما يعم الاحتمالات الثلاث فيكون مستوعبا لما ذكره الامام من الاحتمالات الخمس وزاد عليها احتمالات اخر بقوله او بالعكس مرتين وبقوله
او بما يحسونه الى اخره والمقصود بهذا الكلام على جميع الاحتمالات بيان انه عالم باحوال الشافع والمشفوع له فيما يتعلق باستحقاق

الثواب والعقاب قوله لان فيهم العقلاء فغلب من يعقل على غيرهم وعلى ان يكون الضمير لما دل عليه من ذا يكون الضمير للعقلاء خاصة
فلا تغليب قوله من معلوماته جعل العلم ههنا بمعنى المعلوم لان علمه تعالى الذي هو صفة قايمة بذاته المقدسة لا يتبعض فجعله
بمعنى المعلوم كما في قولهم اللهم اغفر لنا علمك فينا وقول الخضر لموسى عليهما افضل الصلوة والسلام ما نقص علمي وعلمك من علمه تع الا كما
نقص هذا العصفور من هذا البحر قاله حين راى ان عصفورا اخذ بمنقاره شيا من ماء البحر قوله تصوير لعظمته تقريره انه تع خاطب
الخلق في تعريف ذاته وصفاته بما اعتادوه في ملوكهم وعظمائهم كما جعل الكعبة بيتا له يطوف الناس به كما يطوفون ببيوت ملوكهم وذكر
في الحجر الاسود انه يمين الله تع في ارضه ثم جعله موضعا للتقبيل كما يقبل الناس ايدي ملوكهم وكذلك ما ذكر في محاسبة العباد يوم
القيمة من حضور العباد والنبيين والشهداء ووضع الميزان وعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشا فقال الرحمن على العرش استوى ثم اثبت
لنفسه كرسيا فقال وسع كرسيه السموات والارض والحاصل ان كل ما جاء من الالفاظ الموهمة للتشبيه في العرش والكرسي فقد ورد مثلها
بل اقوى منها في الكعبة والطواف وتقبيل الحجر ولما توافقت الامة ههنا على ان المقصود تعريف عظمة الله تعالى وكبريائه مع القطع بانه
تعالى منزه عن ان يكون في الكعبة ما يوهمه تلك الالفاظ فكذا الكلام في العرش والكرسي قال الامام هذا تاويل متين الا ان فيه ترك الظاهر
بغير دليل وذا لا يجوز والمعتمد قول من قال ان الكرسي هو جسم عظيم يسع السموات والارض والقايلون بهذا القول اختلفوا فقال
الحسن الكرسي هو نفس العرش لان السرير قد يوصف بانه عرش وبانه كرسي بكون كل منهما بحيث يصح التمكن عليه وقال بعضهم بل الكرسي غير
العرش ثم اختلفوا فمنهم من قال انه دون العرش وفوق السماء السابعة وقال الاخرون انه تحت الارض وهو منقول عن السدي وقد جاء
في الاخبار الصحيحة ان الكرسي جسم عظيم تحت العرش وفوق السماء السابعة ولا امتناع في القول به فوجب القول به قوله وقيل كرسيه
مجاز عن علمه او ملكه كما يقال كرسي الملك ويراد ملكه لان الملك يجلس على الكرسي فسمي الملك بالضم باسم مكان الملك فان العرب
يسمون اصل كل شئ بالكرسي وكذا يطلق كرسي العالم على علمه تسمية لصفة العالم باسم مكانه الذي هو الكرسي وتشبيها للعلم بالكرسي
من حيث ان كل واحد منهما امر يعتمد عليه قوله وكانه اي وكان الكرسي بمعنى ما يقعد عليه من الشئ المركب من خشبات موضوعة بعضها
فوق بعض يقال اكرست الدار اذا كثرت فيها الابعار والابوال وتلبد بعضها على بعض وتكارس الشئ اذا تراكب قوله ولا يثقله يقال اده
الشئ اذا اثقله ولحقه منه مشقة والعلو اصله علوو فادغم كما في ميت لانه من علا يعلو قال ٥ فلما علونا واستوينا عليهم تركناهم
صرعى لنسر وكاسر ٥ وقوله عن الانداد اشارة الى ان المراد بالعلو علو القدر والمنزلة لا علو المكان لانه تع منزه عن التحيز
وكذا عظمته انما هي بالمهابة والقهر والكبرياء ويمتنع ان يكون بحسب المقدار والحجم تعالى شانه عن ان يكون من جنس الجواهر والاجسام
قوله او خاص باهل الكتاب وفي شرح التاويلات قال بعضهم نزلت الاية في المجوس واهل الكتاب من اليهود والنصارى انه يقبل
منهم الجزية ولا يكرهون على الاسلام ليس كمشركي العرب فانه لا يقبل منهم الا السيف والاسلام ولا يقبل منهم الجزية ان اسلموا فيها
والا قتلوا قال تع تقاتلونهم او يسلمون وعلى ذلك روي عن رسول الله صلى الله تع عليه وسلم كتب الى المرتدين فلان اما العرب
فلا نقبل منهم الا الاسلام او السيف واما اهل الكتاب والمجوس فاقبل منهم الجزية قوله فعلوت يعني ان الطاغوت مصدر على وزن
فعلوت كالرهبوت والرغبوت والملكوت اصله طغيوت او طغووت لقولهم طغيان في معناه فقلبت عينه ولامه بان تقدمت
اللام واخرت العين فتحرك حرف العلة وانفتح ما قبلها فقلبت الفا فوزنه الان فلعوت واختلف في الطاغوت فقال عمر ومجاهد و
قتادة هو الشيطان وقيل الاصنام وقال جميع اهل اللغة الطاغوت كل ما عبد من دون الله والكفر به عبارة عن الكفر باستحقاقه
العبادة وفسر الايمان بالله بالايمان بالتوحيد وتصديق الرسل لان الكفر بالانبياء والكتب يمنع حقيقة الايمان بالله لان الايمان
حقيقة يستلزم الايمان باوامره ونواهيه وشرايعه المعلومة بالدلايل التي اقامها الله تع لعباده قوله طلب الامساك يعني ان استمسك
بمعنى تمسك واعتصم وعبر عنه ببناء استفعل اشعارا بان تمسكه ذلك مسبوق بالقصد والارادة المنزلتين منزلة الطلب من نفسه
وعروة الجسم الكبير الثقيل الموضع الذي يتعلق به من ياخذ ذلك الجسم ويحمله والوثقى فعلى للتفضيل تانيث الاوثق كفضلى تانيث
الافضل وهذا استعارة المحسوس للمعقول لان من اراد امساك هذا الدين تعلق بالدلايل الدالة عليه ولما كانت دلايل الاسلام اقوى
الدلايل واوضحها وصفها الله تع بانها العروة الوثقى وقوله لا انفصام لها استيناف لبيان قوة دلايل الحق بحيث لا يعتريها شئ
من الشبه والشكوك والانفصام الشئ بالفاء انكسار الشئ من غير تفرق اجزائه وانفصام الشئ بالقاف انكساره مع البينونة

والتفرق واما بالفاء انكسار الشئ من غير تفرق اجزائه وانفصام الشئ بالقاف انكساره مع البينونة والتفرق واما بالفاء اليق بهذا المقام لانه اذا لم يكن لها انفصام فان لايكون لها انقطاع اولى قوله محبهم او متولى امرهم الولى فعيل بمعنى فاعل من قولهم ولى فلان الشئ يليه ولاية فهو وال وولى واصله من الولى الذى هو القرب يقال دارى تلى داره اى تقرب منها ثم ان الولى والقرب قد يكون باعتبار المحبة والنصرة فيقال للمحب ولى لانه يقرب من حبيبه بالنصرة والمعونة ولايفارقه وقد يكون باعتبار التدبير والامر والنهى فيقال لاصحاب الولاية ولى لانهم يقربون القوم بان يدبروا امرهم ويراعوا مصالحهم ومهماتهم قال اهل اللغة المولى المالك والمملوك والعتيق والمعتق والناصر والمنصور وابن العم والحليف والجار والقيم وجعلوا كل واحد من المتضايفين مواليا للاخر قوله والمراد بهم من اراد ايمانه اى ليس المراد بقوله الذين امنوا من امن حقيقة لانه خارج عن الكفر فكيف يتصور اخراجه بل المراد به الذين سبقهم الكفر وارادوا التحلو بحلية الايمان فانه تع يخرجهم من ظلمات الجهل الى الهدى واليقين ولاحاجة الى صرف قوله والذين كفروا عن معناه الحقيقى لان قوله يخرجونهم من النور الى الظلمات لايصلح صارفا عن ارادة الحقيقة بناء على ان اخراجهم من النور لايقتضى اتصافهم بالايمان حقيقة بل يجوز ان يراد بالايمان الذى يخرجون منه الايمان الفطرى بخلاف الاخراج من الظلمات فانه يستدعى كونهم مسبوقين بظلمات الكفر المكتسب اذ ليس فى حق الانسان كفر فطرى فهذه قرينة واضحة على ان المراد بالذين امنوا الذين ارادوا ان يؤمنوا بعد كفرهم هذا على تقدير ان يراد بالظلمات ظلمات الجهل والكفر وبالنور نور اليقين والايمان كما نقل عن الواقدى من ان كل ما فى القران من الظلمات والنور فالمراد منه الكفر والايمان غير التى فى سورة الانعام وجعل الظلمات والنور فالمراد منه الليل والنهار وسمى الكفر ظلمة لالتباس طريقه وسمى الاسلام نورا لوضوح طريقه ويحتمل ان يراد بالظلمات الشبه والشكوك وبالنور الحجج البينات فيكون امنوا وكفروا على حقيقتهما ولم يذكر المصنف هذا الاحتمال فى قوله تعالى يخرجهم من الظلمات الى النور اكتفاء بذكره فى تفسيره قال الامام قوله تع يخرجهم من الظلمات الى النور ظاهره يقتضى انهم كانوا على الكفر ثم اخرجهم الله تع من ذلك الكفر الى الايمان فمنهم من حمل اللفظ على ظاهره وجعل الاية مختصة بمن كان كافرا ثم اسلم ومنهم من حمل اللفظ على كل من امن بمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم سواء كان ذلك الايمان بعد الكفر او لم يكن كذلك ثم قال ولا يبعد ان يقال فى حق من لم يكفر فقط يخرجهم من الظلمات الى النور وان لم يكونوا فى الظلمات البتة ويدل على جوازه قوله تعالى فلما امنوا كشفنا عنهم عذاب الخزى فى الحيوة الدنيا ولم يكن نزل بهم العذاب البتة وقوله تع فى قصة يوسف صلى الله تع عليه وسلم انى تركت ملة قوم لايؤمنون بالله ولم يكن فيها قط وحاصله ان اخراجهم من الظلمات الى النور جاز ان يكون بمعنى انشائهم على نور الايمان ابتداء اى من غير ان يكونوا فى ظلمة الكفر ثم يخرجهم منها الى الايمان وهذا كقوله تع رفع السموات بغير عمد ترونها المراد به انه رفعها ابتداء من غير ان كانت موضوعة ثم رفعها وتقول لمن يبنى البيت ضيق فمها ولم يخيط الجبة وسع كمها تريد انشاءها ابتداء بذلك قوله وقيل نزلت فى قوم ارتدوا عطف من حيث المعنى على قوله يخرجهم من النور الذى منحوه بالفطرة الى الكفر قوله واسناد الاخراج الى الطاغوت الى اخره يريد ان الاية لاتصلح ان تكون متمسكا للمعتزلة فيما ذهبوا اليه من ان الكفر ونحوه مما لايكون اصلح للعبد ليس من الله لانه تعالى اضاف الكفر الى الطاغوت لا الى نفسه وذلك لان الاخراج انما اسند اليها مجازا لكونها سببا له وذلك لاينافى كون المخرج حقيقة هو الله تع ثم انه تعالى سوى بين المؤمن والكافر فى الامر بالايمان والاقدار عليه والدعاء اليه ونصب البراهين الدالة على تمييز الحق من الباطل لكنه خص الذين امنوا بمعنى زايد عليه به كان يتحقق الايمان منهم من لطف وتيسير وتوفيق لم يكن ذلك للكافر قوله من محاجة نمرود وهو نمرود ابن كنعان ابن سام ابن نوح وهو اول من وضع التاج على راسه وتجبر وادعى الربوبية واختلفوا فى وقت محاجته اى مخاصمته ومجادلته مع ابرهيم فقال مقاتل لما كسر الاصنام سجنه النمرود ثم اخرجه ليحرقه فقال له من ربك الذى تدعونا اليه قال ربى الذى يحيى ويميت وقال آخرون كان ذلك بعد القائه فى النار وقيل انه نمرود ابن سام بن نوح وكان ملكا على السواد وكان الناس قحطوا على عهد نمرود وكان الناس يمتارون من عنده الطعام وكان اذا اتاه رجل فى طلب الطعام سال من ربك فان قال انت باع منه الطعام فاتاه ابرهيم فيمن اتاه فقال له نمرود من ربك فقال ربى الذى يحيى ويميت فاشتغل بالمحاجة ولم يعطه شيئا فرجع ابرهيم على كثيب من رمل اعفر فاخذ منه تطييبا لقلوب اهله اذا دخل عليهم فلما اتى اهله ووضع متاعه نام فقامت امراته الى متاعه ففتحته فاذا هو اجود طعام ما راه احد فصنعت له منه فقربت اليه فقال من اين هذا فقال من الطعام الذى جئت به فعرف ان الله تعالى رزقه قوله لان اتاه يعنى

ان قوله

ان قوله ان اتاه مفعول له وحذفت اللام لان حرف الجر يطرد حذفه مع ان ثم فى كونه مفعولا له معنيان احدهما انه من باب العكس فى الكلام بمعنى انه وضع المحاجة موضع الشكر اذ كان من حقه ان يشكر فى مقابلة ايتاء الملك ولكنه عمل عكس ما هو الواجب عليه كقوله تع وتجعلون رزقكم انكم تكذبون ويقول عاداني فلان لاني احسنت اليه وهو باب بليغ والثانى ان ايتاء الملك حمله على ذلك لانه اورثه الكبر والبطر فنشا عنهما المحاجة قوله او وقت ان اتاه يعنى ان ان مع ما فى حيزها واقعة موقع الظرف وقيل فيه نظر لان النحاة قد صرحوا بان لاينوب على ظرف الزمان الا المصدر الصريح نحو اتيتك صياح الديك وخفوق النجم واجيب بان هذا التصريح معارض بما نصوا على ان ما المصدرية تنوب عن الزمان وليس بمصدر صريح الظاهر ان قول ابرهيم ربى الذى يحيى ويميت جواب سؤال سابق غير مذكور اذ الظاهر ان ابرهيم ادعى النبوة فقال نمرود من ربك فقال ابرهيم ربى الذى يحيى ويميت ان تلك المقدمة حذفت لدلالة الواقعة عليها وجواب ابرهيم فى غاية الصحة لانه لاسبيل الى معرفة الله تع الا بواسطة صفاته وافعاله التى لايشاركه فيها احد من القادرين والاحياء والاماتة بمعنى خلق الحيوة والموت فى الاجساد من هذا القبيل روى ان ابرهيم صلى الله تع عليه وسلم لما احتج بتلك الحجة دعى الملك الكافر بشخصين وقتل احدهما واستبقى الاخر وقال انا ايضا احيى واميت فجعل ترك القتل احياء ثم قيل ان ابرهيم بين له فساد قوله بان قال انك احييت الحى ولم تحى الميت ثم اعلم ان القراء اجمعوا على اسقاط الف انا عند الوصل فى جميع القران الا ما روى عن نافع فى اثباته عند استقبال الهمزة والصحيح ان فيه لغتان احديهما لغة تميم وهى اثبات الفه وصلا ووقفا وعليها تحمل قراءة نافع فانه قرا بثبوت الالف وصلا قبل همزة مضمومة او مفتوحة نحو انا احيى وانا اول واختلف عنه فى المكسورة نحو ان انا الا واللغة الثانية اثباتها وقفا وحذفها وصلا الا عند الضرورة والفاء فى قوله فان الله ياتى بالشمس جواب شرط مقدر تقديره قال ابرهيم اذا ادعيت الاحياء والاماتة واتيت معارضة مموهة ولم تعلم معنى الاحيا والحجة ان الله ياتى والباء فى بالشمس للتعدية قوله وهو فى الحقيقة عدول عن مثال الامثال الاخر يعنى ان ما فعله ابرهيم ليس انتقالا من دليل الى دليل اخر لان ذلك غير محمود فى باب المناظرة بل الدليل واحد فى الموضعين وهو انا نرى حدوث الاشياء لايقدر الخلق على احداثها فلابد من قادر اخر يتولى احداثها وهو الله سبحانه وتعالى والحوادث التى لايقدر الخلق على احداثها لها امثلة منها الاحياء والاماتة ومنها السحاب والرعد والبرق ومنها حركات الافلاك والكواكب والمستدل وان لم يجز له ان ينتقل من دليل الى دليل اخر لكن اذا ذكر مثالا لايضاح كلامه فله ان ينتقل من ذلك المثال الى مثال آخر فكان ما فعله ابرهيم من باب مالايكون الدليل فيه الا واحدا الا انه انتقل عند ايضاحه من مثال الى مثال آخر وليس من باب الانتقال من دليل الى دليل آخر قوله وقيل لما كسر ابرهيم الاصنام سجنه عطف من حيث المعنى على قوله اى انظره ايتاء الملك وحمله على المحاجة قوله وقرى فبهت بفتح الباء والهاء مبنيا للفاعل فيكون الفعل متعديا وفاعله ضمير يعود على ابرهيم واسم الموصول مفعوله اى بهت ابرهيم الكافر وغلبه بالحجة فتحير وسكت وانقطعت حجته قوله الذين ظلموا انفسهم بالامتناع عن قبول الهداية اى عن قبول الدلائل القطعية الدالة على الحق دلالة واضحة بالغة فى الوضوح والقوة الى حيث جعل الخصم مبهوتا متحيرا فمن ظلم نفسه بالامتناع عن قبول مثل هذه الدلائل لايجعله الله تعالى مهتديا بها لان المعتبر فى دار التكليف قال فى شرح التاويلات قوله تع والله لايهدى القوم الظالمين وقوله والله لايهدى القوم الكافرين ونحو ذلك يخرج على وجوه احدها انه لايهديهم وقت اختيارهم الكفر والظلم اى لايخلق فيهم فعل الهداية وهم يختارون فعل الضلال ويحتمل نزول الاية فى حق من علم فى الازل انه لايؤمن ولايعطيه الهداية فيكون المراد من هذا العام هو الخاص ومثله كثير ويحتمل انه لايهدى طريق الجنة فى الاخرة من كفر بالله فى الدنيا فيراد به هداية طريق الجنة قوله تقديره او رايت يريد ان الكاف فى قوله تع كالذى منصوب بفعل مضمر والتقدير او رايت مثل الذى فعل كذا اى ما رايت مثله فتعجب منه ثم ههنا نسختان احديهما او رايت وهو عطف على قوله الم تر والاخرى او رايت وهو عطف على الم تر حتى يكون فى حيز الاستفهام والنسخة الاولى اظهر واولى علم يجعل قوله كالذى معطوفا على قوله الذى حاج الامرين احدهما ان عطفه عليه يستلزم ان تدخل كلمة الى على الكاف الذى فى قوله كالذى وهذه الكاف ان كانت حرف جر لم يجز دخول حرف اخرى عليها وان كانت اسمية فهى شبيهة بالحرفية فى علم التصرف فلا يدخل عليها من الحرف الا ما ثبت دخوله عليها فى كلامهم وهو على قلة وضعف وثانيهما ان عطفه عليه يستلزم كونه واقعا فى حيز الم تر كالمعطوف عليه وذلك لايستقيم من حيث المعنى وذلك لان كل واحد من لفظة الم تر او رايت وان كان مستعملا لقصد التعجيب الا ان الاول يتعلق بالمتعجب منه فيقال الم تر الى الذى صنع كذا بمعنى انظر اليه فتعجب من حاله

وارايت يتعلق بمثل المتعجب منه فيقال ارايت مثل الذى صنع كذا بمعنى انه من الغرابة بحيث لا يرى له مثل ولا يصح ان يتعلق الم تر
بمثل التعجب فلا يقال الم تر الى الذى صنع كذا اذ يكون المعنى انظر الى مثل وتعجب منه ولا معنى له فلما لم يستقم عطف كالذى مر على الذى
حاج احتيج الى التاويل فاوله بوجوه اربعة الاول ان يتصرف فى جانب المعطوف بجعله متعلقا بمحذوف فيكون من عطف الجملة على
الجملة والتقدير او رايت مثل الذى وحذف العامل لدلالة الم تر عليه لان كليتهما كلمة تعجب والثانى ان يجعل من عطف المفرد ويتصرف
فى جانب المعطوف ايضا ويجعل الكاف مزيدة والثالث ان يتصرف فى جانب المعطوف عليه بجعله فى معنى ارايت كالذى حاج ليصح العطف
عليه عطف المفرد ولا يحتاج الى تقدير ارايت فى المعطوف كما يفصح عنه كلام صاحب الكشاف حيث قال ويجوز ان يحمل على المعنى دون اللفظ
كانه قيل ارايت كالذى حاج ابرهيم او كالذى مر على قرية فقول المص كانه قيل الم تر كالذى حاج او كالذى مر مما لا يظهر له وجه صحة وليس
القول الا ما قالت حزام قال الامام فى الكبير اختلف النحويون فى ادخال الكاف فى قوله او كالذى وذكروا فيه ثلاثة اوجه الاول ان يكون
قوله الم تر الى الذى حاج ابرهيم فى ربه بمعنى ارايت كالذى حاج ابرهيم او كالذى مر على قرية فيكون هذا عطفا على المعنى وهو قول
الكسائى وابى على الفارسى واكثر النحويين هذا كلامه بعبارته والرابع انه ليس معطوفا على قول الذى حاج بل هو من كلام ابرهيم
قال الراغب ويحتمل ان تكون الاية من كلام ابرهيم معطوفة على تقدم وهو انه لما قال للكافر انه تع يانى بالشمس من المشرق فات بها من
المغرب قال له بعدا وكالذى مر على قرية اى ان كنت تحيى فاحيى كما احيى الله من وصف فى هذه الاية قوله خالية اى عن اهلها وساقطة حيطانها
على سقوفها بان تهدمت السقوف حال كون الحيطان قائمة ثم انقلعت الحيطان من اصولها وسقطت على السقوف المنهدمة يقال
خوت المراة وخويت ايضا اى بالفتح الواو وكسرها خوى اى خلا جوفها عند الولادة وخوت الدار خواء بالمد اى اقوت وخلت وخوى
البيت بكسر الواو وتخوى خويا مقصورا اى سقط وخوت النجم واخوت اذا سقطت ولم تمطر فى نوءها لانها خلت عن المطر والعرش
سقف البيت ويستعمل فى كل ما هى يستظل به قوله فالبثه ميتا جعل مائة عام ظرفا للاماتة باعتبار المعنى البثه ميتا ولا يجوز ان يكون ظرفا
لظاهر اللفظ لان الاماتة تقع فى ادنى زمان ويجوز ان يكون ظرفا لفعل محذوف تقديره فاماته الله فلبث مائة عام ولا حاجة الى
هذين التاويلين لان المعنى جعله ميتا مائة عام قوله ثم بعثه بالاحياء بعث الشئ اقامته من مكانه ومن بعثة الناقة اذا اقمتها من
مكانها ويوم القيمة يسمى يوم البعث لانهم يبعثون من قبورهم وانما قال ثم بعثه ولم يقل ثم احياه لان قوله ثم بعثه يدل على انه عاد
كما كان اولا حيا عاقلا فاهما مستعدا للنظر والاستدلال فى المعارف الالهية ولو كان قال ثم احياه لم تحصل هذه الفوائد روى عن
ابن عباس رضى الله تع عنهما فى سبب نزول هذه الاية قال ان بخت نصر غزا بنى اسرائيل فسبى منهم الكثير ومنهم عزير ودانيال وكان من
علمائهم فجاء بهم الى بابل فلما نجا عزير من بابل ارتحل على حمار حتى نزل على دير هرقل على شط دجلة فدخل عزير يوما تلك القرية ونزل
تحت ظل شجرة وهى على حمار فربط حماره وطاف فى القرية فلم يجد فيها احدا فتعجب من ذلك وقال انى يحيى هذه الله بعد موتها اى انى يعمرها
بعد خرابها على هذا الوجه اذ ليس المراد بالقرية اهلها بل نفسها بدليل قوله وهى خاوية على عروشها اى ساقط على سقوفها لم يقله على
سبيل الشك فى القدرة بل على سبيل الاستبعاد بحسب العادة وكانت اشجار القرية حينئذ مثمرة فتناول من فواكهها التين والعنب
وشرب من عصير العنب ونام فاحيا الله تع ان يريد اية فى نفسه وفى احياء القرية والحمار فاماته الله من منامه مائة عام وهو
شاب وكان معه شئ من التين والعصير فامات الله تعا حماره ايضا فاعمى الله تعالى عن جله وجسد حماره ابصار الانس والسباع
والطير فلما مضت مائة سنة احيا الله تعالى منه عينيه اولا وسائر جسده ميت ثم احيى جسده ثم نودى من السماء يا عزير كم لبثت
بعد الموت فقال قبل ان ينظر الى الشمس يوما ثم ابصر من الشمس بقية فقال او بعض يوم قال بل لبثت مائة عام فانظر الى طعامك
من التين والعنب وشرابك من العصير لم يتغير طعمها فنظر فاذا التين والعنب كما شاهد ثم قال فانظر الى حمارك فاذا هو عظام بيض
تلوح وقد تفرقت اوصاله فسمع صوتا من العظام السماء ايتها العظام البالية المتفرقة ان الله يامرك ان ينضم بعضك الى بعض
كما كان وتكتسى لحما وجلدا فالتصق كل عظم باخر على الوجه الذى كان عليه اولا وارتبط بعضها ببعض بالاعصاب والعروق
ثم انبسط اللحم عليه ثم خرجت الشعور من الجلد ثم نفخ فيه الروح فاذا هو قائم ينهق فخر عزير ساجدا وقال اعلم ان الله على كل شئ قدير
ثم انه دخل بيت المقدس فقال القوم حدثنا اباؤنا ان عزير بن شرحيا مات ببابل وقد كان بخت نصر قتل ببيت المقدس اربعين
الفا من قراء التورية وفيهم كان عزير والقوم ما عرفوا انه يقرء التورية فلما اتاهم بعد مائة عام جدد لهم التورية واملاها

عليهم عن

عليهم عن ظهر قلبه لم يخرم منها حرفا وكانت نسخة من التورية قد دفنت فى موضع فاخرجت وعورضت بما املاه فما اختلفا فى حرف
فعند ذلك قالوا عزير ابن الله وهذه الرواية مشهورة فيما بين الناس وذلك يدل على ان ذلك المار كان نبيا فانه روى عن
قتادة وعكرمة والضحاك والسدى انه عزير وقال عطاء عن ابن عباس رضى الله تع عنهما انه ارميا وهو الخضر وهو رجل من
سبط هرون ابن عمران وهو قول محمد ابن اسحق وقال وهب ابن منبه ان ارميا هو النبى الذى بعثه الله تعالى عند ما خرب
بخت نصر بيت المقدس واحرق التورية وقال قوم كان المار رجلا كافرا شاكا فى البعث وهو قول مجاهد واكثر المفسرين من المعتزلة
قوله كقول الظان على ان يكون كلمة او للشك والظاهر انها للاضراب فانها تجئ بمعنى بل ومحل كم النصب على الظرفية وناصبه
لبثت ومميزها محذوف تقديره كم يوما او وقتا لبثت وكلمة بل فى قوله بل لبثت مائة عام عاطفة عطفت مدخولها على الجملة
المحذوفة قبلها تقديرها ما لبثت يوما او بعض يوم بل لبثت مائة عام قيل سمع هاتفا من السماء يقول له ذلك وقيل خاطبه جبرئيل
وذهب اكثر المفسرين الى ان القائل هو الله استدلالا بقوله تع وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله لم يتسنه
فى محل النصب على الحال والمضارع المنفى بلم اذا وقع حالا يجوز ان يكون بالواو وبدونها قال تع فانقلبوا بنعمة من الله وفضل
لم يمسسهم سوء وقال تع او قال اوحى الى ولم يوح اليه شئ وقرا حمزة والكسائى لم يتسن بالهاء وقفا ولم يتسن بغير هاء وصلا
والباقون باثبات الهاء فى الحالين والهاء فى قراتهما للسكت وقراة الجماعة يحتمل ان تكون ايضا للسكت وانما اثبت وصلا اجراء للوصل
مجرى الوقف ويحتمل ان يكون اصلية لام الكلمة ويكون الفعل من السنة يقال سنه يسنه تسنها اى تغير فيكون علامة الجزم
سكون الهاء وان لم تكن الهاء اصلية بل كانت للسكت يحتمل ان تكون لام الكلمة واوا من التسنى يقال تسنى يتسنى تسنيا فاصل
لم يتسن حذفت لامه للجزم فالهاء فى لم يتسنه سواء كانت اصلية او هاء سكت يكون اشتقاق الفعل من السنة لان اصل سنة
اما سنهه او سنوه فانه كما يقال سانهت مسانهة يقال ايضا سانيت مساناة اى عاملت سنة وكما يصغر على سنيهة يصغر
ايضا على سنيوة ويجمع على سنوات فان كانت الهاء فى لم يتسنه اصلية فهو من السنه التى اصلها سنهة وان كانت هاء سكت
فهو من السنه التى اصلها سنوة واستعمال لم يتسنه فى معنى لم يتغير من قبيل استعمال اللفظ فى لازم معناه لان المعنى الاصلى
لقولنا تسنه او تسنى ومرت عليه السنوات والاعوام ويلزمه التغير وهذا توضيح ما ذكره صاحب الكشاف بقوله اى لم يتغير او
هاء سكت واشتقاقه من السنة على الوجهين لان لامها هاء او واو وذلك لان الشئ يتغير بمرور الزمان وعلى تقدير ان يكون الهاء
للسكت كما يحتمل ان يكون لام الكلمة واوا كما ذكر يحتمل ان يكون لامها نونا ويكون اللام فى تسنى يتسنى مقلوبا من النون فاصل لم يتسنه
لم يتسنن لانه ماخوذ من الحماء المسنون والحماء الطين والمسنون المتغير المنتن فهى من المضاعف لا من المنقوص ومن القواعد المقررة
انه اذا اجتمع ثلاثة حروف متجانسة تقلب احديها حرف علة كما فى تقضى البازى لكن لا يوجد من المضاعف ما استعمل فى هذا المعنى
الا الحماء المسنون فلما دخل الجازم على يتسنى سقطت اللام قوله وانما افرد الضمير والظاهر ان يقال لم يتسنها او يتسينا
لان المذكور قبله شيئان الطعام والشراب وقراة ابن مسعود فانظر الى طعامك وهذا شرابك لم يتسن ولما كان عدم تغير ما
يتسارع اليه الفساد من الطعام والشراب مع تغير حماره وصيرورته رميما وعظاما نخرة مع انه ربما يبقى دهرا طويلا وزمانا مديدا
امرا غريبا من وضح الدلائل على انه تع على كل شئ قدير ارى لقد اياه طعامه وشرابه غير متغيرين عن حالتهما الاصلية ثم قال وانظر
الى حمارك رميما وعظاما نخرة باليه كيف نرفعها من الارض ونردها الى اماكنها من الجسد ونركب بعضها مع بعض ونحييها كما كانت
قوله اى وفعلنا ذلك لنجعلك على ان الواو استينافية واللام متعلق بمحذوف ويحتمل ان تكون عاطفة على محذوف وهو متعلق اللام
والتقدير فعلنا ذلك لتعلم قدرتنا ولنجعلك اية وفيه كثرة الحذف ولذلك لم يلتفت اليه المص واية مفعول ثان لان الجعل هنا
بمعنى التصيير وللناس صفة اية وتعريف الناس للعهد ان عنى بهم بقية قومه وللجنس ان عنى بهم جميع بنى آدم وذلك فى قوله
وفعلنا ذلك اشارة الى احيائه واحياء حماره وحفظ ما معه من الطعام والشراب فكونه اية انما هو بهذه الحيثية قوله روى انه
اتى قومه على حماره الى اخره فكونه اية على هذه الرواية قرائته التورية عن ظهر قلبه وقيل جعله الله تعا اية من حيث انه بعثه وهو شاب
اسود الراس واللحية وبنو بنيه شيوخ بيض اللحية والرؤس قوله او الاموات الذين تعجب من احيائهم وهو الالوف الذين خرجوا من
ديارهم حذر الموت فقال لهم الله موتوا ثم احياهم عبر عنهم بالقرية كما فى قوله تع وكاين من قرية عتت عن امر ربها ورسله وقوله

وتلك القرى اهلكناهم لما ظلموا وقوله واسال القرية التي كنا فيها وجعل خويهم عبارة عن المبالغة في ظهور اثار الموت عليهم وقد
روى ان نبي ذلك الزمان لما راهم وقف وتفكر فيهم فاوحى الله تعالى اتريد ان اريك كيف احييهم فقال نعم فقيل له ناديها العظام
ان الله يامرك ان تكتسين لحما ودما وان تقومين فصارو الحما كانوا وقاموا احيا وكانوا يقولون سبحان ربنا وبحمدك لا اله
الا انت فلعله تعالى اماتَ ذلك النبي مائة عام ثم بعثه وقال له ما قال ثم قال له انظر الى عظام الاموات الذين تعجبت من احيائهم
وقرا من عدا ابي عمرو وابن كثير ونافع ننشزها بضم النون الاولى وكسر الشين وبالزاي المعجمة من النشز وهو الارتفاع يقال
انشزته فنشز اي رفعته فارتفع ويقال لما ارتفع من الارض نشز ونشوز المراة ارتفاعها على حالها الى حالة اخرى فالمعنى تركب
العظام ونرفع بعضها الى بعض للاحياء وقرا هؤلاء الثلاثة بالراء المهملة من انشر الله الموتى بمعنى احياهم قال تع ثم اذا شاء
انشره اي احياه وكيف في محل النصب على انه حال من الضمير المنصوب في ننشزها ولا يعمل فيه انظر اذ الاستفهام له صدر
الكلام فلا يعمل فيه ما قبله وقال ابو البقا كيف ننشزها في موضع الحال من العظام والعامل فيه انظر تقديره انظر الى العظام
محياة واختار المص ما قاله ابو البقا والذي يقتضيه النظر الصحيح في امثال هذا التركيب ان يكون جملة كيف ننشزها بدلا
من العظام على حذف المضاف تقديره وانظر الى حال العظام وقرى ننشزها بفتح النون وضم الشين والراء المهملة ايضا من
نشر الله الموتى بمعنى انشرهم فنشروا قوله اي فلما تبين له ما اشكل عليه بمشاهدة ما استبعد وقوعه عادة فانه لما استبعد احياء
ما تقادم موته بقوله انى يحيى هذه الله بعد موتها وتبين له امر احياء الموتى على سبيل المعاينة والمشاهدة قال قد علمت مشاهدة
ما كنت علمته غيبا واستدل الا قوله والامر مخاطبه وهو الله تعالى وقد جرى ان من خاطبه بقوله كم لبثت هو الله تعالى ويؤيده انه تعا
ذكر قصة ابرهيم صلى الله تع عليه وسلم بقوله واذ قال ابرهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى ثم قال في اخرها واعلم ان الله عزيز حكيم
ويحتمل انه لما تبين له وقوع ما استبعده عادة امر نفسه بذلك قوله تعالى واذ قال ابرهيم اذ منصوب على الظرفية اما لقوله
قال اولم تؤمن او للحادث المقدر اي قال له ربه ذلك وقت قول ابرهيم ذلك واذكر الحادث وقت قول ابرهيم فان قيل ما الحكمة
في انه تعالى لم يسم عزيرا بل قال او كالذي مر على قرية وههنا سمى ابرهيم صلى الله تع عليه وسلم مع ان المقصود في تلك القصتين
شيء واحد وهو الدلالة على صحة البعث اجاب عنه الامام بقوله والسبب في ذلك ان عزيرا لم يحفظ الادب بل قال انى يحيى
هذه الله بعد موتها فلم يسمه باسمه تحقيقا له من هذا الوجه وايضا جعل الاحيا والاماتة في نفسه وابرهيم حفظ الادب وراعاه
حيث اثنى على الله تعالى اولا بقوله رب ثم دعا حيث قال ارنى فسماه الله تعالى باسمه تعظيما لشانه ولذلك جعل الاحياء والاماتة
في الطيور قوله فيعلم السامعون غرضه اي ليعلموا ان غرضه من قوله رب ارنى كيف تحيى الموتى ان يبلغه الله الى مقام العيان من
مقام العلم الايقاني ويدل على ان غرضه ذلك انه تعالى قرر ايمانه بهمزة الاستفهام التقريري فقال اولم تؤمن اي اولم تعلم ذلك
ذلك يقينا فاجاب ابرهيم عليه الصلوة والسلام بقوله بلى ولكن ليطمئن قلبي اي ليسكن ويحصل طمانينته بالمعاينة فان علم
اليقين يوجب طمانينته لا علمه قوله تعا من الطير متعلق اما بمحذوف صفة لاربعة اي اربعة كائنة من الطير او متعلق بخذ اي خذ
من الطير قوله وانما خص الطير يعني انه مع كونه جامعا لجميع خواص الحيوانات اقرب الحيوانات الى الانسان كونه اهل الهمة وطلب العلو
والارتفاع وخص من بين الطيور هذه الاربعة لان كل واحد منها فيه خاصة مانعة عن الوصول الى الحيوة الحقيقية الابدية فالله
سبحانه وتعالى اشار بتخصيصها بالاخذ والذبح والتجزية الى ان الانسان لا يصل الى الحيوة الحقيقية ما لم يقلع تلك الطبايع و
الخواص والعادات عن نفسه فاختير الطاوس للاشارة الى ما في الانسان من حب الزينة والبهجة والحيوة واختير الديك للاشارة
الى ما فيه من الميل والحرص الى قضاء شهوة الفرج واختير الغراب للاشارة الى ما فيه من الميل الى جيفة الدنيا والحرص على نيلها فان
الغراب يطير في ظلمة الليل وشدة البرد بالنهار في طلب الجيفة واختير الحمام للاشارة الى ما فيه من العكوف على ارض عالم الطبيعة
وقلة الرغبة والهمة في الارتقاء الى المنازل الروحانية والمعارف الالهية فان شان الحمام ان تالف وكرها وبرجها وتلازمه وتبيض
وتفرخ فيه مدة حياتها وان كان المختار النسر بدل الحمام يكون اشارة الى ما في الانسان من حب الدنيا وطول الامل في امرها وان كانت
بطة مكان الحمام فيكون اشارة الى الشره الغالب فيها فالله تعالى نبه باختبار هذه الطيور الى ان كيفية احياء الموتى من النفوس
والطريق المؤدي الى حيوتها هي ازالة هذه الخواص عنها ونبه بالامر بتفريق اجزائها الى الجبال الاربعة التي بحضرته وهي العناصر الاربعة

التي هي اركان بدنه على انه ينبغي له ان يقمع تلك الخواص ويميتها حتى لا يبقى فيه الا اصولها المذكورة في وجوده ومواد المعدة في
طبايع العناصر التي فيه وقيل كانت الجبال سبعة فعلى هذا يشار بها الى الاعضاء السبعة التي هي اجزاء البدن والله اعلم بحقيقة الحال قوله
والطير مصدر اي في الاصل مصدر طار يطير ثم سمي به هذا الجنس وقيل بل هو جمع طائر كصاحب وصحب وتاجر وتجر وقيل اسم جمع
كركب وسفر وقيل بل هو مخفف من طير بالتشديد كقولهم ميت وهين في ميت وهين قوله ونفرق بنا تها جمع شية وهي العلامة الجوهري
الشية كل لون يخالف معظم لون الفرس وغيره والهاء عوض من الواو الذاهبة من اوله والجمع شيات يقال ثوب اشيه كما يقال فرس ابلق
ويقال وشيت الثوب اشيه وشيا وشية قوله وهما لغتان اي ضم الصاد وكسرها لغتان يقال صار يصير وصار يصور واستشهد
لضم الصاد بقوله ٭ وما صيد الاعناق فيهم جبلة ٭ ولكن اطراف الرماح تصورها ٭ الصيد بالتحريك مصدر الاصيد وهو الذي يرفع
راسه كبرا ومنه قيل للملك اصيد لانه لا يلتفت يمينا وشمالا واصله في البعير يكون به داء في راسه فيرفعه بقول الشاعر ٭ ما صيد الاعناق
واعوجاجها من نخوة ٭ وكبر جبلية فيها بل اطراف الرماح ٭ اما لتها واستشهد لكسر الصاد بقوله ٭ وفرع يصير الجيد وحف كانه ٭
على الليث قنوان الكروم الدوالح ٭ الفرع الشعر الكثير يصير الجيد اي يميل العنق اي اسفل لكثرته والوحف من الشعر الكثير الحسن والليث
بكسر اللام صفحة العنق وهما ليثان والدوالح الثقال بالثمر والقنو الصدق والعنقود والجمع قنوان والكرم العنب ومن المعلوم ان
الكروم الثقلات بالقنوات تميل الى اسفل فكذا عنق الحبيبة لكثرة الضفاير الشبيهة بالعناقيد وكساقتها عليها تميل الى اسفل وصف
محبوبته بكثافة الشعر ووفوره وسواده وان الضفاير على عنقها بحيث تميله من كثرتها كما تميل العناقيد اغصان الكروم قوله على حذف
مضاف اما في جانب المشبه واما في جانب المشبه به وارتكاب الحذف انما يجب لو كان المقصود تشبيه الذين ينفقون بنفس الحبة
وليس كذلك لان التشبيه المذكور في الاية من قبيل التشبيه المركب الذي لا يعتبر فيه تشبيه المفردات بعضها ببعض الا ان اعتبار الحذف
وان لم يكن واجبا لكن اعتباره احسن واولى لتحصيل ملايمة الممثل بالممثل به والحبة واحدة الحب وهو ما يزرع للاقتيات واكثر اطلاقه
على البر قيل في وجه ارتباط هذه الاية بما قبلها انه تعالى لما اجمل قوله تع من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا فيضاعفه له اضعافا كثيرة
فصل بهذه الاية تلك الاضعاف وانما ذكر بين الايتين ما يدل على قدرته على البعث والاحياء والاماتة لان يستدل به على صحة البعث
والنشور لانه لو ما كان ذلك لم يحسن التكليف بالانفاق فانه لولا وجود الاله المثيب المجازي المعاقب لكان الانفاق وسائر الطاعات
عبثا فكانه تعالى لمن رغبه في الانفاق فانه لولا وجود الاله المثيب المجازي المعاقب لكان الانفاق وسائر الطاعات عبثا فكانه قال
لمن رغبه في الانفاق قد عرفت اني خلقتك واكملت عليك نعمتي بالاحياء والاقدار وقد علمت قدرتي على المجازات فليكن علمك بهذه الاصول
داعيا لك الى المسارعة الى تحصيل مرضاتي والانفاق مما تحبه من المال فاني اجازي على القليل بالكثير ثم ضرب لذلك مثلا وقوله انبتت سبع
سنابل الى اخرها في محل الجر لانه صفة لحبة وقوله في كل سنبلة مائة حبة في محل الجر ايضا صفة لسنابل او في محل النصب صفة لسبع
نحو رايت سبع اماء احرارا واحرار او على التقديرين متعلق بمحذوف قوله وهو تمثيل لا يقتضي وقوعه جواب عما يقال الظاهر ان هذا التمثيل
من قبيل تشبيه المعقول وهو الاضعاف الموعودة لمن يقرض الله تع بالمحسوس ليبرز المعقول في معرض العيان والمشبه به هذا ليس
بموجود اصلا فضلا عن ان يكون محسوسا اجاب عنه بانه موجود محسوس في بعض الصور ولئن سلم ان نفس المشبه به ليس
بمحسوس لكن ذلك لا يقدح في كونه من قبيل تشبيه المعقول بالمحسوس لان علماء البيان قد صرحوا بان المراد بالحسي ما يكون هو او مادته
مدركا باحد الحواس الخمس الظاهرة وبالعقلي ما لا يكون كذلك فدخل المركب الخيالي في الحسي بسبب زيادة قولنا او مادته والمراد
بالخيالي المعدوم الذي فرض مجتمعا من امور كل واحد منها مما يدرك بالحس كما في قوله ٭ وكان محمر الشقيق اذا تصوب او تصعد ٭
اعلام ياقوت نشرن على رماح من زبرجد ٭ فان كلا من العلم والياقوت والرمح والزبرجد محسوس لكن المركب الذي هذه الامور
مادته ليس بمحسوس لانه ليس بموجود والحس لا يدرك الا الموجود الخارجي فلما جعلوا ما في هذا البيت من التشبيه من قبيل تشبيه المحسوس
بالمحسوس لا يقتضي وجود المشبه به وانما يقتضي وجوده او وجود مادة المشبه به قال الامام اعلم انه تعالى لما عظم امر الانفاق في
سبيل الله اتبعه ببيان الامور التي يجب تحصيلها حتى يبقى ذلك الثواب منها ترك المن والاذى فانزل قوله الذين ينفقون اموالهم في
سبيل الله ثم لا يتبعون الى اخره وهي نزلت في عثمان وعبد الرحمن رضي الله تع عنهما اما عثمان فجهز جيش العسرة في غزوة تبوك بالف
بعير باقتابها والف دينار فرفع رسول الله صلى الله تع عليه وسلم يديه يقول يا رب رضيت عنه فارض عنه واما عبد الرحمن بن عوف

فتصدق بنصف ماله اربعة الاف دينار فنزلت الايات قوله والمن ان يعتد باحسانه على من احسن اليه فانه ينقص قدر النعمة
ويكدرها لان الفقير الاخذ منكسر القلب لاجل حاجته الى صدقة غيره معترف باليد العليا للمعطي فاذا اضاف المعطي الى ذلك اظهار
ذلك الانعام زاد ذلك في انكسار قلبه فيكون في حكم المضرة بعد ان نفعه وفي حكم المسيء اليه بعد ان احسن اليه ولان المعطي يجب ان يعتقد
بان فاقد شكر ما انعم الله عليه من عظيم الاية ويعتقد ان لله عليه نعمة عظيمة حيث وفقه لهذا العمل وان يخاف ان يقترن بعمله هذا شيء
مما يخرجه عن حيز قبول الله اياه ومتى كان الامر كذلك كيف يتصور منه ان يمن على الفقير باحسانه اليه والله تعالى يمن عليه بما وفقه
اليه والمن في اللغة يجيء لمعان احدها بمعنى الانعام يقال من فلان على فلان اذا انعم ولفلان علي منة اي نعمة ونعمة وانشد ابن الاعرابي
فمن علينا بالسلام فانما ٭ كلامك ياقوت ودر منظم ٭ ومنه قوله صلى الله تع عليه وسلم ما من الناس احد امن علينا في صحبته ولا
ذات يده من ابن ابي قحافة يريد اكثر انعاما بماله وايضا الله تعالى يوصف بانه منان اي منعم ويجيء المن ايضا بمعنى النقص من الحق
والبخس له قال تعالى وان لك لاجرا غير ممنون اي غير مقطوع وغير ممنوع ومنه سمي الموت منونا لانه ينقص الاعداد ويقطع الاعمار
ومن هذا الباب المنة المذمومة لانها تنقص النعمة وتكدرها والعرب يمتدحون بترك المن بالنعمة قال قايلهم ٭ زاد معروفك
عندي عظما ٭ انه عندك مستور حقير ٭ تتناساه كانك لم تاته ٭ وهي في العالم مشهور خطير ٭ قوله فالاول ان يتطاول عليه
بان يتعاظم عليه ويستحقره بسبب احتياجه اليه ويستكثر ما اعطاه اياه مثل ان يقول للفقير انت ابدا تجيئني بالابرام فرج الله عني
منك وباعد ما بيني وبينك قوله وثم للتفاوت بين الانفاق وترك المن والاذى يعني انها للتراخي في المرتبة لا في الزمان ولبيان ان
تركها خير من نفس الانفاق ونظيره ثم هذه ما في قوله تع ثم استقاموا فانها ايضا للتفاوت الرتبي بين الدخول في الايمان وبين الاستقامة
عليه وبيان ان الثاني خير من الاول قوله وقد تضمن ما اسند اليه معنى الشرط حيث يفهم من السياق سببية الانفاق لاستحقاق الاجر
فكان الظاهر ان يدخل الفاء على الخبر ليكون لفظ الكلام ونظمه مشتملا على ما يدل على ان استحقاق الاجر انما هو بسبب الانفاق الا انه
اهمل في اللفظ ما يدل على السببية ايهاما بان لا سببية كالانفاق بل ان ذواتهم بحسب استعدادهم الفطري لاكتساب الخيرات
المستتبعة للمثوبات الحاصلة على سبيل التفضل الالهي هي المستحقة للاجر وان لم يكتسبوا تلك الخيرات وفي هذا الاسلوب حث بليغ
على اكتسابها على الطف وجه قوله رد جميل اي ان يرد السائل بطريق جميل تقبله القلوب والطباع ولا تنكره قوله او عفو من
السائل بان يعذر المسؤول في ذلك الرد ويقول لعله لم يقدر على قضاء حاجتي في هذا الوقت وانما كان القول المعروف والمغفرة
خيرا من الصدقة المقترنة بالاذى لان من اعطى ثم اتبع الاعطاء بالايذاء فقد جمع بين انفاع الفقير واضراره فربما لم يف ثواب
الانفاع بعقاب الاضرار بل يزيد وبال الاضرار على الثواب قوله لا تحبطوا اجرها يريد ان الصدقة لما وقعت وتقدمت لم يمكن ان يراد
بابطالها ابطال نفسها بل المراد احباط اجرها وثوابها لان الاجر لم يحصل بعد فصح ابطاله بما يأتيه من المن والاذى ثم انه تع
لما ذكر بطلان اجر الصدقة بالمن والاذى ذكر لكيفية ابطال اجرها بهما مثلين فمثله اولا بمن ينفق ماله رياء الناس وهو مع ذلك
كافر بالله واليوم الاخر فان بطلان اجر نفقة هذا الكافر اظهر من بطلان اجر من يتبعها بالمن والاذى ثم مثله ثانيا بالصفوان
الذي وقع عليه تراب وغبار ثم اصابه المطر فيزيل ذلك الغبار عنه حتى يصير كانه ما كان عليه تراب وغبار اصلا فالكافر كالصفوان
والتراب مثل الانفاق والوابل كالكفر الذي يحبط عمل الكافر وكالمن والاذى اللذين يحبطان عمل هذا المنفق فكما ان الوابل ازال
التراب الذي وقع على الصفوان فكذا المن والاذى يجب ان يكونا مبطلين لاجر الانفاق بعد حصوله وذلك صريح في القول بالاحباط
والتكفير كما ذهب اليه المعتزلة القائلين بان الاعمال الصالحة توجب الاجر والثواب وان الكباير تحبط ذلك الثواب واما اصحابنا
القائلون بان الثواب تفضل محض فانهم قالوا ليس المراد بقوله لا تبطلوا النهي عن ازالة هذا الثواب بعد ثبوته بل المراد النهي عن ان ياتي
بهذا العمل باطلا وبيان المن والاذى يخرجانه من ان يترتب عليه الاجر الموجود لان العمل بما يؤدي الى الاجر الموعود اذا اتى به العامل
تقبلا وطاعة وابتغاء لما عند الله تعالى من الاجر والرضوان وعملا بقوله تع وما تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله هو خيرا
واعظم اجرا وبقوله تع ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة فمن كان حامله على العمل ابتغاء ما عند الله مما وعد
للمخلصين فقد جرى على سنن المبادلة التي وقعت بين العمل والثواب الذي وعد الله لمن اخلص عمله لله فلما كانت معاملته في
الحقيقة مع الله لم يبق وجه لان يمن على الفقير الذي تصدق عليه ولا لان يؤذيه بان يقول له مثل اخذ لا بارك الله لك فيه ومن ثم

عليه او اذيه فقد اعرض عن جهة المبادلة مع الله تعالى ومال الى جهة التبرع على الفقير من غير ابتغاء وجه الله واتى بعمله من الابتداء
على نعت البطلان فيكون محروما من البدل الذي وعد الله تع لمن اقرض الله قرضا حسنا اذ لم يقع عمله على وجه الاقراض قوله كابطال
المنافق اشارة الى ان الكاف في قوله كالذي في محل النصب على انه صفة لمصدر محذوف اي لا تبطلوها ابطالا كابطال الذي ينفق
وعلى قوله او مما تلين يكون حالا من فاعل تبطلوا اي لا تبطلوها مشبهين الذي قوله او المصدر اي وهو منصوب على انه صفة
مصدر محذوف اي ينفق ماله انفاقا رياء الناس ورئاء مصدر اضيف الى مفعوله وهو الناس من راى نحو قاتل قتالا واصله رءاء
فالهمزة الاولى عين الكلمة والثانية بدل من ياء هي لام الكلمة لانها وقعت طرفا بعد الف زائدة ومعنى المفاعلة ههنا مبني على ان المرائي
يري الناس اعماله حتى يرونه الثناء عليه والتعظيم له ويروى عن عاصم رياء بابدال الهمزة الاولى ياء ايضا وهو قياس تخفيفها لانها
مفتوحة بعد كسرة قوله تعالى لا يقدرون على شيء جملة استينافية لا محل لها من الاعراب وجمع الضمير حملا على المعنى لان المراد بالذي
الجنس فلذلك جاز الحمل على لفظه مرة في قوله ماله ولا يؤمن ومثله وعلى معناه اخرى وصار هذا نظير قوله تع كمثل الذي استوقد نارا
ثم قال بنورهم وتركهم قوله او الجمع بان يكون الذي مخففا من الذين كما في قوله ٭ وان الذي حانت بفلج دماؤهم ٭ هم القوم كل القوم
يا ام خالد ٭ الحين بالفتح الهلاك يقال حان الرجل اذا هلك واحانه الله وفلج اسم موضع قريب من البصرة وذكر في شرح الرضي ان لفظ
الذي في البيت يجوز ان يكون مفردا وصف به مقدر مفرد اللفظ مجموع المعنى اي وان الجمع الذي او الجيش الذي كما في قوله
كمثل الذي استوقد نارا ثم قال بنورهم فحمل على المعنى ولو كان ما في الاية مخففا الذين لم يجز افراد العايد اليه روي ان بعض الحكماء
انه قال مثل من يعمل الطاعة للرياء والسمعة كمثل رجل خرج الى السوق وملأ كيسه حصى فيقول الناس ما املأ كيس هذا الرجل ولا
منفعة له سوى مقالة الناس فلو اراد ان يشتري به شيئا لا يعطى به شيئا قوله وتثبيتا بعض انفسهم يعني ان التثبيت مصدر متعد
ومعناه جعل الشيء ذا ثبات ويتعدى الى مفعول ثان بواسطة على محذوف في النظم والتقدير والمعنى ينفقون اموالهم ليطلبوا به
مرضات ربهم وليجعلوا بعض انفسهم ثابتا على الايمان والطاعة بان يزول عنها رذيلة البخل وحب المال وامساكه والامتناع عن
انفاقه فان النفس وان كانت مجبولة على حب المال واستثقال الطاعات البدنية الا انها ما عودتها تتعود قال صاحب البردة ٭ والنفس
كالطفل ان تهمله شب على ٭ حب الرضاع وان تفطمه ينفطم ٭ فمتى اهملتها فقد تمردت واعتادت الكسل والبطالة والبخل
وامساك المال عن صرفه الى وجوه الطاعة ومقتضيات الايمان ومتى كلفتها وحملتها على مشاق العبادات البدنية والمالية تنقاد
لك وتتزكى عن عاداتها الجبلية وبقي الكلام في توجيه كون بذل المال تثبيتا لبعض النفس على الايمان فان الايمان كيف يكون بعضا
من النفس حتى تكون الطاعة ببذله طاعة لبعض الانفس وتثبيتا له على الثمرة الايمانية فالمصنف اشار الى توجيهه بقوله فان
المال شقيق الروح يريد ان النفس لشدة تعلقها بالمال كانه بعض منها قوله او تصديقا للاسلام مبني على ان يكون التثبيت بمعنى
جعل الشيء صادقا محققا ثابتا فيكون المفعول محذوفا هو الاسلام والجزاء او نحو ذلك وكلمة من لابتداء الغاية اي تصديقا ناشيا
من اصل انفسهم فان الانفاق امارة ان الاسلام ناش من اصل النفس وصميم القلب ولعل تحقيق الجزاء انما عبارة عن الايقان بان
العمل الصالح مما يثيب الله تع ويجازي عليه احسن الجزاء قوله وثلاثتها لغات فيها فابن عباس رضي الله تع عنهما قرا ربوة بكسر
الراء وقرا ابن عامر وعاصم ربوة بالفتح والباقون بالضم قال الاخفش ونختار الضم لانه لا يكاد يسمع في الجمع الا الربا فدل ذلك
على ان المفرد مضموم الفاء نحو برمة وبرم وصورة وصور وقرئ برباوة مثل رسالة ورباوة مثل كراهة فثبت ان هذه لغات
فيها قال المفسرون ان البستان اذا كان في موضع مرتفع عن الارض لا ترتفع اليه الانهار وتضربه الرياح كثيرا فلا يحسن ريعه الا اذا
كان على الارض المستوية التي لا تكون ربوة ولا وهدة فاذن ليس المراد من هذه الربوة مما ذكر بل المراد منه كون الارض طينها جيدا
بحيث اذا نزل المطر عليه انتفخ وربا ونما فان الارض اذا كانت بهذه الصفة يكثر ريعها وتكمل اشجارها ويؤيد هذا التاويل قوله
تعالى وترى الارض هامدة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت وربت والمراد من ربوها ما ذكرناه فكذا هنا قوله تع فآتت ان كان
بمعنى اعطت يتعدى الى مفعولين حذف اولهما وهو صاحبها او اهلها والذي حسن حذفه ان القصد الاخبار عما تثمره الارض
تثمر له واكلها وهو المفعول الثاني وضعفين نصب على الحال من اكلها وان كانت آتت بمعنى اخرجت يتعدى الى مفعول واحد
هو اكلها والاكل بضمتين الشيء الماكول وقراءة نافع وابن كثير وابو عمرو بضم الهمزة وسكون الكاف للتخفيف والباقون بضمتين

على الاصل قوله مثلى ما كان ثمرتها قال ابن عباس رضى الله تع عنهما حملت فى سنة من الريع ما يحمل غيرها فى سنتين وقوله بسبب الوابل
متعلق بقوله اتت ومن فسره باربعة امثال ما كانت ثمرته حمل الضعف على اصل معناه وهو مثلى الشئ فيكون الضعفان اربعة امثاله
قوله اى فيصيبها الى اخره يعنى ان قوله تع فطل واقع موقع جواب الشرط فلا بد من ارتكاب الحذف فيه لتكمل جملة الجواب وذلك
المحذوف اما فعل والمذكور فاعله اى فيصيبها طل او مبتدا والمذكور خبره اى فالذى يصيبها طل او خبر والمذكور مبتدا والتقدير
فطل يكفيها وجاز الابتداء بالنكرة لوقوعها فى جواب الشرط وهو من جملة المسوغات للابتداء بالنكرة ومن كلامهم ان ذهب العير فعير
فى الرباط قوله والمعنى ان نفقات هؤلاء الذين ينفقون بسبب ما يحملهم عليه من الابتغاء والتثبت زاكية عند الله لا تضيع بحال
وان كانت تلك النفقات تتفاوت فى زكائها بحسب تفاوت ما ينضم اليها من الاحوال التى هى الابتغاء والتثبت والتشبيه من المركب
العقلى شبه حال النفقة النامية بسبب انضمام الابتغاء والتثبيت الناشئ من ينبوع الصدق والاخلاص اليها بحال جنة نامية
زاكية بسبب الربوة والوابل او الطل والجامع النمو المترتب على السبب المؤدى اليها قوله ويجوز ان يكون التمثيل عطف على قوله ومثل
نفقة هؤلاء اى ويجوز ان يكون التشبيه من قبيل الفرق بان شبه زلفاهم من الله تعالى وحسن حالهم عنده بثمر الجنة ووجه الشبه
الزيادة ويشبه نفقتهم الكثيرة والقليلة بالقوى من المطر والضعيف منه من حيث ان كل واحد منهما سبب للزيادة فى الجملة
لان النفقتين تزيدان حسن حالهم كما ان المطرين يزيدان ثمر الجنة قوله ويجوز ان يكون بالثمرات المنافع عطف على قوله جعل
الجنة منهما وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه جواب عما يقال اذا كانت الجنة المذكورة كائنة من النخيل والاعناب فقط كيف
يكون لصاحبها فيها من كل الثمرات واجاب عنه اولا بان جعل الجنة كائنة منهما بناء على التغليب لا ينافى ان يكون له فيها من كل
الثمرات وثانيا بان ما ذكرت انما يرد ان لو كان المراد بالثمرات ثمرات الاشجار ولا نسلم ذلك بل المراد بها مطلق المنافع اى من اى
جنس كان وقوله تعالى له فيها من كل الثمرات جملة اسمية من مبتدا وخبر فالخبر قوله له ومن كل الثمرات هو المبتدا وذلك لا يستقيم
على الظاهر اذ المبتدا لا يكون جارا ومجرورا فلا بد من تاويله واختلف فى ذلك فقيل المبتدا فى الحقيقة محذوف وهذا الجار والمجرور
صفة قائمة مقامه تقديره له فيها رزق من كل الثمرات فحذف الموصوف وبقيت صفته وقيل من زائدة تقديره له فيها كل الثمرات
وذلك عند الاخفش لانه لا يشترط فى زيادتها شيئا قوله والواو للحال وصاحب الحال هو احدكم والعامل فيها يود وقد مقدرة
اى وقد اصابه قوله او للعطف حملا على المعنى اذ لا يجوز ان يكون اصابه معطوفا على قوله يكون باعتبار لفظه لان الاصابة ماض
ويكون مستقبل محض لدخول ان الناصبة عليه فوجه العطف حمله على المعنى لان المعنى يود احدكم ان لو كانت له جنة واصابه
الكبر وقوله وله ذرية حال من الهاء فى واصابه وقوله فاصابها عطف على اصابه على تقدير كونه معطوفا على يكون المأول بالماضى
قوله من حلاله او جياده فان الجياد طيب حسا والحلال طيب عقلا ويؤيد حمله على الثانى قوله صلى الله تع عليه وسلم ثلاث اذا كن
فى التاجر طاب كسبه لا يعيب اذا اشترى ولا يمدح اذا باع ولا يكذب ويروى ولا يحلف وقيل له عليه افضل الصلوة والسلام
اى الكسب اطيب فقال عمل الرجل بيده وقال صلى الله تع عليه وسلم اطيب ما يأكل الرجل من كسبه وان ولده من كسبه وفى مفعول
انفقوا قولان احدهما انه المجرور بمن ومن للتبعيض اى انفقوا بعض ما رزقناكم والثانى انه محذوف قامت صفته مقامه
اى شيئا مما رزقناكم ومما اخرجنا عطف على المجرور بمن باعادة الجار والمجرور ويستدل باعادته على تعدد الانفاق لان تكرير
المعمول يستدعى تعدد العامل فيعلم ان كل واحد من المكسوب والمخرج مامور بالانفاق الا ان اعادة كلمة من جعل ما اخرجنا
معطوفا على طيبات يستلزم ان يكون ما اخرجنا متناولا للطيب وغيره فيحتاج الى ارتكاب حذف المضاف وهو الطيبات
بقرينة ذكره فى المكسوب الواقع فى مقابلة المخرج كما اشار اليه المصنف بقوله اى من الطيبات ما اخرجنا قوله تعالى ولا تيمموا
اصله تتيمموا بتائين حذفت احديهما تخفيفا والتيمم القصد يقال ام كرد وامم كاخر وتيمم بالتاء والياء معا وتام بالتاء
والهمزة وكلها بمعنى قصد والطيبات ان كان بمعنى الجيد يكون الخبيث بمعنى الردى وان كان بمعنى الحلال فالخبيث هو الحرام قيل
حمل الطيب على الحلال اولى اذ لو اريد به الجيد لكان ذلك امرا بانفاق مطلق الجيد سواء كان حلالا او حراما وذلك غير جائز والتزام
التخصيص خلاف الاصل فتعين الحلال وقيل حمله على الجيد اولى لشهادة ما ذكر فى سبب نزول الاية وهو ما روى عن على والحسن
ومجاهد انهم قالوا كانوا يتصدقون على سبيل التطوع بشرار غمادهم ورذالة اموالهم فنزلت هذه الاية وعن ابن عباس رضى الله تع

عنها

عنهما قال جاء رجل ذات يوم بعذق حشف فوضع فى الصدقة فقال رسول الله صلى الله تع عليه وسلم بئس ما صنع صاحب هذا
فانزل الله تعالى الاية فدل هذا على ان المراد بهذه النفقة صدقة التطوع ويؤيده قوله صلى الله تعالى عليه وسلم لمعاذ بن جبل حين
بعثه الى اليمن اعلمهم ان عليهم صدقة تؤخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم واياك وكرائم اموالهم امر بان لا ياخذ فى الزكوة المفروضة
كرائم الاموال ولا ارذاله بل ياخذ الوسط بينهما وقال الحسن المراد بهذه النفقة الزكوة المفروضة كرائم الاموال لان هذا امر والامر
للوجوب واستدل ابو حنيفة رحمه الله تع بعموم هذه الاية على وجوب الزكوة فى كل ما تنبته الارض قليلا كان او كثيرا ومن خالفه خص
هذا العموم بقوله صلى الله تع عليه وسلم ليس فى الخضراوات صدقة وقوله صلى الله تع عليه وسلم ليس فيما دون خمسة اوسق صدقة
وقوله وتخصيصه اى تخصيص المخرج من الارض بالنهى عن الانفاق لكون التفاوت بين انواعه واشخاصه اكثر من التفاوت فى غيره
قوله وقرى لا تأمموا اى لا تأمموا من تامم بمعنى قصد ولا تيمموا بكسر الميم الاولى وضم التاء من يمم اذا قصد قوله حال مقدرة لان
الانفاق منه يقع بعد القصد اليه ويجوز ان يتعلق به منه اى لا تقصدوا الخبيث منفقين فيه والحال مقدرة ايضا قوله تعالى
الا ان تغمضوا اى الا بان تغمضوا فحذف حرف الجر مع ان والاغماض فى اللغة غض البصر واطباق الجفن وقرا الجمهور تغمضوا بضم
التاء وفتح الغين وفتح الميم ايضا مشددة على ما لم يسم فاعله وعن قتادة كذلك الا انه خفف الميم والمعنى الا ان تحملوا على التغافل
عنه والمسامحة فيه وقال ابو البقاء فى قراءة قتادة ويجوز ان يكون من اغمض اى صودف على تلك الحال كقولك احمدت الرجل اى وجدته
محمودا واليه اشار المص بقوله او توجدوا مغمضين وتبين به ان ما نقله بقوله وقرى تغمضوا هو قراءة قتادة بتخفيف الميم ثم
انه تعالى لما رغب الانسان فى انفاق اجود ما ملكه حذره بعد ذلك من اتباع وسوسة الشيطان بقوله ان انفقت الاجود صرت
فقيرا فلا تبال بقوله فان الرحمن يعدكم مغفرة منه وفضلا والوعد يستعمل فى الخير والشر قال تع فى الخير وعدكم الله مغانم كثيرة وقال
فى الشر النار وعدها الله الذين كفروا وان كان الاشهر ان يقال فى الخير وعدته وفى الشر اوعدته قيل المراد بالشيطان ابليس وقيل
شياطين الجن والانس وقيل النفس الامارة بالسوء وقرا الجمهور الفقر بفتح الفاء وسكون القاف وقرى بالضم والسكون وبضمتين
وفتحتين والكل لغات فى قلة المال واصله فى اللغة كسر الفقار يقال رجل فقير اذا كان مكسور الفقار وتنكير مغفرة للتعظيم اى مغفرة
وقوله منه يدل ايضا على كمال هذه المغفرة لان كمال كرمه وجوده معلوم لجميع العقلاء فلما خص هذه المغفرة بكونها منه علم ان
المقصود تعظيم هذه المغفرة لان عظم المعطى يدل على عظم العطية ومنه يحتمل ان يتعلق بمحذوف وهو صفة المغفرة ويحتمل ان يكون
مفعولا متعلقا بيعد اى يعدكم الله من تلقاء نفسه مغفرة لذنوبكم كقوله خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ويحتمل ان يكون
المراد من كمال هذه المغفرة ما قاله فى اية اخرى فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات ويحتمل ان يجعل شفيقا فى غفران ذنوب سائر
المذنبين ويحتمل ان يكون المقصود امرا لا يصل اليه عقولنا فى دار الدنيا فان تفاصيل احوال الاخرة اكثرها محجوب عنا ما دمنا فى
الدنيا واما الفضل فهو الرزق والخلف المعجل فى الدنيا قوله الحكمة تحقيق العلم واتقان العمل وقيل هى ان يحكم عليك داعى الحق
لا ظاهر النفس وان يحكم عليك قوانين الديان لا زواجر الشيطان وقيل هى الاصابة فى القول والفعل وقرا الجمهور من يؤت مبنيا
للمفعول والقايم مقام الفاعل ضمير من الشرطية وهو المفعول الاول والحكمة مفعوله الثانى قوله ومن يؤته الله يدل على انه قرى
يؤت على بناء الفاعل يكون ضمير الفاعل منويا فيه راجعا الى الله تع ويكون مفعوله الاول محذوفا والحكمة يكون مفعوله الثانى
ولا ضرورة تدعو الى ارتكاب الحذف لان كلمة من الشرطية هو المفعول الاول ليؤت قدم عليه الا ان يقال المقصود تفسير المعنى
لا بيان الاعراب قوله اى خير كثير اشارة الى ان تنوين خيرا كثيرا للتعظيم وما ذكره المصنف تفسير المعنى التنكير قوله وما يذكر
اصله يتذكر فادغم قوله قليلة او كثيرة الى اخره مبنى على ان النكرة الواقعة فى سياق الشرط كالتى تقع فى سياق النفى فى افادة العموم
وكلمة ما فى قوله ما انفقتم شرطية فيكون كل واحد من قوله من نفقة ومن نذر شاملا لجميع افراد النفقة والنذر والمعنى اى شئ انفقتم
وعلى اى وجه كان منكم والنذر ان يعقد الانسان على نفسه فعل البر بان يلتزمه ويوجبه على نفسه سواء كان بشرط او بغير
شرط فان النذر على ضربين الاول نذر مطلق اى منجز غير معلق بشئ مثل ان يقول لله على ان اصوم شهرا ونذر معلق بشرط ثم
ان كان الشرط مما يريده كقوله ان قدم غايبى فلله على صوم شهر ووجد الشرط اوفى به اى صام شهرا وان علق بشرط لا يريده
كان زنيت فلله على صوم شهر ووجد الشرط وفى او كفر لما فيه من معنى اليمين وهو المنع هو الصحيح وعن ابى حنيفة فيه رواية اخرى

وهو ان المعلق والمنجز سوآء في وجوب الوفا لاطلاق الحديث وهو من نذر نذرا وسمى فعليه الوفا قال الامام النذر في الشريعة
على ضربين مفسر وغير مفسر فالمفسر ان يقول لله علي عتق رقبة او لله علي حج ونحو ذلك فههنا يلزمه الوفا ولا يجزيه غيره وغير المفسر
ان يقول نذرت ان لا افعل كذا ثم يفعله او يقول لله علي نذر من غير تسمية فيلزمه فيه كفارة يمين لقوله صلى الله تع عليه وسلم
من نذر نذرا وسمى فعليه ما سمى ومن نذر نذرا ولم يسم فعليه كفارة يمين ووجه ارتباط هذه الاية بما قبلها انه تعالى لما بين ان
الانفاق يجب ان يكون من اجود المال ثم حث عليه اولا بقوله ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون وثانيا بقوله الشيطان يعدكم
الفقر حث عليه ثالثا بقوله وما انفقتم من نفقة او نذرتم من نذر فان الله تع يعلمه كنى ببيان كونه ماذكورا معلوما له عن تحقيق
مجازاته عليه فانه باختصاره يفيد وعدا عظيما للمطيعين والوعيد الشديد لمن انفق ونذر في الوجوه الباطلة والمعاصي فان قيل
لم وحد الضمير في يعلمه وقد تقدم شيئان النفقة والنذر فالجواب ان العطف هنا باو وهي لاحد الشيئين تقول زيد او عمرو منطلق
ولا يقال منطلقان ولهذا تاويل النحاة قوله تعالى ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما كما سياتي ان شاء الله ومراعاة الاول قوله تعالى
واذا راوا تجارة او لهوا انفضوا اليها وعلى هذا لا يحتاج الى التاويلات التي ذكرها المفسرون قال بعضهم التقدير وما انفقتم من
نفقة فان الله يعلمها او نذرتم من نذر فان الله يعلمه ونظيره بقوله تع والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها ويقول
الشاعر ٥ رماني بامر كنت منه ووالدي ٥ . بريئا ومن اجل الطوى رماني ٥ وهذا لا يحتاج اليه لان ذلك انما هو في الواو المقتضية
للجمع بين الشيئين واما في المقتضية لاحد الشيئين فلا وقال الاخفش الضمير العايد الى الاخير كما في قوله تع ومن يكسب خطيئة او اثما
ثم يرم به بريئا وقيل يعود الى ما في قوله وما انفقتم لانها اسم كقوله وما انزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به ولا حاجة الى
هذا ايضا لما عرفت من حكم او وقوله الذين ينفقون في المعاصي وينذرون فيها او يمنعون الصدقات يعني ان المراد بالظالم عمم
ممن ظلم نفسه بارتكاب شي من المعاصي اي معصية كانت او بان يفسد ما اتى به من الطاعات بالريا والسمعة وممن ظلم غيره بان
لا ينفق اصلا او يصرف الانفاق عن المستحق الى غيره وظلم الغير يستلزم ظلم نفسه والانصار جمع نصير كاشراف وشريف واجاب
وجيب سئل رسول الله صلى الله تع عليه وسلم صدقة السر افضل ام صدقة العلانية فنزل قوله تعالى ان تبدوا الصدقات فنعما هي الاية وارتباطه
بما قبله انه تع لما بين اولا ان الانفاق منه ما يتبعه المن والاذى ومنه ما لا يكون كذلك وذكر حكم كل واحد من القسمين ثم ذكر ثانيا
ان الانفاق قد يكون من الجيد وقد يكون من الردى وذكر حكم كل واحد منهما ثم ذكر في هذه الاية ان الانفاق قد يكون ظاهرا وقد
يكون خفيا وبين ان كلا منهما حسن والاخفاء خير واصل فنعما هي نعم ما ادغم احد الميمين في الاخر والفاء جواب الشرط وكلمة ما
هذه ليست بموصولة لان الموجود بعدها كلمة هي وهي لفظ مفرد لا يصلح صلة للموصول وليست بموصوفة ايضا لان الضمير لا يوصف
ولا يوصف به فهي نكرة بمعنى شي في محل النصب على انها تمييز لفاعل نعم المستكن فيه والتقدير نعم الشي شيئا ابداء الصدقات فحذف
المضاف وهو لفظ الابداء لدلالة الكلام ويجوز ان لا يقدر المضاف بل يعود الضمير على الصدقات مقيدة بقيد صفة الابداء فتقدير
فنعما هي نعم شيئا الصدقات المبداة وقد تقدم ان فاعل باب نعم لابد ان يكون احد الامور الثلاثة وهو ان يكون معرفا بلام تعريف
العهد نحو نعم الرجل زيد او يكون مضافا الى المعرف بلام التعريف نحو نعم صاحب الدولة زيد او يكون مضمرا وذلك المضمر اما مميز
بنكرة منصوبة نحو نعم رجلا زيد اي نعم الرجل رجلا زيد واما مميز بما التي بمعنى شي غير موصوفة كما في قوله تعالى فنعما هي فما ههنا نكرة
بمعنى شي موضعها النصب على التمييز وهي المميز لفاعل نعم اي فنعم شيئا هي والاصل فنعم الشي شيئا هي وهي ضمير الصدقات وفي المخصوص
بالمدح في محل الرفع على الابتدا وجملة فعل المدح خبر عن هي والرابط العموم وهذا اولى الوجوه وفي نعما ثلاثة اوجه من القراة قرا ابو عمرو
وابو بكر عن عاصم ونافع غير ورش فنعما بكسر النون واسكان العين واختاره ابو عبيد وقال انها لغة النبي صلى الله تع عليه وسلم حين قال
لعمرو بن العاص نعما المال الصالح للرجل الصالح كذا روي الحديث بسكون العين والنحويون قالوا هذه القراة تقتضي الجمع بين الساكنين
وهو غير جائز الا فيما يكون الاول منهما حرف مد نحو دابة وشابة لان ما في الحرف من المد يصير عوضا عن الحركة حتى قال المبرد
لا يقدر احد ان ينطق به بل اذا رام الجمع بين ساكنين ~~وهو غير جائز~~ يحرك احدهما ولا يشعر به ووافقه الزجاج والفارسي قالوا لا يمكن
الجمع بين الساكنين على غير حدهما وقال الفارسي لعل ابا عمرو اخفى حركة العين فظنه الراوي سكونا فجعل السكون من وهم الراوي
عن ابي عمرو حيث ظنوا اختلاسه اسكانا وكذا رواة الحديث فانه صلى الله تع عليه وسلم لما تكلم به اوقع في العين حركة خفيفة

على سبيل

على سبيل الاختلاس فظنوه اسكانا والقراة الثانية قرا ابن كثير ونافع برواية ورش وعاصم في رواية حفص فنعما بكسر النون
والعين وفي توجيه هذه القراة قولان الاول ان ميم نعم لما ادغمت في الميم الثانية اجتمع ساكنان فاحتيج الى تحريك العين فاختير
الكسر لتكون حركتها مثل حركة ما قبلها والثاني ان هذا على لغة من يقول نعم بكسر النون والعين قال سيبويه وهي لغة هذيل والقراة
الثالثة قراة ابن عامر وحمزة والكسائي بفتح النون وكسر العين ومن قرا بهذه القراة فقد اتى بهذه الكلمة على اصلها لان اصل نعم نعم
كعلم قوله فالاخفا خير لكم يعني ان ضمير هو راجع الى المصدر المدلول عليه بقوله تخفوها الا انه تعالى شرط في كون الاخفا افضل ان يكون
المعطى له فقيرا حيث عطف وتوتوها الفقراء على قوله تخفوها قوله وهذا في التطوع افضل لان الاخفا يكون ابعد من الريا والسمعة
قال صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقبل الله من مسمع ولا مراء ولا منان والمتحدث بصدقته لا شك انه يطلب السمعة والمعطي في ملاء من الناس
يطلب الريا والاخفا والسكوت هو المخلص منهما وايضا الاظهار ربما يوجب الضرر بالاخذ لان الاظهار فيه هتك عرض الفقير واظهار
فقره وربما لا يرضى الفقير بذلك وايضا في الاظهار اخراج الفقير من هيئة التعفف والقناعة من صدقات الناس وايضا في اظهار
الاعطاء اذلال للاخذ واهانة له واذلال المومن لا يجوز وايضا ربما يظن الناس اخذها مع الاستغناء فيقع الفقير في الذم والناس
في الغيبة وقوله تعالى في حق صدقة المعلن فنعما هي مبني على انها مقبولة مستحسنة اذا كانت نيته صالحة فان الانسان اذا علم انه اذا اظهر
صدقته صار ذلك سببا لاقتداء الخلق به في اعطاء الصدقات فينتفع الفقراء بها يكون الاظهار مستحسنا ايضا مقبولا بشرط ان يكون
حاله ونيته ذلك روي عن ابن عمر رضي الله تع عنهما انه قال قال رسول الله صلى الله تع عليه وسلم السر افضل من العلانية والعلانية
افضل لمن اراد الاقتداء وهذا في حق من راضى نفسه حتى من الله عليه من انواع هدايته ونور قلبه بانوار المعرفة وزال عنه وساوس
النفس وماتت بشهواته واستغرق قلبه في بحار عظمة الله تعالى فمثل هذا العبد اذا عمل عملا في علانية فلا يحمله عليه الا النية الصالحة
لان شهوة نفسه قد بطلت ومنازعة نفسه وهواه قد اضمحلت وبلغ في نفسه مبلغ الرجال اولي الفضل والكمال فلم يبق له
من الخواطر سوى خاطر تكميل غيره وتقوية الضعفاء والمساكين وتذكير الاغنياء وارباب المكنة والاستطاعة ان يقتدوا به فاخفاء
مثل هذا العبد واظهاره سواء وكل واحد منهما خير وحسن فان قيل اذا كان الامر على ما ذكرت فلم رجح الاخفاء على الاظهار في قوله
تعالى وان تخفوها وتوتوها الفقراء فهو خير لكم فالجواب من وجهين الاول انا لا نسلم ان خير للتفضيل على الابداء بل هو لاثبات مطلق
الخيرية لموصوفه والمعنى ان اعطاء الصدقة حال الاخفاء خير من الخيرات وطاعة من جملة الطاعات فيكون المقصود بيان كونه في
نفسه خيرا وطاعة لا ترجيحه وتفضيله على الابداء والوجه الثاني سلمنا انه للتفضيل وان المفضل عليه محذوف اي خير من ابدائها لكن
الحكم بافضلية الاخفاء ليس في حق جميع المتصدقين بل هو في حق اكثرهم اقيم الاكثر مقام الكل فلورد حكمهم على صورة الحكم العام ولما
كان الاخفاء اقرب الى الاخلاص واسلم من الاضرار بالفقير كان ذلك افضل في صدقة التطوع مطلقا وفي الزكوة ايضا في حق من لا
يكون معروفا باليسار والغنا فان كل واحد من السمعة والريا وان كان غير معتبر في حق الفرايض الا ان الاعلان ربما يودي الى الاضرار
بالاخذ ومن جملة وجوه الاضرار ان الصدقة جارية مجرى الهدية وقد قال صلى الله تع عليه وسلم من اهدى اليه هدية وعنده قوم
فهم شركاؤه فيها وربما لا يدفع الفقير من تلك الصدقة شيئا الى شركائه الحاضرين لشدة احتياجه اليها فيقع الفقير بسبب اظهار
تلك الصدقة في فعل ما لا ينبغي واما من كان معروفا باليسار فالافضل في حقه الاظهار لئلا يظن انه يقصر في اداء الفرايض فيقعون
في سوء الظن والغيبة بسببه قوله قراة عاصم في رواية حفص وابن عامر فانهما قرا بالياء ورفع الراء والضمير في الفعل اما ضمير الله
تع لانه المكفر حقيقة ويعضده قراة النون واما ضمير الاخفاء اي ويكفر الاخفاء لكونه سببا لتكفير الله تعالى صح اسناد التكفير اليه
على طريق اسناد الحكم الى سببه قوله على انه جملة فعلية بان لا يقدر مبتدا تكون هذه الجملة خبرا عنه والجملة الفعلية مبتدا اي مقطوعة
عن الجزاء ومعطوفة على الجملة الشرطية فان جعل جملة نكفر عنكم من سياتكم خبر مبتدا محذوف تكون الجملة الاسمية معطوفة على ما بعد
الفاء وذلك لان حرف الشرط لا يعمل فيما بعد الفاء لان الجزم رابطة والفاء ايضا رابطة فاستغنى بالفاء عن الجزم فلو كان ما بعد الفاء
فعلا مضارعا لكان مرفوعا فما بعد الفاء يكون في محل الرفع وكذا لو قدر المبتدا تكون الجملة ايضا معطوفة على ما بعد الفاء وهو قوله هو خير
لكم وانما قدر المبتدا ليحصل التوافق بين المعطوف والمعطوف عليه في الاسمية قوله به مجزوما اي قرا نافع وحمزة والكسائي بالنون
وجزم الراء عطفا على محل الجملة الواقعة جوابا للشرط وهي مجموع الفاء مع ما بعدها لا ما بعد الفاء وحده فانه لا اثر للعامل فيه لما ذكر

فلو وقع بعد الفاء مضارع لكان مرفوعا كما فى قوله تعالى ومن عاد فينتقم الله منه وكذا الحال فيما كان معطوفا على ما وقع بعد
الفاء كما فى قوله ومن يضلل الله فلا هادى له ونذرهم فى طغيانهم يعمهون وكلمة من فى قوله من سيئاتكم للتبعيض اى بعض سيئاتكم لان
الصدقات لا تكفر جميع السيئات وعلى هذا فالمفعول فى الحقيقة محذوف ان شيئا كائنا من سيئاتكم ويحتمل ان تكون
زائدة على مذهب الاخفش قوله ترغيب فى الاسرار وذلك لان كلمة ما فى قوله بما تعملون تعم فى جميع ما عملوه مما اخفوه واعلنوه فكانه
قال انما تريدون بالانفاق مرضاتى وثوابى فاذا حصل مقصودكم بالاخفاء فما وجه الابداء مع ما فيه من احتمال الفساد والتادية
الى خلاف المراد قوله لا يجب عليك ان تجعل الناس مهديين بان توفقهم على الاهتداء او بان تخلق فعل الاهتداء فيهم وانما ذلك
فى يد من له الخلق والامر وانما فسر الهدى ههنا بالتوفيق على الاهتداء وتخليقه لان كان على رسول الله صلى الله تع عليه وسلم هدى
البيان والدعوة لجميع الخلق قال الشيخ الماتريدى الاية حجة على المعتزلة فانهم يقولون بان المراد من الهدى من الله هو البيان وكذلك
وكذلك من الرسول وقد اخبر الله تع انه ليس على الرسول هديهم ومن المعلوم انه يجب عليه البيان والتبليغ بالاجماع فعلم ان هناك فعل
هدى الذى لا يملكه الرسول ذلك وهو التوفيق على الهدى والتخليق له وارتباط هذه الاية بما قبلها انه تعالى لما ندب اولا الى اصل
الانفاق واخفائه باين بهذه الاية جواز الانفاق على المشركين ويدل عليه ما ذكر فى سبب نزولها وهو ما روى عن ابن عباس رض
انه قال اعتمر رسول الله صلى الله تع عليه وسلم عمرة القضاء وكانت معه فى العمرة اسماء بنت ابى بكر الصديق رضى الله تع عنها فجاءتها
وجدتها تسألانها شيئا فقالت لا اعطيكما شيئا حتى استامر رسول الله صلى الله تع عليه وسلم فانكما لستما على دينى فاستامرته فى ذلك
فنزلت هذه الاية فامرها رسول الله صلى الله تع عليه وسلم ان تتصدق عليهما وروى ايضا انه كان ناس من الانصار لهم قرابة من قريظة
والنضير كانوا لا يتصدقون عليهم ويقولون لا نعطيكم شيئا مما تسلموا فنزلت هذه الاية وروى ايضا انه صلى الله تع عليه وسلم
لما كثر فقراء المسلمين نهى عن التصدق على المشركين كى تحملهم الحاجة على الدخول فى الاسلام فنزلت هذه الاية والمعنى على جميع هذه
الروايات ليس عليك هدى من خالفك حتى تمنعهم الصدقة لاجل ان يدخلوا فى الاسلام فتصدق عليهم لوجه الله ولا توقف ذلك
على اسلامهم ونظيره قوله تعالى لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم فرخص فى صلة هذا الضرب من المشركين
فيجوز ان يتصدق عليهم تطوعا واما الزكوة فلا يجوز صرفها الى غير مسلم قوله يختص بقوم دون قوم فانها مخصوصة بالمؤمنين
فان قوله تعالى ولكن الله يهدى من يشاء اثبات للهداية التى نفاها بقوله ليس عليك هديهم لكن الهداية المنفية بقوله ليس عليك
هديهم هو حصول الاهتداء على سبيل الاختيار وهذا يقتضى ان يكون الاهتداء الحاصل بالاختيار واقعا بتقدير الله تعالى وتخليقه
وتكوينه وذلك هو المطلوب وقالت المعتزلة قوله تع ولكن الله يهدى من يشاء يحتمل وجوها احدها انه يهدى بالاثابة والمجازات
من يشاء ممن استحق ذلك وثانيها يهدى بالالطاف وزيادة الهدى من يشاء وثالثها ولكن الله يهدى بالاكراه من يشاء على معنى
انه قادر على ذلك وان لم يفعله واجاب اصحابنا عن هذه الوجوه باسرها بان المثبت فى قوله ولكن الله يهدى من يشاء هو المنفى
اولا بقوله ليس عليك هديهم والمراد بذلك المنفى اولا هو الاهتداء على سبيل الاختيار فالمثبت فى قوله ولكن الله يهدى من يشاء يجب
ان يكون هو الاهتداء على سبيل الاختيار ايضا فسقط بهذا جميع ما ذكروه من الوجوه قوله فهو لانفسكم اشار الى ان لانفسكم خبر مبتدأ
محذوف والجملة جواب الشرط المقدم قوله حال اى من المنوى فى قوله لانفسكم وقوله الا ابتغاء وجه الله او غير متفقين فى حال
من الاحوال الا مبتغين قوله او عطفا على ما قبله وهو الجملة الشرطية فلا بد حينئذ من تخصيص النفقة والمنفقين والمعنى وما
تنفقون نفقة يعتد بها ويرجى قبولها الا ابتغاء وجهه الكريم او يكون المخاطبين بهذا الحكم جماعة مخصوصة وهم الصحابة رضوان
الله تع عليهم اجمعين فانهم كانوا كذلك وانما احتيج الى احد هذين التاويلين لان كثيرا من الناس ينفق لا ابتغاء غير وجه الله وقيل
ظاهر الكلام وان كان خبرا ونفيا الا ان معناه نهى والمعنى لا تنفقوا الا ابتغاء وجه الله ومجئ الخبر بمعنى الامر والنهى كثير قال تع والمطلقات
يتربصن والوالدات يرضعن قوله فهو تاكيد للشرطية السابقة فيكون مسبوقا على اسلوبها اى كيف ترغبون عن انفاقه على احسن
الوجوه واجلها وكيف تمنون عليه وقد سعيتم به فى نفعكم واصلاح ما لكم قوله او ما يخلف المنفق عطف على قوله ثوابه اى كيف
تمنون عليه والله تعالى يمن عليكم على ان وفقكم لفعل يحصل لكم بسببه خلفاء مما انفقتم قوله اما الواجب فلا يجوز صرفه الى الكافر
اجمعوا على انه لا يجوز صرف الزكوة الى غير المسلم فتكون هذه الاية مختصة بصدقة التطوع واختلف فى الواجب يجوز ابو حنيفة صرف

صدقة الفطر

صدقة الفطر الى اهل الذمة والى غيره وعن بعض العلماء لو كان المنفق عليه شر خلق الله لكان لك ثواب نفقتك قوله متعلق بمحذوف وذلك
المحذوف اما فعل مقدر يدل عليه الكلام مثل اعمدوا او اجعلوا او اعطوا واما مبتدأ والجار والمجرور خبر ذلك المبتدأ المحذوف والتقدير
صدقاتكم التى تنفقونها للفقراء والجملة فى معرض الجواب لسؤال مقدر كانهم لما حثوا على الصدقات قال بعدها للفقراء اى ذلك الانفاق
المحثوث عليه للفقراء قوله احصرهم الفقر فان لفظ سبيل الله مختص بالجهاد فى عرف القرآن وقوله فى سبيل الله اما ان يتعلق بالفعل قبله فيكون
ظرفا له او متعلقا بمحذوف على انه حال من مفعول احصروا اى مستقرين فى سبيل الله فالاحصار ان يعرض للرجل ما يحول بينه وبين سفره
من مرض او عدو او شغل مهم ووصف الله تعالى اصحاب الصفة بخمس صفات الاولى قوله الذين احصروا فى سبيل الله والثانية قوله لا يستطيعون
ضربا وهى جملة مستانفة لا محل لها من الاعراب وضربا مفعول له والمراد هنا السفر للتجارة يقال ضرب فى الارض اى سرت والصفة الثالثة
يحسبهم الجاهل قرا ابن عامر وعاصم وحمزة يحسب حيث ورد بفتح السين والباقون بكسرها والظاهر ان كلمة من فى قوله من التعفف
سببية اى بسبب حسبانهم اغنياء تعففهم فهو مفعول له ولم ينصب لفقد شرطه وهو اتحاد الفاعل لان فاعل الحسبان الجاهل
وفاعل التعفف الفقراء والتعفف تفعل من العفة وهى ترك الشئ والاعراض عنه مع القدرة على تعاطيه ومتعلق التعفف محذوف
هنا اختصارا اى عن السؤال والصفة الرابعة قوله تعرفهم بسيماهم والسيما بالقصر العلامة والباء فيه متعلق بتعرفهم ومعناه السببية
اى ان سبب معرفتك اياهم هو سيماهم وعلامتهم قيل سيماهم هو التخشع والتواضع وقيل هو اثر الجهد من الفقر والحاجة وقيل صفرة
الوانهم من الجوع وقيل رثاثة ثيابهم قال الامام وعندى ان الكل فيه نظر لان كل ما ذكر علامات دالة على حصول الفقر فيهم وذلك
ينافى قوله يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف بل المراد شئ آخر وهو ان للعباد المخلصين هيبة ورفقا فى قلوب الخلق كل من رآهم
يتاثر منهم ويتواضع لهم وذلك انذارات روحانية لا علامات نفسانية الا ترى ان الاسد اذا مر هابه جميع السباع بطباعها لا بالتجربة
وكذلك البازى اذا طار نفرت منه الطيور الضعيفة وكل ذلك انذارات روحانية لا جسمانية فكذا هنا والصفة الخامسة قوله لا يسألون
الناس الحافا ونصب الحافا اما على انه مفعول مطلق لفعل محذوف اى يلحون الحافا والجملة المقدرة حال من فاعل يسألون الناس
الحافا او للفعل المذكور لان الالحاف نوع من السؤال او على ان يكون مصدرا فى موضع الحال تقديره لا يسألون ملحفين والالحاف
هو الالحاح وهو اللزوم وان لا يفارق الا بشئ يعطاه من قولهم لحفنى من فضل لحافه اى اعطانى من فضل ما عنده والالحاف العطا
فى الاساس يحفنى فضل لحافه اى اعطانى فضل عطائه قوله والمعنى انهم لا يسألون يعنى ان حالهم المستمرة ان لا يسألوا القوله تعالى
يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف وان فرض سؤال على الندرة عند الضرورة لم يلحفوا وهذا المعنى حرف الشرط فى قول المصنف
وان سألوا يعنى ان اول الكلام وهو قوله يحسبهم الجاهل اغنياء من التعفف اى عن السؤال يدل على انهم لا يسألون اصلا فضلا
عن الالحاف وآخر الكلام وهو قوله لا يسألون الناس الحافا يدل على انهم لا يسألون سؤالا مقيدا بالالحاف ونفى الاخص لا يستلزم
نفى الاعم فالمستفاد من مجموع الكلامين ما ذكره بقوله لا يسألون وان سألوا عن ضرورة لم يلحوا بتقدير الشرط قيل قوله لا يسألون
الناس الحافا وقيل هو نفى للامرين اى نفى للسؤال والالحاف بمعنى انه لا سؤال ولا الحاف وهذا المعنى انسب للمبالغة فى وصفهم
بالتعفف اى يحسبهم الجاهل اغنياء بالتعفف مع انهم فقراء فانه يدل على غاية امتناعهم عن السؤال وهو ينافى صدور السؤال
عنهم والمقصود التنبيه على سوء طريقة من يسأل الناس الحافا ونظيره قول الشاعر ٭ سدى بيديه ثم نج بسيره ٭ على لاحب
لا يهتدى بمناره ٭ يريد نفى المنار والاهتداء جميعا واللاحب الطريق الواضح والمعنى ليس له منار يهتدى به قوله وقيل فى ربط
الخيل اى قيل نزلت فى الذين يربطون الخيل للجهاد فانها تعلف ليلا ونهارا سرا وعلانية وكان ابو هريرة رضى الله تع عنه اذا مر
بفرس سمين قرا هذه الاية وفى الاية اشارة الى ان صدقة السر افضل لانه قدم الليل على النهار والسر على العلانية فى الذكر قوله اى الاخذون
يعنى ان الوعيد المذكور ليس مختصا بالاكل بل هو يلحق الاخذ كما يلحق الاكل قال تع واخذهم الربوا وقد نهوا عنه لكن خص الاكل
بالذكر بناء على ان معظم مقصود الاخذ الاكل ونظيره قوله تعالى الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما فنبه بالاكل على ما سواه من وجوه
الاتلاف لاشتراك الكل فى الحرمة قال صلى الله تعالى عليه وسلم لعن الله آكل الربا وموكله وشاهده وكاتبه والمحلل له فعلمنا بان الحرمة
غير مختصة بالاكل ووجه المناسبة بين اية الربا واية الصدقات تحقق التضاد بينهما فان الصدقة عبارة عن تنقيص
المال ابتغاء وجه الله وامتثالا للامر بذلك والربا عبارة عن طلب الزيادة على المال على الوجه الذى نهى الله تعالى عنه فكانا

كالمتضادين ولهذا قال تعالى يمحق الله الربا ويربي الصدقات فلما حصلت المناسبة بينهما من هذا الوجه ذكر حكم الربا عقيب حكم الصدقات
والربا قسمان ربا النسيئة وربا الفضل اما ربا النسيئة فهو ما كان يتعارفه اهل الجاهلية وذلك انهم كانوا يدفعون المال مؤجلا
بمدة على ان يأخذ واكل شهر قدرا معينا ويكون راس المال باقيا ثم اذا حال الدين طالبوا المديون براس المال فان تعذر عليه الاداء
زاد واقي الحق والاجل فهذا هو الربا الذي كانوا يتعاملون به في الجاهلية واما ربوا الفضل اي اخذ الفضل عند مقابلة الجنس بالجنس
نقدا فهو ان يباع من من الحنطة بمنين منها او ما اشبه ذلك فقد اتفق جمهور العلماء على تحريم الربا في القسمين اما القسم الاول
فبالقران واما ربا الفضل فبالخبر وهو ما روى ابو سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال الذهب بالذهب
مثل بمثل يدا بيد والفضل ربا والفضة بالفضة مثل بمثل يدا بيد والفضل ربا والتمر بالتمر مثل بمثل يدا بيد والفضل ربا والحنطة
بالحنطة مثل بمثل يدا بيد والفضل ربا والشعير بالشعير مثل بمثل يدا بيد والفضل ربا والملح بالملح مثل بمثل يدا بيد والفضل ربا
هذه رواية محمد رحمه الله في كتاب البيوع وزاد في كتاب الصرف كيل بكيل في التمر والحنطة والشعير والملح ووزن بوزن في الذهب
والفضة فهذا الخبر دل على حرمة ربا الفضل في الاشياء الستة التي ورد فيها النص ثم ان جمهور العلماء ذهبوا الى ان حرمة ربا
الفضل غير مقصودة على هذه الاشياء الستة بل هي ثابتة في غيرها بالعلة الجامعة اذ من المعلوم انه لا يمكن تعدية الحكم من محل
النص الى غير محل النص الا بتعليل الحكم الثابت في محل النص بعلة ثابتة في غير محل النص ثم اختلفوا في ان الوصف الذي يعلل به حرمة
الربا في الاشياء الستة ما هو فذهب الشافعي الى ان العلة في حرمة الربا الطعم في الاشياء الاربعة الحنطة والشعير والتمر والملح
والشرط اتحاد الجنس وفي الذهب والفضة النقدية والثمنية فثبت الربا عنده في جميع الاشياء المطعومة من الثمار والفواكه
والبقول والادوية مكيلة كانت او موزونة مصنوعا او مشروبة وما ليس بمطعوم من الموزونات لا يثبت فيه الربا الا في الذهب
والفضة اذ ليس في سائر الموزونات طعم ولا ثمنية فيجوز بيع الحديد بالحديد متفاضلا عنده وذهب ابو حنيفة الى ان العلة اجماع
القدر والجنس والقدر هو الكيل فيما يكال والوزن فيما يوزن فعلة الربا في الاشياء الاربعة الكيل مع الجنس وفي الدراهم و
الدنانير الوزن مع الجنس فثبت الربا في جميع المكيلات مطعوما كان او غير مطعوم كالجص والنورة ونحوهما وفي جميع الموزونات
ثمنا كان او مثمنا كالحديد والرصاص والنحاس ونحوها وذهب مالك الى ان العلة هي الاقتيات والادخار فيتعدى الحكم الى كل
مقتات ومدخر والمصنف اشار الى جميع ما ذكر من مذهب الشافعي بما هو اوجز عبارة واتم تحقيقا حيث قال وهو زيادة في الاجل
او في العوض فان الاموال الربوية اذا قوبلت بجنسها يحرم كون احد العوضين ازيد من الاخر ويحرم ايضا ان يكون احدهما
نقدا والاخر مؤجلا قوله على لغة قراءة حمزة والكسائي الربا بالامالة لمكان كسرة الراء والباقون بالتفخيم بفتحة الباء والف الربا
في المصاحف تكتب بالواو وانت مخير في كتابتها بالواو والالف والياء كذا في التفسير الكبير ولام الربا واو لقولهم ربا يربوا
فلذلك يثنى بالواو ويكتب بالالف وجوز الكوفيون تثنيته بالياء وكذلك كتابته قالوا الكسر اوله ولذلك اماله والمراد بالتفخيم
في قول المصنف تلفظ الالف بما يكون بين الواو والالف بامالة الالف الى مخرج الواو كما هو لغة بعض القوم فكتبت الف الربا
واوا بناء على لغتهم والقياس ان يقتصر على الواو في الكتابة لانه في مقام الالف لكن كتبت الالف بعدها تشبيها لذلك الواو بواو
الجمع قوله الا قياما كقيام اشارة الى ان الكاف في محل النصب على انه صفة مصدر محذوف ويتخبطه يتفعله وهو بمعنى
الثلاثي اي يخبطه وتفعل بمعنى فعل كثير نحو تقسم وتقطع بمعنى قسم وقطع وهو ماخوذ من خبط البعير باخفافه اذا
ضرب بها الارض والعشواء الناقة التي في بصرها ضعف فانها اذا مشت تضرب بيدها الارض من غير اتساق ولا تتوقى شيئا
وخبط الرجل اذا طرح نفسه حيث كان لينام وخبطت الشجر خبطا اذا ضربتها بالعصا لتسقط منها الثمار والاوراق والخباط
بالضم كالجنون وليس به تقول منه تخبطه الشيطان اي افسده كذا في الصحاح قوله وهو وارد على ما يزعمون ان الشيطان
يخبط الانسان فيصرع حاشا من المصنف ان ينكر وجود الجن ويبني كلامه هذا على انكاره وكيف يتأتى للمؤمن انكار وجودهم
والقران العظيم ناطق بوجوده فضلا عن الاحاديث لكنه انكر ان يكون للشيطان تاثير في بدن الانسان بان يمسه حقيقة
ويطأه برجله فيصرعه ويجننه بناء على ان الشيطان ليس له قدرة على ذلك ولم يسلط الله تعالى على ابدان بني ادم واجسادهم
ولم يجعل لهم سبيلا الا الى ان يوسوس في صدورهم لكن العرب لما زعموا ان المس والصرع يضافان الى الشيطان

والجن حقيقة

والجن حقيقة وردت الاية الكريمة على زعمهم وفي الكبير قال الجبائي الناس يقولون المصروع انما حدثت به تلك الحالة لان الشيطان
يمسه ويصرعه وهو باطل لان الشيطان ضعيف لا يقدر على صرع الناس وقتلهم ويدل عليه وجوه احدها قوله تعالى حكاية
عن الشيطان وما كان لي عليكم من سلطان الا ان دعوتكم فاستجبتم لي وهذا صريح في انه ليس للشيطان قدرة على الصرع والقتل
والايذاء وثانيها ان الشيطان ليس كثيف الجسم والا لوجب ان نشاهده اذ لو كان كثيفا ويحضر ثم لا يرى لجاز ان يكون بحضرتنا
شموس ورعود وبروق وجبال ونحن لا نراها وذلك جهالة عظيمة ولانه لو كان جسما كثيفا فكيف يمكنه ان يدخل في باطن بدن
الانسان واذا لم يكن جسما كثيفا كان جسما لطيفا كالهواء فمثل هذا يمتنع ان يكون فيه صلابة وقوة فيمتنع ان يكون قادرا على ان
يصرع الانسان ويقتله وثالثها لو جاز ان يكون الشيطان يقدر ان يصرع ويقتل لصح ان يفعل مثل معجزات الانبياء وذلك
يجري على الطعن في النبوة ورابعها ان الشيطان لو قدر على ذلك فلم لا يصرع جميع المؤمنين ولم لا يخبطهم مع شدة عداوته لاهل
الايمان فلم لا يغصب اموالهم ويفسد احوالهم ويزيل عقولهم وكل ذلك ظاهر الفساد واحتج القائلون بان الشيطان يقدر على
هذه الاشياء بامرين الاول ما روي ان الشياطين في زمن سليمان عليه الصلوة والسلام كانوا يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل
وجفان كالجواب وقدور راسيات على ما نطق به التنزيل والجواب عنه انه تعالى كثف اجسامهم في زمن سليمان عليه الصلوة والسلام
فعند ذلك قدروا على هذه الاعمال الشاقة وكان ذلك من جملة معجزات سليمان عليه الصلوة والسلام والثاني ان هذه الاية وهي
قوله يتخبطه الشيطان من المس صريح في ان يتخبطه من الشيطان بسبب مسه والجواب عنه ان الشيطان يمسه بالوسوسة
المؤذية التي يحدث عنها الصرع وهو قول ايوب عليه الصلوة والسلام اني مسني الشيطان بنصب وعذاب وانما يحدث
الصرع عند تلك الوسوسة لان الله تعالى خلقه من ضعف الطبع وغلبة السوداء عليه فلا جرم يخاف ويفزع عند تلك الوسوسة
كما يفزع الجبان في الموضع الخالي ولهذا المعنى لا يوجد هذا الخبط في الفضلاء الكاملين واهل الحزم والعقل وانما يوجد فيمن به
نقص في الدماغ وخلل في المزاج فهذا جملة كلام الجبائي في هذا الباب وسلك صاحب الكشاف سبيل شيخه قال صاحب الانتصاف
هذا من تخبط الشيطان بالقدرية وزعماتهم ففي الحديث ما من مولود يولد الا يمسه الشيطان فيستهل صارخا الا مريم وابنها
لقول امها واني اعيذها بك وذريتها من الشيطان الرجيم وفي الاحاديث مثل ذلك كثير ولو حمل المصنف تخبط الشيطان ومسه
على ظاهرهما بناء على ما ذهب اليه اهل السنة من ان لهم تعرضا لبعض الانسان وتاثيرا في بعض افعالهم لكان احسن والله اعلم
قوله اي الجنون فسر المس بالجنون لكون الجنون اثر مس الشيطان كان الشيطان يمس الانسان فيجننه كما انه يتخبطه ويطأه برجله
فيخبله فسمي الجنون مسا وخبطة ويقال مس الرجل فهو ممسوس وبه مس مثل جن فهو مجنون اي ضربه الجن ومسه فصار مخبلا
مجنونا والمخبل الفاسد العقل والخبال الفساد الذي يعتري الحيوان فيورثه اضطرابا كالجنون والخبل نقصان العقل قوله ولذلك
اي ولاجل انهم يزعمون ان الجن يمسه فيخبله قيل جن لمن اختلط عقله اي تخبطته الجن ومسته فصار كذلك قوله وهو متعلق
بلا يقومون فيه بحث لانه فسر القيام بالبعث من القبور وفسر المس بالجنون فيكون المعنى على تقدير تعلق المس بلا يقومون
انهم لا يقومون في الاخرة لاجل ما بهم من الجنون الا كما يقوم المصروع وهذا بعيد اذ ليس لهم جنون في الاخرة والاصل الا ان يجعل
المس بمعنى الجنون مستعارا للحالة الشبيهة بالجنون الحاصلة لهم بسبب اكل الربا في الدنيا كما روي من الناس اذا بعثوا من قبورهم
خرجوا مسرعين لقوله تعالى يخرجون من الاجداث سراعا الا اكلة الربا فانهم يقومون ويسقطون كما يقوم الذي يتخبطه الشيطان
من المس وذلك لانهم اكلوا الربا في الدنيا فاربى الله في بطونهم يوم القيمة حتى اثقلهم فهم ينهضون ويسقطون ويريدون
الاسراع ولا يقدرون بسبب ثقل بطونهم لا لانهم مجنونون حقيقة وقال بعض المفسرين ان اكلة الربا يبعثون يوم القيمة
مجنونين حقيقة ويكون ذلك علامة مختصة بهم يعرف اهل الموقف بتلك العلامة انهم اكلوا الربا في الدنيا فعلى هذا يكون معنى
الاية انهم يقومون من قبورهم مجانين كمن اصابه جنون والله اعلم قوله او بيقوم اي لا يقومون الا قياما مثل قيام
المصروع من مسه وجنونه او يتخبط اي ان يتخبطه من جهة الجنون والمس قوله فيكون متفرع على كل واحد من قوله او بيقوم او يتخبط
فان المس على كل واحد من التقديرين حال المصروعين لا حال اكلة الربا بخلاف ما اذا تعلق من المس بلا يقومون فان المس حينئذ
حال اكلة الربا كما ذهب اليه من قال انهم يبعثون يوم القيمة مجانين حقيقة بسبب اكلهم الربا في الدنيا كما اشار اليه المصنف بقوله

من المسلمين الذي بهم بسبب اكل الربا قوله نظموا الربا والبيع في سلك واحد فاستحلوه استحلاله حيث قالوا اشتراء شيء بعشرة ثم بيعه
باحد عشر حلال فكذا بيع العشرة باحد عشر ينبغي ان يكون حلالا اذ لا فرق بين الصورتين في العقل هذا في ربا الفضل وقالوا
وقالوا في ربا النسيئة لو باع الذي يساوي عشرة في الحال باحد عشر الى سنة او شهر جاز فكذا اذا اعطى العشرة باحد عشر الى سنة
ينبغي ان يجوز اذ لا فرق بينهما في العقل لان احدهما انما جاز لحصول التراضي من الجانبين فلم لا يجوز الاخر بتراضي العاقدين والعقود
انما شرعت لدفع الحاجة وكما تتحقق الحاجة الى احدهما يتحقق بالنسبة الى الاخر ايضا فينبغي ان يكون كل واحد منهما جائزا وحلالا لا
فهذه شبهة القوم في استحلال الربا فاجابهم الله تع بقوله واحل الله البيع وحرم الربا وتلخيص الجواب ان ما ذكرتم معارضة
للنص بالقياس وذا لا يجوز لانه من عمل ابليس فانه تعالى لما امره بالسجود لآدم عليه الصلوة والسلام عارض النص بالقياس فقال
انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين وتمسك نفاة القياس بهذه الاية فقالوا لو كان الدين بالقياس لكان هذه الشبهة
لازمة فلما بطلت علمنا ان الدين بالنص لا بالقياس وفرق القفال بينهما فقال من باع ثوبا يساوي عشرة بعشرين وقبل الاخر
برضاه فقد اخذ البايع العشرين في مقابلة ما اعطاه من الثوب فلم يكن فيه اخذ مال الغير بغير عوض بخلاف ما اذا باع العشرة بالعشرين
فان البايع قد اخذ العشرة الزائدة من غير عوض ولا يمكن ان يقال انه اخذها في مقابلة الامهال والاجل لان الامهال ليس مالا
ولا شيئا يشار اليه حتى يجعل عوضا عن العشرة الزائدة فافترقا قوله وكان الاصل انما الربا مثل البيع لان الكلام في اثبات حل الربا
بالقياس على حل البيع وحق القياس ان يشبه محل الخلاف بمحل الوفاق وحل البيع متفق عليه ولما ارادوا قياس الربا عليه كان
حق النظم ان يقال انما الربا مثل البيع لكنهم عكسوه للمبالغة في استحلاله حيث رمزوا بابراز محل النزاع في صورة المشبه به الى
امتناعهم عن تشبيهه بمحل الاتفاق عادلين الى ادعاء التشابه والتماثل بينهما في جميع الوجوه المطلوبة وعدم جواز تخصيص
احد المثلين بالحل والاخر بالحرمة قوله والفرق اي بين المقيس والمقيس عليه بين كما نقل عن القفال انفا ومحصوله ان السلع مطلوبة
لاعيانها بخلاف الاثمان والنقود مجانا ان يرغب المشتري في سلعة باضعاف قيمتها لخصوصية في عينها ولا يوجد هذا المعنى
في النقود فيضيع الزايد المدفوع فيها مجانا قوله ابطال لتسويتهم يريد ان قوله تعالى واحل الله البيع من كلام الله تعالى اخبر بانه تعالى
احل هذا وحرم ذاك فلا محل لهذه الجملة من الاعراب وقال بعضهم هذه الجملة من تتمة قول الذين ياكلون الربا فتكون في محل النصب
بالقول عطفا على المقول وهو بعيد لان جعله من كلام الكفار يستلزم ارتكاب الحذف والاضمار اما بان يحمل قولهم هذا على الاستفهام
على سبيل الاستبعاد او على حكايتهم اياه عن المسلمين والاضمار خلاف الاصل وعلى الاول لا يحتاج الى الاضمار فكان اولى قوله تقدم
اخذه التحريم يعني ان سلف بمعنى مضى وانقضى وتقدم وفاعله ومفعوله محذوفان واشار بلام التمليك الى ان ما اخذ قبل مجيء
الموعظة والتحريم فهو ملك له لا يجب عليه رده الى مالكه الاول لان اية التحريم انما تؤثر في حرمة ما وقع بعد نزولها ولا تؤثر
في حرمة الافعال الواقعة قبل نزولها فيملك القابض ما قبضه قبل واما ما لم يقبضه بعد فلا يجوز له اخذه وانما له راس ماله فقط
كما بينه بقوله فان تبتم فلكم رؤس اموالكم قوله اذ الظرف غير معتمد على ما قبله على تقدير ان لا يكون من موصولة والاعتماد شرط
في عمل الظرف عند سيبويه بخلاف الاخفش فان الاعتماد ليس شرطا في عمل الظرف عنده فكلمة ما في قوله محل الرفع بالابتداء وقوله
فله ما سلف هو الخبر فان كانت شرطية فالفاء واجبة وان كانت موصولة فهي جائزة قوله يجازيه على انتهائه يعني ان من انتهى عما
نهي عنه بعد ما جاءته الموعظة يجازيه يوم القيمة على حسب اختلاف حاله في قبول الموعظة وصدق نيته في الانتهاء وقيل
ليس المعنى ام جزائه الى الله بل المعنى امر حكمه الى الله يامره وينهاه ويحل له ويحرم عليه على حسب مشيئته واقتضاء حكمته وليس له
من امر نفسه شيء ولا اعتراض لكم فيما حكم به عليكم ثم انه تع لما رغب بالايات المتقدمة في اعطاء الصدقات ثم بالغ في الزجر
عن اخذ الربا شرع الان في الجواب عما حملهم على اخذ الربا والامتناع عن التصدق فانهم انما اخذوا الربا زعما ان ذلك يزيد اموالهم
وامتنعوا عن الصدقة زعما انهم ينقص ما عندهم فبين الله تعالى ان الربا وان كان زيادة في الحال الا انه نقصان في الحقيقة والمال
~~فقال يمحق الله الربوا ويربي الصدقات الاثم~~ وان الصدقة وان كانت نقصانا في الصورة الا انها زيادة في الحقيقة والمال
فقال يمحق الله الربا ويربي الصدقات والمحق نقصان الشيء حالا بعد حال فان اخذ الربا وان كثر ماله فانه يؤول عاقبته الى الفقر
ونزول البركة عن ماله قال صلى الله تع عليه وسلم الربا وان كثر فالى قل فان الفقراء الذين يشاهدون ان المرابي ياخذ اموالهم

بسبب الربا يلعنونه ويبغضونه ويدعون عليه وذلك يكون سببا لنزول الخير والبركة عنه في نفسه وماله بله عما يتفرع عليه من
نقص عرضه وقدره وتوجه مذمة الناس له وسقوط عدالته وزوال امانته وقسوة قلبه وغلظته واشتهاره باسم الفسق المودي
الى المحق في الاخرة قال ابن عباس رضي الله تع عنهما معنى هذا المحق ان الله تع لا يقبل منه صدقة ولا جهادا ولا حجا ولا صلوة وقد
ثبت في الحديث ان الاغنياء يدخلون الجنة بعد الفقراء بخمسمائة فاذا كان الغني من الوجه الحلال كذلك فما ظنك بالغني من الوجه
الحرام وارباء الصدقات ايضا يكون على وجهين تضعيف ثوابها في الاخرة وبالقاء البركة فيما اخرج منه فان من كان لله كان الله
له فان الانسان مع فقره وحاجته اذا توكل على الله تعالى واحسن الى عبيده فالله تعالى لا يتركه ضايعا وجايعا في الدنيا بل يزيد كل
يوم في جاهه وذكره الجميل ويميل قلوب الناس اليه قوله مصر ومنهمك اشارة الى ما في لفظ كفار واثيم من معنى المبالغة فان الكفار ابلغ
من الكافر والاثيم ابلغ من الاثم قوله عند ربهم ابلغ مما يقال على ربهم لان المتبادر من الاول ان اجرهم نقد حاضر عند ربهم لا يمنعهم من
الوصول اليه انهم لم يصلوا الى دار الجزاء والحساب والمتبادر من الثاني ان ذلك ليس بنقد بل هو دين في ذمة ربهم ولا شك ان الاول
اقوى وافضل قوله واتركوا ما بقي بقايا ما شرطتم يعني ان ما قبضتم مما شرطتم على الناس من الربوا فهو لكم لا يسترد منكم واما ما بقي منه على
الناس فلا تاخذوا منه شيئا وليس لكم الا ان تاخذوا رؤس اموالكم قوله بقلوبكم اشارة الى وجه جعل المخاطبين ممن يشك ويتردد في
ايمانهم بعد ندائهم بقوله يا ايها الذين امنوا يعني ان المعنى يا ايها الذين امنوا بلسانهم ان كنتم مؤمنين بقلوبكم فليتحقق فيكم ثمرات
الايمان ودلايله من امتثال ما امرتم به والانتهاء عما نهيتم عنه قال مقاتل نزلت الاية في اربعة اخوة من ثقيف وعبد ياليل وحبيب وربيعة
ابن عمرو ابن عمر الثقفي كانوا يداينون على طريق الربوا بني المغيرة من قريش فلما ظهر النبي صلى الله تع عليه وسلم على الطايف اسلم الاخوة ثم
طالبوا رباهم من بني المغيرة فانزل الله تع هذه الاية وقيل خطاب لاهل مكة كانوا يربون فلما اسلموا عند فتح مكة امرهم الله ان ياخذوا
رؤس اموالهم دون الزيادة قوله من الاذن وهو الاستماع يقال اذن له اذنا اي استمع قال الشاعر ٭ ان يسمعوا ريبة طاروا بها فرحا ٭
مني وما سمعوا من صالح دفنوا ٭ حتى اذا سمعوا خيرا ذكرت به ٭ اغضوا وان ذكرت بشر اذنوا ٭ اي استمعوا ثم يقال اذن بالشيء
ياذن اذنا بمعنى علم به يعلم واذنته بالشيء فاذن به اي اعلمته به فعلم وهو مجاز من قبيل تسمية الشيء باسم سببه لان الاستماع طريق
العلم وسببه وقراءة فاذنوا بالمد وكسر الذال يقتضي معنى فاذنوا ساكنة الهمزة مفتوحة الذال الا ان الشخص لا يكون موذنا لغيره حتى
يكون اذنا في نفسه قال الامام المصر على اخذ الربا ان كان الامام قادرا على اخذه وقهره بغير حرب قبضه واجرى فيه حكم الله
من التعزير والحبس الى ان يظهر منه التوبة فان كان المصر ممن له عسكر وشوكة حاربه الامام كما يحارب الفية الباغية وكما حارب
ابو بكر رضي الله تعالى عنه مانعي الزكوة وكذا القول لو اجمعوا على ترك الاذان وترك دفن الموتى يفعل بهم ما ذكرناه وقال ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما من عامل الربوا يستتاب فان تاب والا يضرب عنقه قوله قالوا لا يدي لنا بحرب من الله ورسوله اي لا طاقة
لنا عبر عن الطاقة باليد لان المباشرة والدفاع انما يكون باليد ومن عجز عن الدفع صار كان يديه معدومتان حذفت نون التثنية
من يدين للاضافة الى ضمير المتكلم الا انه اقحم اللام بين المتضايفين لتاكيد الاضافة وعند ابن الحاجب يحذف النون تشبيها بالمضاف قوله
وان وقع غريم ذو عسرة يريد ان كان تامة بمعنى وقع ووجد فتستتم بفاعلها ولا تحتاج الى خبر منصوب والعسرة اسم بمعنى
الاعسار يقال اعسر الرجل اذا صار الى حالة العسرة وهي الحالة التي يتعسر فيها وجود المال والنظرة اسم بمعنى الانظار وهو
الامهال قال تع رب انظرني اي امهلني قوله فالحكم نظرة على ان الفاء جواب الشرط ونظرة خبر مبتدأ محذوف وقوله وفعليكم
نظره على ان نظرة مبتدأ خبره محذوف او هي فاعل فعل محذوف اي فلتكن نظرة وقرأ العامة نظرة على وزن تبصرة وقرئ نظرة
بتسكين العين وهي لغة تميمية يقولون كبد في كبد وكتف في كتف وقراءة عطاء فناظره اي فصاحب الحق منتظره على ان ناظر
اسم فاعل اضيف الى ضمير ذي العسرة او صاحب نظرته على طريقة النسب نحو مكان عاشب وباقل بمعنى ذو عشب وذو بقل
وروي عن عطاء ايضا انه قرأ فناظرة بتاء التانيث على وزن فاعلة وقد خرجها ابو اسحق الزجاج على انها مصدر نحو كاذبة
وخائنة في قوله تعالى ليس لوقعتها كاذبة وقوله يعلم خائنة الاعين وعن عطاء ايضا فناظره على الامر بمعنى فسامحه بالنظرة وباسره
بها الى ميسرة قوله والميسرة مفعلة بمعنى اليسار الذي هو ضد الاعسار يقال ايسر الرجل فهو موسر اي صار الى حالة يتيسر له وجود
المال وضم السين وفتحها لغتان فيها كالمقبرة والمقبرة والمشرفة والمشرفة الا ان الفتح هو المشهور لان المفعلة بضم العين نادر في كلام العرب

وقرئ بضم السين وفتحها مضافا الى ضمير الغريم فيحذف تاؤه مفعلة لاجل الاضافة وقرأ عاصم وان تصدقوا بتخفيف الصاد
والباقون بتثقيلها واصل القراءتين واحد وهو ان تتصدقوا فخفف عاصم احد التائين والباقون ادغموا التاء الثانية في الصاد
وحذف مفعول التصدق للعلم به اى وان تتصدقوا برؤس اموالكم على من اعسر من غرمائكم خير لكم من الانظار ومما تأخذون
روى انه لما نزل قوله تعالى وان تبتم فلكم رؤس اموالكم الاية قال بنو عمرو والمربون بل نتوب الى الله فانه لا طاقة لنا بحرب الله ورسوله
فرضوا برأس المال فشكى بنو المغيرة العسرة وقالوا اخرونا الى ان ندرك الغلات فابوا ان يؤخروا فانزل الله تعالى وان كان ذو عسرة
يعني وان كان الذى عليه الدين معسرا فنظرة الى ميسرة وهذه الجملة وان كانت خبرية صورة لكن المراد بها الامر بالانظار اى
انظروه الى اليسار والسعة قوله تعالى واتقوا يوما انتصب يوما على المفعول به لا على الظرف لانه ليس المعنى واتقوا في هذا اليوم
لكن المعنى تاهبوا للقيامة بما تقدمون من العمل الصالح ومثله فكيف تتقون ان كفرتم يوما يجعل الولدان شيبا اى كيف
تتقون هذا اليوم الذى هذه صفته مع الكفر بالله تعالى قال الامام نزلت هذه الاية في العظماء الذين كانوا يعاملون بالربا
وكانوا اصحاب ثروة وجلالة وانصار واعوان وكان يجرى بينهم التغلب على الناس بسبب قوتهم فاحتاجوا الى مزيد زجر
ووعيد وتهديد حتى يمتنعوا عن الربا واخذ اموال الناس بالباطل فلا جرم توعدهم الله تعالى بهذه الاية وخوفهم على اعظم
الوجوه وقرأ ابو عمرو ترجعون بفتح التاء مبنيا للفاعل والباقون بضم التاء مبنيا للمفعول والرجوع يستعمل لازما ومتعديا
وعليه خرجت القراءتان وليس المراد بالرجوع الى الله تعالى معهم اين ما كانوا فالاول كونهم في بطون امهاتهم لا يملكون نفعهم ولا
ضرهم بل المتصرف فيهم ليس الا الله تعالى والثانية بعد خروجهم من البطون فالمتكفل باصلاح احوالهم في اول الامر الابوان
ثم بعد ذلك يتصرف بعضهم في بعض بحسب الظاهر والثالثة بعد الموت وهناك لا يتصرف فيهم الا الله تعالى فكانه بعد الخروج
من الدنيا عاد الى الحالة التى كان عليها قبل الدخول في الدنيا فهذا معنى الرجوع الى الله الثاني ان المراد يرجعون الى ما اعد لهم
من ثواب وعقاب قوله وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما وذلك لانه صلى الله تعالى عليه وسلم لما حج نزلت يستفتونك وهي اية الكلالة
ثم نزل وهو واقف بعرفة اليوم اكملت لكم دينكم ثم نزل واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله فقال جبريل عليه الصلوة والسلام
يا محمد ضعها على رأس مائتين وثمانين اية من سورة البقرة وعاش رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعدها احدا وثمانين
يوما وقيل احدا وعشرين يوما وقال ابن جريج تسع ليال وقيل ثلاث ساعات ومات يوم الاثنين لليلتين خلتا من شهر
ربيع الاول حين زاغت الشمس سنة احدى عشرة من الهجرة قوله اذا عاملته نسيئة اى بما فيه دين من احد الجانبين سواء كنت
معطيا اياه عينا او اخذت منه عينا كما يقول بايعته اذا بعت منه شيئا او باع منك شيئا فلا يرد ان يقال المداينة مفاعلة
وحقيقتها ان يحصل من كل واحد منهما دين وذلك بيع الدين بالدين وهو باطل بالاتفاق وذلك لان المداينة بمعنى المعاملة
بما فيه دين لا تقتضي مقابلة الدين بالدين واعلم ان البياعات على اربعة اوجه احدها بيع العين بالعين وذلك
ليس بمداينة البتة والثاني بيع الدين بالدين وهو باطل فلا يدخل تحت الاية فيبقى قسمان وهما بيع العين بالدين وهو
بيع الشئ بثمن مؤجل وبيع الدين بالعين وهو المسمى بالسلم وكلاهما داخلان تحت هذه الاية على قول اكثر المفسرين وقال
ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انها نزلت في السلم لانه صلى الله تعالى عليه وسلم قدم المدينة وهم يسلفون في ثمار السنتين
والثلاث فقال صلى الله تعالى عليه وسلم من اسلف فليسلف في كيل معلوم ووزن معلوم الى اجل معلوم ونقل الامام عن
اهل اللغة ان القرض غير الدين لان القرض ان يقرض الانسان دراهم او دنانير او تمرا وما اشبه ذلك ولا يجوز فيه الاجل والدين
يجوز فيه الاجل ويقال من الدين ادان اذا باع سلعته الى اجل ودان بدين اذا اقرض ودان اذا استقرض وجه ارتباط هذه
الاية بما قبلها انه تعالى لما حث على الانفاق في سبيل الله وهدد على اخذ الربا واكله بالغ الان في الوصاية بحفظ المال الحلال
والاحتياط في امره لكونه سببا لمصالح المعاش والمعاد قال القفال الفاظ القران جارية في الاكثر على الاختصار لكن في هذه
الاية بسط شديد الا يرى قال اذا تداينتم بدين الى اجل مسمى فاكتبوه ثم قال ثانيا وليكتب بينكم كاتب بالعدل ثم قال ثالثا
ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله وكان هذا كالتكرير لقوله وليكتب بينكم كاتب بالعدل لان العدل هو ما علمه ثم قال رابعا
فليكتب وهذا اعادة الامر الاول ثم قال خامسا وليملل الذى عليه الحق لان الكاتب بالعدل انما يكتب ما يملى عليه ثم قال سادسا
وليتق الله ربه وهو تاكيد ثم قال سابعا ولا يبخس منه شيئا وهذا كالمستفاد من قوله

وليتق الله

وليتق الله ربه ثم قال ثامنا ولا تسأموا ان تكتبوه صغيرا او كبيرا الى اجله وهو ايضا تاكيد لما مضى ثم قال تاسعا ذلكم اقسط
عند الله واقوم للشهادة وادنى الا ترتابوا وكل ذلك ليس الا لاجل المبالغة في التوصية بحفظ المال الحلال وصونه عن الهلاك
والبوار ليتمكن الانسان بواسطته من الانفاق في سبيل الله والاعراض عن مساخط الله من الربا ونحوه والمواظبة على تقوى الله
ونظير هذه الاية من بعض الوجوه قوله تعالى في سورة النساء ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما فحث على الاحتياط
في امر المال محافظة للفائدة التى خلقه الله تعالى لاجلها قوله وفائدة ذكر الدين مع ان قوله تداينتم يدل عليه لان التداين كما يطلق
على المعاملة المشتملة على الدين يطلق ايضا على المجازات كما في قولهم كما تدين تدان فذكر قوله بدين ليتعين المعنى المراد ولا يذهب
الوهم الى معنى المجازات قوله ويعلم تنوعه الى حال عطف على قوله لا يتوهم يعني ان الفائدة الثانية في ذكر الدين ان تنكيره يدل
على ابهامه وتناوله للانواع متعددة ثم اذا وصف بقوله الى اجل تكون هذه الصفة مختصة لاحد نوعيه فيكون ذكره وسيلة
الى العلم بتنوعه الى حال ومؤجل على ان يكون الى اجل متعلقا بمحذوف هو صفة لقوله بدين والى العلم به بان الدين هو الباعث
على الكتبة فانه لما قيدت المعاملة التى جعلت شرطا للكتبة بان يحصل فيها دين فقد علم ان الباعث للكتبة في الحقيقة هو القيد
المذكور لا مطلق المعاملة فانه اذا وقعت المعاملة بالدين ولم يكتب فالظاهر انه تنسى الكمية فربما يتوهم ازدياد الحق فيطلب
الزيادة ظلما وربما يتوهم النقصان فيترك الحق مجانا وكل واحد من الامرين ضرر يتضرر به العاقدان او احدهما ينشاء من عدم
الكتبة واما اذا كتب كمية الدين وكيفية الواقعة فقد حصل الامن من تلك المحذورات قوله ويكون مرجع ضمير فاكتبوه يعني ان المقصود
بالكتبة هو الدين وهو القدر المعلوم الثابت في الذمة فلو لم يذكر قوله بدين وقيل اذا تداينتم الى اجل وكل واحد منهما ليس
مقصودا بالكتبة فوجب ان يقال اذا تداينتم الى اجل مسمى فاكتبوه الدين تنصيصا على المقصود بالكتبة لكن حينئذ تفوت الفوائد
المذكورة المترتبة على ذكر قوله بدين ويفوت الحسن الكائن فيما عليه نظم التنزيل ومن جملة وجوه الفوائد ايضا استطالة ما يربط الجزائية
بالشرط والاجل في اللغة هو الوقت المضروب لانقضاء الامد واجل الدين هو الوقت المعين لحلول وقت ادائه في المستقبل
فان قيل المداينة لا تكون الا مؤجلة فما فائدة ذكر الاجل بعد ذكر المداينة والجواب انما ذكر الاجل ليمكن ان يصفه بقوله مسمى ولا بد
من توصيفه بكونه مسمى ليعلم ان من حقه ان يكون معلوما كالتوقيت بالسنة والاشهر والايام فلو قال الى الحصاد او الدراس
او رجوع لم يجز لعدم التسمية قال الامام امر الله تعالى في المداينة بامرين احدهما الكتبة لقوله فاكتبوه والثاني الاشهاد لقوله واستشهدوا
شهيدين من رجالكم وفائدة الكتبة والاشهاد ان ما يدخل فيه الاجل وتتاخر فيه المطالبة يتخلله النسيان ويدخله الجحد فصارت
الكتابة كالسبب لحفظ المال من الجانبين لان صاحب الدين اذا علم ان حقه قد قيد بالكتابة والاشهاد تحرز من طلب الزيادة
ومن تقديم المطالبة على حلول الاجل ومن عليه الدين اذا عرف ذلك تحرز من الجحود واخذ قبل حلول الاجل في تحصيل المال ليتمكن
من ادائه وقت حلول الدين فلما حصل في الكتبة والاشهاد هذه الفوائد لا جرم امر الله تعالى به ثم ان جمهور الفقهاء المجتهدين
ذهبوا الى ان الامر ههنا محمول على الندب وقالوا انا نرى جمهور المسلمين في جميع ديار الاسلام يبيعون بالاثمان المؤجلة من
غير كتبة ولا اشهاد وذلك اجماع على عدم وجوبهما ثم انه تعالى لما امر بكتبة هذه المداينة اعتبر في تلك الكتبة شرطين الشرط الاول
ان يكون الكاتب عدلا وهو قوله تعالى وليكتب بينكم كاتب بالعدل والشرط الثاني وليملل الذى عليه الحق وهو قول المص من يكتب
بالسوية اشارة الى ان قوله بالعدل متعلق بكاتب صفة له اى كاتب مامون على ما يكتب يكتب بالسوية اى بالعدل والاحتياط
اى لا يزيد على ما يجب ان يكتب ولا ينقص ويكتب بحيث لا يخص احد العاقدين بالاحتياط له دون الاخر بل يكتب بحيث يكون
كل واحد من الخصمين امنا عن تمكن الاخر من ابطال حقه ويحترز عن الالفاظ المجملة المتنازع في المراد بها فهو امر للمتداينين
باختيار الكاتب الفقيه العالم بالشروط ليكون مكتوبه معدلا بالشرع صالحا للاحتجاج به وقت الحاجة وظاهر قوله تعالى
ولا يأب كاتب ان يكتب كما علمه الله فليكتب يدل على انه يحرم على كل من كان كاتبا ان يمتنع عن الكتبة وانه تجب الكتبة على كل من كان
كاتبا واشار المصنف بقوله ولا يمتنع احد من الكتاب ان يكتب مثل ما علمه الله الى ان متعلق الايجاب هو ان يكتب كما علمه الله على
معنى ان الكاتب على تقدير ان يكتب فالواجب عليه ان يكتب كما علمه الله وان لا يخل بشرط من الشرائط وان لا يدرج فيه قيدا
يخل بالمقصود لانه لو كتبه من غير مراعاة هذه الشروط اختل ما هو المقصود من الكتبة وضاع مال صاحب الحق فكانه

قيل للكاتب ان تكتب فاكتبه على العدل واعتبر من الشرايط ما اعتبره الله قوله ولا يأب ان ينتفع الناس بكتابته اشارة الى ان
هذا الامر ليس للايجاب بل هو لارشاد الكاتب الى ما هو الاولى له والمعنى انه تعالى لما علمه قوانين الكتبة وطريق احياء حقوق المسلمين
فالاولى له ان يكتب تحصيلا لمهم اخيه المسلم شكرا لتلك النعمة قوله والاملال والاملاء واحد يقال امل يمل املالا واملى يملى املاء
ويقال مللت وامليت فيقال هما لغتان بمعنى واحد فهو الاعتراف باللسان والقاء اقراره بالحق وقدره وجنسه وصفته
واجله ونحو ذلك على الكاتب ويشهد على ذلك كله ليكتبه الكاتب كما اقر وقيل الياء في املى وامليت بدل من احد المثلين كما في
تقتضى البازى والحق يجوز ان يكون مبتدا وعليه خبرا مقدما ويجوز ان يكون فاعلا للجار قبله لاعتماده على الموصول الذى هو
فاعل ليملل ومفعوله محذوف اى ليملل من عليه الحق على الكاتب ما عليه من الحق فحذف المفعولان للعلم بهما وليتق الله ربه كل
واحد من الملى والكاتب بان يقر احدهما ويكتب الاخر بمبلغ المال وبتفاصيل الخصوصيات المعتبرة فى العقد ولا يبخس اى لا ينقص
منه شيئا لا يبخس الملى شيئا من الحق ولا الكاتب شيئا مما املى عليه والمصنف استفاد الحصر من قوله تع وليملل الذى عليه الحق
بان جعل الكلام مسوقا لتعيين الفاعل لا للالزام لنفس الفعل حيث قال وليكن الملى من عليه الحق بناء على شهادة المقام واقتضاء
الدلالة على الحصر الا انه لم يقدم الفاعل اكتفاء بتعليق الحكم بالوصف فان ترتيب الحكم على الوصف مشعر بالعلية واختصاص
الحكم بما تحقق فيه الوصف لان الاصل عدم علة اخرى قوله ناقص العقل مبذرا فسر السفيه بالعاقل البالغ الذى بلغ
غير رشيد فكان فى عقله خفة ونقصان كما فسره به ابو يوسف ومحمد والشافعى رحمهم الله تعالى فانهم يجرون الحجر عليه
بناء على انه مبذر لماله مضيع له بسفهه فيبطل تصرفه ويقوم وليه مقامه واستدلوا بهذه الاية فانه تعالى جعل ولاية
الاملال الى الولى فى حق السفيه كما فى حق الصبى فلو كان يجوز املاله بنفسه لما حول ذلك الى غيره واما ابو حنيفة فلا يرى
الحجر عليه فيصح اقراره وعقوده وتجاراته لان السفه الذى هو وضع الاشياء فى غير موضعها وايثار المعاصى على طاعة الله هو
حاصل فى جملة الكفرة وكثير من المؤمنين ولم يظهر الحجر عليهم ولا القضاء بابطال عقودهم ولو كان تصرف السفيه باطلا او كان
الحجر عليه واجبا لما جاز للامة ان يتفقوا على تجويز تصرفاتهم والامتناع عن الحجر عليهم وقد وصف الله تعالى هذه الامة بانهم
خير امة وبانهم الامرون بالمعروف والناهون عن المنكر فدل ذلك على ان السفيه بالمعنى المذكور لا يوجب الحجر عن التصرفات الشرعية
ولا يمنع جوازها قوله صبيا او شيخا مختلا اى مختل الجسم والعقل لما تخلل كلمة او بين هذه الالفاظ الثلاثة اعنى السفيه والضعيف
ومن لا يستطيع ان يمل اقتضى ذلك كونها امورا متغايرة فكان المعنى ان من عليه الحق اذا اتصف باحدى هذه الصفات الثلاث
المتغايرة فليملل وليه بالعدل فلذلك فسر السفيه بناقص العقل ضعيف الراى من البالغين الذين لا يحسنون الاخذ والاعطاء
على سنن العقل ومقتضاه وفسر الضعيف بالصغير والشيخ الخرف الفاقدين العقل بالكلية وظاهر ان المجنون ملحق بهما
وداخل تحت الضعيف وفسر من لا يستطيع ان يمل بمن لا يقدر على الاقرار لافة فى لسانه او بجهله باللغة فمن عليه الحق اذا اتصف
باحد هذه الاوصاف لا يصح منه الاملاء والاقرار فلا بد ان يقوم غيره مقامه وقيم العاجز عن التصرف بنفسه من يقوم مقامه
وصيا كان او عصبة كالاب والجد ونحوهما يقال ترجم كلامه اذا فسره بلسان غيره آخر ومنه الترجمان والجمع التراجم
مثل زعفران وزعافر ويقال الترجمان وكلان تضم التاء اتباعا لضمة الجيم قوله وهو دليل جريان النيابة فى الاقرار اعلم ان
اقرار الوكيل على موكله لا يجوز مطلقا عند الشافعى ويجوز مطلقا عند ابى يوسف ويجوز عند القاضى لا غير عند ابى حنيفة ومحمد
رحمهما الله تع واما اقرار غيره فلا يجوز مطلقا عند الكل فلذلك اشار الى الاعتذار بقوله ولعله مخصوص بما تعاطاه القيم
او الوكيل والترجمان اذا اقر عن قبل من لا يستطيع ان يمل بنفسه بين يديه وصدقه المقر عنه كان ذلك بمنزلة اقراره بنفسه وحمل
ضمير وليه مع سبق الثلاثة لما تخلل بينهم كلمة او كان المعنى ولى احد الثلاثة لانه لا يكون فى الحادثة الواحدة الا واحد منهم
وقيل المراد بوليه هو صاحب الحق والمعنى ان الذى عليه الحق ان كان متصفا باحدى هذه الصفات الثلاث فليملل صاحب الحق
بالعدل اى بالصدق والحق والانصاف بين يدى من عليه الحق لئلا يزيد على الحق شيئا فان زاد او نقص انكر عليه صاحبه
ولو لم يكن اقرار ولى الحق بين يدى من عليه الحق لم يكن لقبول اقراره وجه لانه مدع وقول المدعى لا يؤثر فى حق خصمه
ولما كان الاملال والكتبة لا يفيدان بدون الاشهاد على الاقرار وانما يفيدان اذا وقع الاقرار عند الشهود لكى يتمكن صاحب الحق

بالشهود

بالشهود الى تحصيل حقه عند الجحود قال تع واستشهدوا شهيدين والسين فيه يجوز ان يكون للطلب اى اطلبوا
شهيدين وشهادتهما على الدين ويجوز ان يكون استفعل بمعنى افعل نحو استعجل بمعنى اعجل واستيقن بمعنى ايقن فيكون
استشهدوا بمعنى اشهدوا والشهيد فعيل بمعنى الشاهد اتى بلفظ المبالغة للايماء الى عدالة الشاهد وكونه غير متهم فى
شهادته قوله وهو دليل اشتراط اسلام الشهود لانه تعالى وصف الشهيدين بكونهما من رجال المخاطبين بقوله يا ايها
الذين امنوا اذا تداينتم بدين والكفرة ليس بعضا من المؤمنين وحرية الشهود مستفاد من قوله تع ولا يأب الشهداء اذا ما
دعوا ان يفهم منه ان الشهود يجب عليه الاذهاب الى موضع الشهادة وقد انعقد الاجماع على ان العبيد اذا لم يأذن
له السيد حرم عليه الذهاب فلا يكون العبيد اهلا للشهادة قوله فليشهد رجل على ان يكون ارتفاع ما بعد الفاء على انه فاعل
فعل محذوف وقوله والمشهود رجل على انه خبر مبتدا محذوف قال ابو حنيفة رحمه الله شهادة النساء مع الرجال مقبولة فيما عدا الحدود
والقصاص كالنكاح والطلاق والعتاق وتقبل فى الاموال اتفاقا حجة ابى حنيفة انه تع ذكر التداين وذكر الاجل فى الداين والاجل
ليس بمال ثم اجاز شهادتهن فى الداين وفى الاجل الذى ليس بمال الا انهن لما جبلن على السهو والغفلة ونقصان العقل لم تقبل
شهادتهن فيما يندرئ بالشبهات وهو الحد والقصاص بخلاف سائر الاحكام فانها تثبت مع الشبهة والفقهاء قالوا شرائط
قبول الشهادة عشرة ان يكون حرا بالغا مسلما عدلا عالما بما يشهد به ولا يجر بتلك الشهادة منفعة الى نفسه ولا يدفع بها مضرة
عن نفسه ولا يكون معروفا بكثرة الغلط ولا بترك المروة ولا يكون بينه وبين من يشهد عليه عداوة وقيل سبيله الاسلام والحرية
والعقلية والبلوغ والعدالة والمروة وانتفاء التهمة قوله علة اعتبار العدد فى المراتين كانه قيل فليشهد امراتان او فالمستشهد
امراتان لان تضل او ارادة ان تضل احديهما فان فى قراءة العامة هى ان المصدرية الناصبة للفعل بعدها واصل الضلالة
فى اللغة الغيبوبة يقال ضل الماء فى اللبن اذا غاب ومعنى ان تضل ان تغيب احدى المراتين عن حفظ شهادتهما وتغيب شهادتهما
عنها فتقول الاخرى لها هل تذكرين يوم شهدنا فى موضع كذا وعندنا فلان او فلانة حتى تذكر صاحبتها الشهادة التى احتملتها
قوله والعلة فى الحقيقة التذكير جواب عما يقال كيف يكون ضلال احديهما علة لاعتبار تعدد المراة التى تشهد مع الرجل او كيف يكون
ضلالها مرادا لله تعالى على حسب التقديرين المذكورين فالجواب ظاهر ونظير هذا الاسلوب قولك اعددت الخشبة ان يميل الحائط فادعمه
واعددت السلاح ان يجئ عدو فادفعه فليس اعدادك الخشبة لان يميل الحائط ولا اعدادك السلاح لان يجئ عدو وانما هو للادعام
اذا مالت وللدفع اذا جاء العدو وقوله وقرا حمزة ان تضل على الشرط فلا يكون فتحه تضل للاعراب بل هى فتحة التقاء الساكنين
لان اللام الاولى ساكنة بادغامها فى الثانية والثانية ساكنة للجزم فحركت الثانية عند الادغام هربا من التقاء الساكنين
وقوله فتذكر بتشديد الكاف ورفع الراء جواب الشرط فيما بعد الفاء والظاهر ان هذه الجملة الشرطية مستانفة لبيان كون المراتين
بمنزلة رجل واحد فاجيب بهذه الجملة قوله وابن كثير وابو عمرو ويعقوب فتذكر بسكون الذال وتخفيف الكاف ونصب الراء من
اذكرته اى جعلته ذاكرا للشئ بعد نسيانه فان المراد بالضلال هنا النسيان فهمزة اذكرته للنقل والتعدية والفعل قبل النقل
متعد الى واحد فلا بد بعد النقل من مفعول آخر وليس فى الاية الا مفعول واحد فلا بد من القول بان الثانى محذوف والتقدير
فتذكر احديهما الاخرى الشهادة بعد نسيانها ان نسيت قوله لاداء الشهادة او لتحمل كل واحد من المفعول الصريح ليأبى وغير
الصريح لدعوا محذوفان والتقدير لا يأبى الشهداء اداء الشهادة عند احتياج صاحب الحق الى ادائهم اياها اذا ما دعوا الادائها
او لا يأبى الشهداء تحمل الشهادة اذا ما دعوا لتحملها واختار القفال الثانى حيث قال كما امر الكاتب ان لا يأبى الكتابة كذلك امر
الشاهد ان لا يأبى من تحمل الشهادة لان كل واحد منهما من مكارم الاخلاق لتضمنه احياء حق المسلم وقضاء حاجته وهو ما ندب اليه
الشرع حيث ورد ان الله تعالى فى عون العبد ما دام العبد فى عون اخيه المسلم وتسميتهم شهداء قبل تحمل الشهادة من قبيل تسمية
الشئ باسم ما يؤل اليه كما فى نحو من قتل قتيلا قوله ولا تسأموا يعنى ان السأم والسامة الملل من الشئ والضجر منه ومن كثرت مداينته
فاحتاج اليه ان يكتب لكل دين صغيرا او كبيرا كتابا فربما يضجر من ان يكتب لكل دين كتابا فنهى عن ذلك والمقصود من الاية الحث على
الكتابة قل المال او كثر فان التنازع فى المال القليل ربما ادى الى فساد عظيم وحناج شديد قوله وقيل كنى بالسأم عن الكسل وهذا
القائل انما حمله على العدول عن حمل السامة على حقيقتها انه زعم ان حقيقة السامة انما تكون بعد الشروع فى العمل الممتد الذى

لا ينقطع الا بعد سعي بليغ ومجاهدة طويلة ومن لم يشرع في فعل لا يقال له انه سئم او مل فلا يصح حمل قوله ولا تسأموا ان تكتبوه
على حقيقته لانهم لم يشرعوا في الكتابة بعد حتى يتصور منهم حقيقة الملالة فلا بد ان يجعل كناية عن الكسل اي لا تكسلوا ان تكتبوه
صغيرا كان او كبيرا وعدل عن لفظ الكسل لان الكسل من صفات المنافق لقوله تعالى في حق المنافقين واذا قاموا الى الصلوة قاموا
كسالى والنهي عن الشيء انما يصح اذا كان المنهي عنه من شان المنهي وليس من شان المؤمن الاتصاف بالكسل فلا ينبغي نهيه عن الكسل
قال صلى الله تعالى عليه وسلم لا يقول المؤمن كسلت وانما يقول ثقلت ولم يرض المصنف بهذا التوجيه بناء على ان الملال عن الشيء
لا يلزم ان يكون بالنسبة الى خصوص الفعل المشروع فيه بل يجوز ان يكون من كثرة المزاولة بامثاله وسائر افراد نوعه كما اشار
اليه بقوله ولا تملوا من كثرة مداينا تكم وقوله صغيرا او كبيرا وعلى اي حال كان الحق قليلا كان او كثيرا وعلى اي حال كان الكتاب مختصرا
او مشبعا وقوله تعالى الى اجله الظاهر انه متعلق بمحذوف اي ان تكتبوه مستقرا في الذمة من عليه الحق الى اجله قوله اكثر قسطا القسط
بالكسر العدل ولا شك ان رعاية ما ندب الله تعالى اليه اعدل من تركه قال الجوهري القسوط الجور والعدول عن الحق يقال قسط يقسط
قسوطا قال تعالى واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا والقسط بالكسر العدل تقول منه اقسط الرجل فهو مقسط ومنه قوله تعالى
ان الله يحب المقسطين انتهى كلامه فيكون همزة اقسط للسلب كهمزة اشكيت وبناء اقسط لا يجوز ان يكون من قسط لانه جاء بمعنى
عدل بل معناه جار وانصرف عن الحق وكذلك اقوم لا يجوز ان يكون مبنيا من قسط انه ما جاء من قام لان معناه اكثر قياما بل هو
اكثر اقامة فهما مبنيان من اقسط واقام وبناء افعل من الرباعي شاذ مخالف للقياس ويتوصل الى بناء اسم التفضيل مما ليس بثلاثي
مجرد بنحو اشد استخراجا وادوم دحرجة لكن سيبويه جوز بناءه من افعل مع كونه شاذا نحو اعطاهم للدينار والدرهم
واولاهم للمعروف فيجوز ان يكون اقسط واقوم مبنيين من اقسط واقام ويجوز ان لا يكونا ماخوذين من الفعل بل من الاسم وهو قاسط
وقويم الاول بمعنى ذي قسط وعدل على انه بناء النسب مثل لابن وتامر والثاني بمعنى مستقيم واسم التفضيل المبني منهما ان يكون بمعنى
اعدل واكثر استقامة فان افعل التفضيل ربما يكون له فعل كما ذكرنا في المفصل نحو احنك الشاتين قوله كما صحت في التعجب حيث يقال
ما اقومه وما قوله بتنزيله منزلة الاسماء الجامدة لمشابهته اياها في الجمود والاسماء التي ليست بمشتقة من الفعل لا تعل لحقها الا
اذا كان على وزن الفعل كما تقرر في الصرف قوله واقرب في ان لا ترتابوا فانه قد يشكر في امر مما يتعلق بعقد المداينة واذا رجعوا الى المكتوب
زال الارتياب ولفظ اقرب وادنى لا يتعدى بنفسه فلا بد من تقدير حرف الجر فقيل هو اللام اي ادنى لئلا ترتابوا وقيل هو الى وقال
المصنف هو في تقدير بين الله تعالى للكتبة ثلاث فوائد الاولى كونها اقسط واعدل عند الله واكثر تاديه الى مرضاته لان الحق اذا كان مكتوبا
يجمع قيوده وتفاصيله كان ادعى الى صدق العاقدين وابعد عن الجهل والكذب وما يتفرع عليهما من المفاسد فكان اعدل عند الله
والفائدة الثانية كونها اثبت للشهادة واعون على اقامتها فان الكتاب يذكر الشهود ويكون سببا لحفظ الحادثة وتذكرها فتكون
شهادتهم اقوم من ان شهدوا على ظن ومخيلة والفرق بين الفائدتين ان الاولى متعلقة بتحصيل مرضات الله تعالى والثانية متعلقة
بتحصيل مصلحة الدنيا فان صلاح حال كل واحد من العاقدين منوط بكون الشهادة اقوم والفائدة الثالثة كون الكتبة سببا
لخلاص كل واحد من العاقدين عن ضرر نفساني فانه على تقدير عدم الكتبة يبقى كل واحد منهما في الكفران هذا الامر كيف كان وهذا الذي
قلته كيف حال هل كان صدقا او كذبا وكذا من شاهد حالهما ربما ينسب احدهما الى الكذب والتقصير فيقع في اثم الغيبة والبهتان
وما احسن هذه الفوائد وضبطها وما فيها من الترتيب والمفضل عليه محذوف في الجميع للعلم به والمعنى ان الكتب اقسط واقوم وادنى
لكذا من عدم الكتب قوله والتجارة الحاضرة تعم المبايعة بدين او عين لان كون احد العوضين دينا ثابتا في الذمة لا ينافي كون
التجارة حاضرة لان التجارة عبارة عن التصرف في المال لطلب الربح سواء كان المال حاضرا او في الذمة يقال تجر الرجل يتجر مثل نصر ينصر
تجارة فهو تاجر والجمع تجار كصاحب واصحاب ويقال ايضا تجار بتشديد الجيم كفاجر وفجار فقوله تعالى الا ان تكون تجارة حاضرة
لا يمكن حمله على ظاهره بل المراد من التجارة ما يتجر فيه من الابدال ومعنى ادارتها بينهم معاملتهم فيها يدا بيد واستشهد للاضمار اسم
كان بقول الشاعر ٭ بني اسد هل تعلمون بلاءنا ٭ اذا كان يوما ذا كواكب اشنعا ٭ اي اذا كان اليوم يوما والبلاء الغناء والقتال
يقال بلى فلان بلاء حسنا اذا قاتل مقاتلة محمودة واشنع صفة يوم واليوم الاشنع يوم علا شره وارتفع هوله وكونه ذا كواكب
كناية عن كونه مظلما يرى فيه الكواكب نهارا وكونه مظلما عبارة عن شدة الامر فيه فان شدة الامر يعبر عنها بالاظلام وجاز ان يكون المراد

بكونه ذا كواكب

بكونه ذا كواكب انسداد ضوء الشمس بكثرة الغبار المرتفع بسبب شدة الحرب وامتداده يخاطب بني اسد ويقول هل تعلمون قتالنا
في اليوم الذي يرى فيه الكواكب ظاهرة لكثرة الغبار الساطع من شدة الحرب قوله هذا التبايع وهو التجارة الحاضرة قال اكثر المفسرين
ان الكتابة وان رفعت عنهم في التجارة الحاضرة لا ترفع عنهم الاشهاد لان الاشهاد من غير كتابة اخف مؤنة واقرب احتياطا ويحتمل
ان يكون امرا بالاشهاد على التبايع مطلقا ناجزا كان او كاليا اي سواء بدين او عين قوله يحتمل البناءين يعني ان كلمة لا فلا يضار
ناهية والفعل مجزوم بها الا انه فتحت الراء الاخيرة لاجل الادغام وهربا من اجتماع الساكنين الا ان الفعل يحتمل ان يكون
مبنيا للفاعل بان يكون اصله لا يضارر بكسر الراء الاولى فيكون الكاتب والشهيد هما الفاعلان للضرار ويكون المقصود نهيهما
عن اضرار من له الحق اما الكاتب فبان يزيد او ينقص او يترك الاحتياط واما الشهيد فبان لا يشهد او يشهد بحيث لا يحصل منه
نفع ويحتمل ان يكون مبنيا للمفعول ويكون اصله لا يضارر بفتح الراء الاولى ويكون الكاتب والشهيد قائمين مقام الفاعل
ويكون الكلام نهيا لصاحب الحق عن اضرار الكاتب والشهيد بان يحملهما على ترك مهماتهما حال اشتغالهما بها او بان لا يعطي
الكاتب حقه من الجعل ويحمل الشهيد مؤنة مجيئه من بلده الى مجلس الاداء قوله لاحق بكم اشارة الى ان بكم صفة لفسوق
متعلق بمحذوف هو لاحق وينبغي ان يقدر كونا مطلقا اي فسوق مستقر بكم اي ملتبس بكم ولاحق والفسوق مصدر بمعنى
الخروج عن امر الله وطاعته وقوله تعالى ويعلمكم الله استيناف لبيان انه تعالى ينعم عليهم بتعليم ما يكون ارشادا او احتياطا
في امر الدنيا والدين ثم انه تعالى لما بين في الاية المتقدمة ان طريق الاستيثاق في عقد المداينة هي الكتبة والاشهاد وبين انه ربما
يتعذر ذلك الطريق في السفر اما بان لا يوجد الكاتب او يوجد لكن لا توجد آلات الكتابة وبين ان طريق الاستيثاق حينئذ
هو اخذ الرهن وهو ابلغ في باب الاستيثاق من الكتبة والاشهاد واشار المصنف الى ان ما بعد الفاء في قوله فرهان اما خبر مبتدأ
محذوف او مبتدأ خبره محذوف او مرفوع بفعل مضمر وتعليق هذه الجملة على الشرط المذكور قبلها وان دل على انتفاء الشرط على
مذهب من يقول بمفهوم الشرط ويلزم منه ان لا يجوز الارتهان في الحضر وهو باطل لما ثبت من انه صلى الله تعالى عليه وسلم
رهن درعه في الحضر لكن ليس المقصود من صورة التعليق بيان توقف صحة الارتهان على السفر وعدم وجدان الكاتب بل انما
علق على السفر لكونه مظنة لفقدان الكاتب والشهود غالبا وتعليق الحكم بناء على الغالب كثير منه قوله تعالى فليس عليكم جناح
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وليس الخوف شرطا لجواز القصر ومع ذلك علق القصر عليه بناء على الغالب واعواز الكتبة
عدم الاقتدار عليها مع الاحتياج اليها يقال اعوزه الشيء احوجه اليه مع فقده وعدم الاقتدار عليه وعوز الشيء عوزا اذا
لم يوجد والاعواز الفقر قوله وقرأ ابن كثير وابو عمرو فرهن بضم الراء والهاء جمع رهن نحو سقف وسقف ولحد ولحد وقرأ
الباقون فرهان بكسر الراء والف بعد الهاء وهو ايضا جمع رهن وجمع فعل على فعال كثير مطرد نحو كعب وكعاب وكلب وكلاب
ونعل ونعال وثمر وثمار ومن سكن ضمة الهاء في رهن فللتخفيف كما يقال في سقف سقف اعلم انه تعالى جعل البياعات على ثلثة
اقسام بيع بكتاب وشهود وبيع برهن مقبوض للمرتهن محبوس عن مالكه وهو الراهن بحيث لا يمكن الراهن من الانتفاع برهنه
ليحمله ذلك الى قضاء الدين في اسرع الاوقات وبيع امن فيه صاحب الحق عن جحود من عليه الدين ومطله وتسويفه فلم يطالبه بالوثائق
من كتبة الحق والاشهاد عليه والارتهان منه وقد ذكر الله تعالى القسمين الاولين بقوله اذا تداينتم بدين الاية وبقوله وان كنتم
على سفر الاية ثم ذكر القسم الثالث بقوله فان امن بعضكم بعضا اي لم يخف خيانته وجحوده للحق يقال امن فلان غيره اذا لم يكن
خائفا منه فيكون الغير امينا ومؤتمنا ومامونا في ظن الفلان يقال امنته وائتمنته فهو مامون ومؤتمن اي ان امن بعض اصحاب
الحق بعض من عليه الحق فليؤد المديون الذي ائتمنه صاحب الحق على ما عليه من الدين المضمون فلا يضيع ظن دائنه سمي الدين
المضمون امانة لائتمان الدائن المديون على ذلك الدين قوله وقرئ الذيتمن اذا وقفت على الذي وابتدأت بما بعده قلت
اوتمن بهمزة مضمومة بعدها واو ساكنة وذلك لان اصله اءتمن مثل اقتدر فالهمزة الاولى للوصل والثانية فاء الكلمة وقد
وقعت الثانية ساكنة بعد همزة اخرى مضمومة فوجب قلب الثانية بمجانس حركة الاولى فصار اوتمن واما في الوصل فتسقط
همزة الوصل فتعود الهمزة الثانية الى حالها لزوال موجب قلبها واوا فيصير فليؤد الذي وقرئ بقلب الهمزة الثانية ياء صريحة
في الوصل لسكونها وكسرة ما قبلها فصار الذيتمن وقرئ بادغام الياء تاء كما في اتسر اصله ايتسر والامانة مصدر

استعمل ههنا بمعنى المفعول اى فليؤد الشئ المؤتمن عليه وانتصابه على انه مفعول به لقوله فليؤد قال بعضهم هذه الاية ناسخة
للايات المتقدمة الدالة على وجوب الاشهاد والكتابة واخذ الرهن والظاهر ان التزام النسخ من غير دليل يلجى اليه خطاء فينبغى ان
ان تحمل تلك الاوامر على الارشاد ورعاية الاحتياط وتحمل هذه الاية على الرخصة وعن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما انه قال ليس فى اية
المداينة نسخ قوله وفيه مبالغات اى فى امر المؤتمن بادآء امانته وبالتقايد ربه مبالغات وفى ايجاب الاداء وذلك انه تعالى حين
ما اوجب الاداء على المديون عبر عنه بالمؤتمن وعبر عما عليه من الدين بالامانة اشعارا بان الدائن لما عامله المعاملة الجميلة
حيث اعتمد على امانته ولم يطالبه بما يستحكم به حقه من الكتابة والاشهاد كيف يليق به ان يقصر فى اداء حقه بل يجب عليه ان لا
ينكر ما عليه من الحق وان يبادر اداءه عند حلول الاجل وحذره بقوله وليتق الله من عقوبة التقصير فى ادائه سوآء كان تقصيره
بانكار الحق او بتاخير ادائه او نحو ذلك وعبر عن متعلق التقوى باسم الله الجامع لجميع صفات القهر والعظمة والجلال ثم ابدل
عنه لفظ ربه تذكيرا له بان عصيان من رباه بانواع التربية ومخالفة حكمه فى غاية القباحة والوقاحة قوله والشهادة
شهادة المديونين على انفسهم فان اقرارهم على انفسهم بمنزلة الشهادة وقد سمى الله تعالى الاقرار شهادة فى قوله كونوا قوامين
بالقسط شهدآء لله ولو على انفسكم وفى قوله واشهدهم على انفسهم قوله اى يأثم قلبه على ان يكون ضمير انه للكاتم واثم مع
فاعله خبر ان واثم الفاعل مع فاعله مفرد ليس بجملة عند البصريين وعمل اسم الفاعل لعدم كونه بمعنى الماضى قوله او قلبه يأثم
على ان يكون قلبه مبتدأ مؤخرا واثم خبرا مقدما والجملة الاسمية خبر ان قوله واسناد الاثم الى القلب يعنى ان كاتم الشهادة
هو الشخص فيكون هو الاثم الا انه اسند الاثم الى قلبه وهذا على طريق اسناد الفعل الى جزء من اجزاء البدن للاشارة الى كونه
اعظم اسباب تحصيل ذلك الفعل فان اصل الفعل ينشأ عن القلب ثم يشيع فى البدن قال صلى الله تعالى عليه وسلم ان فى الجسد
مضغة اذا صلحت صلح بها سائر الجسد واذا فسدت فسد بها سائر الجسد الا وهى القلب واسناد الفعل الى الجارحة التى
بها الفعل ابلغ كما يسند الابصار الى العين فيقال هذا مما ابصرته عينى وسمعته اذنى وعرفه قلبى فلذلك اسند الاثم هنا
الى القلب ولان فى اسناد الاثم الى القلب مبالغة فى عظم الاثم من حيث ان القلب رئيس الاعضاء وافعاله اعظم الافعال
فاسناد الاثم الى القلب يدل على انه اعظم الذنوب قيل ما اوعد الله تعالى على شئ كايعاده على كتمان الشهادة حيث قال فانه اثم
قلبه لم يذكر هذا الوعيد فى سائر الكبائر فان اثم القلب سبب لمسخه والله تعالى اذا مسخ قلبا جعله منافقا وطبع عليه نعوذ بالله
من ذلك قوله وقرئ قلبه بالنصب على التشبيه بالمفعول به كقولك مررت برجل حسن وجهه وفى هذا الوجه خلاف بين النحاة ومذهب
الكوفيين الجواز مطلقا اعنى نظما ونثرا ومذهب سيبويه منعه فى النثر وجوازه فى الشعر وفى الكشاف وقرئ قلبه بالفتح كقوله
سفه نفسه يريد انه منصوب على التمييز وهذا على مذهب الكوفيين فانهم لا يوجبون ان يكون التمييز نكرة ومنه عندهم الا من
سفه نفسه وبطرت معيشتها خلافا للبصريين فان التمييز عندهم لا يكون الا نكرة قوله لترتب المغفرة والعذاب عليه اى على
العزم على ادخاله فى الوجود يريد ان قوله تعالى ما فى انفسكم يتناول حديث النفس والخواطر الفاسدة التى ترد على القلب ولا يتمكن
من دفعها فالمؤاخذة بها تجرى مجرى التكليف بما لا يطاق وهو وان جاز عقلا لكنه غير واقع لقوله تعالى ما جعل الله من حرج واجاب
عنه العلماء بان الخواطر الحاصلة فى القلب على قسمين منها ما يوطن الانسان نفسه عليه ويعزم على اخراجه الى الوجود ومنها
ما لا يكون كذلك بل يكون امورا خاطرة بالبال مع ان الانسان يكرهها ولا يمكنه دفعها عن النفس فالقسم الاول يكون مؤاخذا به
والثانى لا يكون مؤاخذا به فقوله تعالى يحاسبكم به الله حكم القسم الاول منها وجملة الامر ان عزم الكفر كفر وخطرة الذنوب من غير
عزم معفوة وعزم الذنوب اذا ندم عليه ورجع عنه واستغفر منه معفورا واما من هم بسيئة ثم منعه عنه مانع لا باختياره
وهو ثابت على ذلك فانه لا يعاقب على ذلك عقوبة فعله يعنى بالعزم على الزنا لا يعاقب عقوبة الزنا اما هل يعاقب عقوبة عزم
الزنا فقيل هو معفو لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله عفا عن امتى ما حدثت به انفسها ما لم تعمل او تتكلم به واكثرهم على ان
الحديث فى الخطرة دون العزيمة وان المؤاخذة ثابتة فى العزيمة كذا قال الامام ابو منصور رحمه الله تعالى وقرأ الاعمش يغفر بغير فاء مجزوما
على البدل من يحاسبكم كقوله ٭ متى تأتنا تلمم بنا فى ديارنا ٭ تجد حطبا جزلا ونارا تأججا ٭ فان تلمم اى تنزل بدل من تأتنا
ابدل الفعل المجزوم من الفعل المجزوم كما يبدل الاسم لاحتياج كل واحد من القبيلين الى البيان والحطب الجزل القوى الغليظ وتأججا

اى اشتعلا وضمير التثنية للحطب والنار والمعنى انهم يوقدون غلاظ الحطب لتقوى نارهم فيراها الضيفان من بعيد قوله بدل البعض
من الكل او الاشتمال قيل ان اريد بقوله يحاسبكم معناه الحقيقى وهو تعداد حسناته وسيئاته كان قوله يغفر لمن يشاء بدل الاشتمال كقولك
احب زيدا علمه وان اريد به معنى المجازاة كان يغفر بدل البعض كقولك ضربت زيدا راسه وقيل ان اعتبر كل واحد من يغفر ويعذب
كان بدل البعض من الكل وان اعتبر مجموعهما كان بدل الكل وان اعتبر اشتمال التفصيل على المجمل كان بدل الاشتمال وقيل ان جعل تفصيل المجمل
الى جزئياته فهو بدل البعض على معنى ان المغفرة هى المحاسبة السهلة والتعذيب المناقشة فيها وجاء فى الحديث من نوقش فى الحساب
عذب وان جعل الى ملابسة لافضائهما الى ذا وذا وهى الاظهر على ما لا يخفى فهو من بدل الاشتمال ابان تعالى بقوله لله ما فى السموات
وما فى الارض انه كامل الملك والملكوت وبين بقوله ان تبدوا ما فى انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله انه كامل العلم والاحاطة ثم بين بقوله
والله على كل شئ قدير انه كامل القدرة مستولى على كل الممكنات بالقهر والقدرة والتكوين والاعدام والاكمال اعلى واعظم من حصول الكمال
فى هذه الصفات والموصوف بها يجب على كل عاقل ان يكون عبدا منقادا له خاضعا لاوامره ونواهيه محترزا عن مساخطه ونواهيه و
عصيانه وكمال الملك وكمال العلم وكمال القدرة لله تعالى يوجب كمال الربوبية اتبع ذلك ببيان ان المؤمن فى نهاية الانقياد والطاعة والخضوع
لله تعالى وذلك هو كمال العبودية واذا ظهر لنا منه كمال العبودية فالمرجو من كمال فضله واحسانه انه يظهر يوم القيمة فى حقنا كمال
العناية والرحمة والاحسان اللهم حقق هذا المأمول واعط هذا المسئول فقال آمن الرسول وقال الزجاج لما ذكر الله فى هذه السورة
فرض الصلوة والزكوة والطلاق والايلاء والجهاد ختم السورة بذكر تصديق نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنين بجميع ذلك قوله
لا يخلو من ان يعطف المؤمنون يعنى ان قوله والمؤمنون يجوز فيه وجهان احدهما انه مرفوع بالفاعلية عطفا على الرسول فيكون الوقف
هنا ويدل على صحة هذا قراءة على ابن ابى طالب كرم الله تعالى وجهه وآمن المؤمنون فاظهر الفعل ويكون قوله كل آمن جملة من مبتدأ
وخبر ويدل على ان جميع من تقدم ذكره آمن بما ذكر وثانيهما ان يكون المؤمنون مبتدأ وكل مبتدأ ثانيا وآمن خبرا عن كل وهذا
المبتدأ مع خبره خبر الاول وعلى هذا فلا بد من رابط بين هذه الجملة وبين ما اخبر بها عنه وتنوين كل لكونه نائبا عن الضمير الراجع
الى المبتدأ الاول كاف فى ربط الخبرية كان قيل والمؤمنون كل منهم امن بالله الى اخره فعلى هذا لا يحسن الوقف على قوله والمؤمنون
قوله يعنى القران او الجنس يعنى ان تعريف الاضافة فى قوله وكتابه يجوز ان يكون للعهد والمعهود هو القران ويجوز ان يكون للجنس
وتعريف الجنس وان جاز اطلاقه على تعريف الحقيقة وتعريف العهد الذهنى الا ان المراد به هنا تعريف الاستغراق واشار الى
الفرق بين استغراق المفرد واستغراق الجمع بان استغراق المفرد يقتضى استيعاب الاحاد فلا يخرج فرد ما من احاد الجنس
بخلاف استغراق الجمع فانه انما يقتضى استيعاب المجموع فلا يخرج عنه جمع ما بين المجموع ويجوز ان يخرج عن الحكم واحد واثنان
ولذلك قيل الكتاب اكثر من الكتب واعلم ان هذه الاية الكريمة دلت على ان الايمان بهذه الامور الاربعة على الترتيب المذكور اصل يتفرع
عليه الايمان بجميع ما يجب ان يؤمن به الاول الايمان بالله تعالى فانه لو لم يثبت ان للعالم صانعا قادرا على المقدورات عالما
بجميع المعلومات غنيا عن كل الحاجات لا يتصور تصديق الانبياء فكان معرفة الله هى الاصل فلذلك قدم الله تعالى هذه المرتبة
فى الذكر والثانى الايمان بالملائكة فانه هو الاصل الثانى الذى يتفرع عليه الايمان بالكتب لانه سبحانه وتعالى انما يوحى الى الانبياء
بواسطة الملائكة قال تعالى ينزل الملائكة بالروح من امره على من يشاء من عباده وقال وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من
ورآء حجاب او يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء وقال فانه نزله على قلبك وقال نزل به الروح الامين على قلبك فاذا ثبت ان
وحى الله تعالى انما يصل الى البشر بواسطة الملائكة وجب الايمان بهم بعد الايمان بالله فلذلك ذكر الايمان بهم فى المرتبة الثانية
والثالث ان الايمان بالكتب والمراد بها الوحى الذى يتلقفه الملك من الله تعالى ويوصله الى البشر فما لم يثبت الوحى لم يتصور
الايمان بالانبياء فلذلك ذكر الايمان بالوحى والكتب فى المرتبة الثالثة والرابع الايمان بالرسل وهم الذين يقتبسون انوار الوحى
من الملائكة فيكونون متاخرين فى الدرجة عن الكتب فلهذا ذكر الايمان بهم فى المرتبة الرابعة وفى هذا الترتيب اسرار عظيمة لا يهتدى
اليها الا اولوا الالباب قوله اى يقولون جمع ضمير يقولون الراجع الى كل رعاية لمعناه ولو قرئ يقول رعاية للفظ كل لجاز ايضا
وهذا القول المضمر فى محل النصب على الحال ويجوز ان يكون فى محل الرفع على انه خبر بعد خبر وقرأ العامة لا نفرق بنون الجمع وقرئ
لا يفرق بياء الغيبة حملا على لفظ كل قوله واحد فى معنى الجمع جواب عما يقال من ان لفظ احد مفرد فكيف اضيف اليه بين مع

انه لا يضاف الا الى متعدد فلا يجوز ان تسكت على قولك بين زيد قوله اجتناص رفة عن اصل معناه لان السماع الظاهر لا يفيد المدح
فلا بد من حمله على سماع القبول والاجابة قوله الا ما يسعه قدرتها اى لا يكلف الا بفعل يقدر المكلف على تحصيله وتركه حقيقة وكذلك
المعتزلة تقول ان قوله الا وسعها الا طاقتها وقدرتها لكن قالوا ان الاستطاعة قبل الفعل وقلنا لا يكون الا مع الفعل وهذا
الاختلاف بيننا وبينهم حقيقة القدرة التى يوجد بها الفعل ولا يوجد بدونها ولا خلاف فى ان استطاعة الاسباب والاحوال
تتقدم الافعال وعلى هذه الاستطاعة يبتنى الخطاب لا على حقيقة القدرة لانعدامها وقت الخطاب ووجود القدرة الثابتة مع
الفعل ويدل على ان صحة التكليف يبتنى على هذه الاستطاعة قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا قيل
يا رسول الله وما الاستطاعة قال الزاد والراحلة قوله او ما دون مدى طاقتها اى غاية طاقتها فالمعنى على الاول لا يكلف الله بما يضيق
عن قدرتها ولا يدخل تحت قدرتها وعلى الثانى لا يكلف بما يتوقف حصوله على صرف تمام قدرته وانما يكلف بما يقدر الانسان على
ما هو ازيد منه وتيسر له تحصيله كتكليفه بخمس صلوات وكانه فى قدرته ان يصلى اكثر من خمس فالاية على التقدير انما يدل على عدم
وقوع التكليف بالمحال ولا تدل على امتناعه وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها يحتمل ان يكون ابتداء بيان من الله تع ويحتمل ان يكون
حكاية عن رسول الله صلى الله تع عليه وسلم والمؤمنين بقرينة ان ما قبله وما بعده كلامهم فوجه ارتباطه بما قبله على ان يكون من كلام
المؤمنين انهم لما قالوا سمعنا واطعنا فكانهم قالوا كيف لا نسمع ونطيع وانه لا يكلف الا ما فى وسعنا وطاقتنا فاذا كان هو تع
لا يطالبنا الا بالشئ السهل الهين فكذلك نحن بحكم العبودية وجب ان نكون سامعين ومطيعين وان قلنا انه من كلام الله تعالى
فوجه النظم انهم لما قالوا سمعنا واطعنا ثم قالوا بعده غفرانك ربنا واليك المصير دل ذلك على ان قولهم غفرانك طلب المغفرة فيما يصدر
عنهم من وجود التقصير على سبيل الغفلة والسهو لانهم لما سمعوا واطاعوا لم يتعمدوا التقصير وانما طلبوا المغفرة لما يقع منهم من غير
عمد بل على سبيل الغفلة فلما طلبوا المغفرة فى تلك التقصيرات خفف الله تعالى عنهم ذلك وقال لا يكلف الله نفسا الا وسعها كانه قال
انكم اذا سمعتم واطعتم وما تعمدتم التقصير فبعد ذلك لو وقع منكم تقصير على سبيل السهو فلا تكونوا خائفين منه فان الله لا يكلف
نفسا الا وسعها وبالجملة فهذا اجابة لهم فى دعائهم بقولهم غفرانك ربنا قوله اى لا تؤاخذنا بما ادى بنا الى نسيان وخطاء
جواب عما يقال ان الناسى فى محل العفو بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبقوله صلى الله تع عليه وسلم رفع عن امتى الخطأ
والنسيان وما استكرهوا عليه واذا كان النسيان فى محل العفو قطعا فما معنى طلب العفو عنه اجاب عنه ولا بان النسيان على
قسمين لا يمكن التحرز عنه وهو معذور ومعفوا عنه وهو ما لم يستند الى تقصير من المكلف كما اذا لم ير ما على ثوبه من النجاسة
فصلى معه وقسم يستند الى تقصيره ومباشرته الاسباب المؤدية اليه مثل ترك التحفظ عنه والاعراض عن اسباب التذكر فانه لا يكون
معذورا ومعفوا عنه كمن راى فى ثوبه نجاسة فاخر ازالتها عنه الى ان نسى فصلى وهى على ثوبه فانه يعد مقصرا بترك المبادرة
الى ازالتها وكمن ترك الدراسة والتكرار حتى نسى القران مقصرا وملوما ومعنى طلب العفو والتجاوز عن مثل هذا النسيان طلب التجاوز
عما يؤدى اليه من التقصير على طريق ذكر المسبب وارادة السبب والحاصل ان المراد بالنسيان والخطأ ما يؤدى اليهما من التقصير
والافراط اللذين هما سببهما وثانيا ان المراد بهما انفسهما ونفس النسيان والخطأ وان تجاوز الله عنهما رحمة وفضلا قبل ان يدعوا
المكلف بالتجاوز عنها يجوز للمكلف ان يدعوا بذلك استدامة لتلك النعمة واعتدادا بشانها كما ورد فى القران من قوله رب احكم بالحق
وربنا اتنا ما وعدتنا على رسلك ومن قوله اهدنا الصراط المستقيم قوله ويؤيد ذلك ان يؤيد عدم امتناع المؤاخذة بهما عقلا
قوله عبأ اى حملا ثقيلا والاصر فى اللغة الثقل والشدة وسمى العهد والذنب اصرا لثقلهما قال تع واخذتم على ذلكم اصرى اى عهدى
وميثاقى وفى الصحاح اصره يا صره اصرا حبسه والاصر ما عطفك على رجل من رحم او قرابة او صهر او معروف والجمع الاواصر
وفى المعالم لا تحمل علينا اصرا اى عهدا ثقيلا وميثاقا لا نستطيع القيام به فتعذبنا بنقضه كما حملته على اليهود قلنا فلم يقوموا
به فعذبتهم قال المفسرون ان الله تع فرض عليهم خمسين صلوات وامرهم باداء ربع اموالهم فى الزكوة ومن اصاب ثوبه نجاسة
امر بقطعها وكانوا اذا نسوا شيئا عجلت لهم العقوبة فى الدنيا وكانوا اذا اتوا خطيئة حرم الله عليهم من الطعام بعض ما كان حلال
لهم قال تع فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقال تع ولو انا كتبنا عليهم ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من ديارکم
ما فعلوه الا قليلا منهم وقد حرم على المسافرين من بنى اسرائيل من قوم طالوت الشرب من النهر وكان عذابهم معجلا فى الدنيا كما قال

ان نظمس

ان نطمس وجوها وكانوا يمسخون قردة وخنازير ومن اصاب ذنبا اصبح وذنبه مكتوب على بابه وفى التيسير وكان يظهر
على جباههم وابواب دورهم من ذنوبهم التى اخفوها وكان فى شريعة موسى صلى الله تعالى عليه وسلم انه اذا قتل واحد منهم
يجب القصاص من القاتل بحيث لا يندفع بالعفو والصلح الى غير ذلك من الاعباء التى ليس فى شريعتنا قال القفال ومن نظر فى
السفر الخامس من التورية وقف على ما اخذ عليهم من غلظ العهود والمواثيق وراى الاعاجيب الكثيرة والمؤمنون سالوا ربهم
ان يصونهم عن امثال التغليظات ثم انه تعالى بفضله ورحمته قد ازال ذلك عنهم ثم قال تع فى صفة هذه الامة ويضع عنهم
اصرهم والاغلال التى كانت عليهم وقال صلى الله تع عليه وسلم رفع عن امتى المسخ والخسف والغرق وقال تع وما كان الله ليعذبهم
وانت فيهم وقال صلى الله تعالى عليه وسلم بعثت بالحنيفية السهلة السمحة قوله للمبالغة اشارة الى الفرق بين فعل هذه وبين التى
فى قوله ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به جعل فى الاول للمبالغة والتكثير كما فى موتت البهائم وغلقت الابواب وفى الثانى للتعدية كما فى
فرحته فان قولك حمل عليه بالتخفيف يفيد معنى واذا قلت حمل عليه بالتشديد قصدت به المبالغة فى ذلك المعنى واما حمله
ذاك فهو للتعدية من حمله مخففا وليس فيه الا النقل من باب الى باب ولا يفيد مبالغة قوله حملا مثل حملك اياه على ان الكاف
صفة لمصدر محذوف وما مصدرية وعلى الثانى الكاف صفة اصرا وما مصدرية قوله من البلاء والعقوبة يعنى ان حمل عليه
كذا وحمله كذا اشتركا فى معنى التعدية وان اختلف طريق تعديتهما الا انه لا تكرار للفرق بينهما باعتبار المتعلق لان متعلق
الاول هو الامر اى التكاليف الشاقة التى تفى الطاقة البشرية ومتعلق الثانى اما البلاء والعقوبة واما التكاليف التى لا تفى
بها الطاقة والطاقة القدرة على الشئ وهى فى الاصل مصدر جاءت على حذف الزوائد وكان حقها ان يقال اطاقة لانه من
اطاق ومن الاصحاب من استدل بهذه الاية على جواز التكليف بما لا يطاق قالوا اذا لم يكن جائزا لما حسن دفعه بالدعاء
من الله تعالى واجابت المعتزلة عنه بوجوه الاول ان المراد بما لا طاقة لنا به ما يشق فعله مشقة عظيمة كما يقول الرجل لا استطيع
ان انظر الى فلان اذا كان مستثقلا له قال الشاعر ٭ انك ان كلفتنى ما لم اطق ٭ ساءك ما سرك منى من خلق ٭ والثانى انه
تعالى لم يقل لا تكلفنا ما لا طاقة لنا بتحمله بل قال لا تحملنا فيكون المراد منه العذاب والمعنى لا تحملنا عذابك الذى لا طاقة لنا
بتحمله واذا حملنا الاية على ذلك كان قوله لا تحملنا حقيقة فيه واذا حملناها على التكليف كان لا تحملنا مجازا فيه فكان الاول
اولى والثالث انهم سالوا الله تعالى ان لا يكلفهم ما لا قدرة لهم عليه لكن ذلك لا يدل على جواز ان يفعل خلافه لانه لو دلت
على ذلك لدل قوله رب احكم بالحق على جواز ان يحكم بالباطل ولدل قول ابرهيم صلى الله تع عليه وسلم ولا تخزنى يوم يبعثون
على جواز خزى الانبياء صلى الله تعالى عليه وسلم واجاب اصحابنا عن الوجه الاول بانه لو كان معنى الاية لا تكلفنا بالتكاليف
الشاقة لكان معنيها ومعنى الاية الاولى واحدا فيكون هذه الاية تكرارا محضا وذلك غير جائز وعن الوجه الثانى بان التحميل
فى عرف القران مخصوص بالتكليف وحقيقة عرفية فيه وليس بمجاز حتى يكون حمله على التعذيب اولى من حمله على التكليف لمنا
انه لم يوجد هذا العرف لان قوله لا تحملنا ما لا طاقة لنا به عام فى العذاب والتكليف فوجب اجراؤه على ظاهره لان التخصيص
بغير حجة لا يجوز قوله وامح ذنوبنا يقال عفت الريح الاثر اى محته ومحو الذنب كناية عن التجاوز عنه وترك مؤاخذة المذنب
بسببه وترك مؤاخذته بسبب ذنبه لما استلزم ان يفضحه ويخجله باظهار ذنوبه وذكره له وذلك نوع من العذاب الروحانى
امر الله تعالى للمؤمنين ان يسالوا ستر ذنوبهم واخفاءها حتى لا يظهر حالهم للخلق ولا يفتضحوا به سالوا اولا ان يخلصهم من العذاب
الجسمانى ثم سالوا ان يخلصهم من العذاب الروحانى ثم سالوا ان يكرمهم ويتفضل عليهم بكل ما يسمى رحمة وهو قسمان ثواب
جسمانى وهو نعيم الجنة ولذاتها وطيباتها وثواب روحانى وغايته ان يتجلى له نور جلال الله تع وينكشف له بقدر الطاقة
على كبريائه وذلك بان يصير غائبا عن كل ما سوى الله تع مستغرقا بالكلية فى نور حضور جلال الله تع ثم استانفوا ببيان ما
هو الباعث لهذه التضرعات والمسائل فقالوا انت مولانا فانه اعتراف فى حقهم بغاية التذلل والخضوع والتبرى عن الحول
والقوة بحيث لا يتم شئ من مصالحهم ومهماتهم الا بتدبير سيدهم ومولاهم وفى حقه تعالى بانه مولى كل نعمة يصلون اليها
والمعطى لكل سعادة يفوزون بها والمولى مفعل من ولى يلى ولاية وهو ههنا مصدر يراد به الفاعل ويجوز ان يكون على حذف
مضاف اى صاحب تولينا اى نصرنا ولذلك قال فانصرنا بالفاء السببية لانه تعالى لما كان مولاهم ومالك امورهم تسبب عنه

ان دعوه بان ينصرهم على اعدآئهم وهو سؤال العصمة عن شر الاعدآء الظاهرة والباطنة والغلبة عليهم فى المحاربة معهم
ومناظرتهم بالحجة والبرهان ليكون الدين كله لله وينقطع دابر اعدآء الدين بنصر الله تعالى وفضله واحسانه روى الواحدى
عن مقاتل بن سليمان انه لما اسرى بالنبى صلى الله تع عليه وسلم خواتيم سورة البقرة فقالت له الملايكة ان الله تعا قد اكرم حسن الثنآء
عليك بقوله آمن الرسول فسله وارغب اليه فعلمه جبريل عليه الصلوة والسلام كيف يدعو فقال محمد صلى الله تع عليه وسلم غفرانك
ربنا فقال الله تعالى قد غفرت لك فقال لا تؤاخذنا فقال لا اؤاخذكم فقال لا تحمل علينا اصرا فقال تع لا اشدد عليكم فقال محمد صلى
الله تع عليه وسلم واعف عنا لا تحملنا ما لا طاقة لنا به فقال تعالى لا احملكم ذلك فقال محمد صلى الله تع عليه وسلم واعف عنا
واغفر لنا وارحمنا فقال الله عز وجل قد عفوت عنكم وغفرت لكم ورحمتكم وانصركم على القوم الكافرين وعن ابن عباس رضى الله
تعا عنهما لما نزل جبريل عليه افضل الصلوة والسلام بهذه الاية ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطانا حتى ختم السورة وكل
ما قالها جبريل عليه الصلوة والسلام قال هن رسول الله صلى الله تع عليه وسلم فقال رب العالمين قد فعلت الكلام على ما يتعلق
بتفسير سورة آل عمران وهى مدنية بالاتفاق بسم الله الرحمن الرحيم قوله انما فتح الميم قرا الجمهور الم الله بفتح الميم
واسقاط همزة الجلالة وقرا ابو بكر عن عاصم بسكون الميم وفتح الف الله وهى قراة ضعيفة مخالفة الجمهور قوله وكان حقها
ان يوقف عليها كما وقف على الف ولام وان يبتدا بما بعدها كما يقال واحد واثنان وهى قراة عاصم برواية ابى بكر وانما كان حق
هذه الحروف ان يوقف عليها لما مر فى اول سورة من ان المختار ان اسماء الحروف كالف ولام ونحوهما قبل تركيبها مع العامل موقوفة
فان سكونها سكون وقف لا سكون بناء ولهذا اغتفر فيها التقاء الساكنين نحو لام ميم زيد وعمرو كذا اذا عدد اسماء الاعداد
نحو ثلاثة اربعة خمسة فان التاء فيها يصير هاء والتاء انما يصير هاء فى الوقف لا فى البناء قوله لالقاء حركة الهمزة عليها متعلق
بقوله انما فتح الميم وما بينهما معترضة بين العلة ومعلولها واختلفوا فى ان فتحة الميم هل هى لالتقاء الساكنين وان ايثار الفتحة
للخفة مع ان الاصل فى تحريك الساكنين الكسر او هى فتحة همزة الجلالة نقلت الى الميم عند حذف الهمزة تخفيفا ذهب سيبويه الى
الاول واختار الجمهور الى الثانى ووجه قول الجمهور ان فتحة الميم هى فتحة الهمزة نقلت الى الميم مع ان نقل الحركة موقوف على ثبوتها
وثبوت الحركة موقوف على ثبوت الهمزة والهمزة لا تثبت فى الدرج فلا يتصور نقل حركتها هو ما اشار اليه المصنف بقوله لتدل
على انها فى حكم الثابت وذلك ان سكون الميم لما كان على الوقف لم يكن الحال حال الدرج لان الوقف ينتهى به الكلام ويكون
ما بعده ابتداء كلام فلما لم يتصل الميم بلفظ الجلالة لم يكن سقوط همزة الجلالة للدرج وانما حذفت لاجل التخفيف فكانت الهمزة
فى حكم الثابت نقلت فتحتها الى الميم كما نقلت حركة الهمزة الى الدال قبلها فى قولك واحداثنان ليدل عليها فان قيل تقدير هذه
الالفاظ اما على سبيل الدرج والوصل فلا اثبات للهمزة ولا نقل لحركتها واما على سبيل الوقف وقطع البعض عن البعض فحينئذ
يكون الميم موقوفا عليه وتكون همزة الجلالة واقعة فى الابتداء فلا وجه لتخفيفها ونقل حركتها الى ما قبلها لان شرط تخفيف
الهمزة ان لا يكون مبتدا بها الجواب ان تقديرها على سبيل الوقف والقطع معنى وحقيقة ولذلك اغتفر الساكنان فيها وتثبت
الهمزة فى واحد واثنان وصارت التاء هاء فى ثلاثة واربعة وخمسة وعلى سبيل الدرج والوصل لفظا وصورة لعدم السكت
لانه انما يكون للراحة بعد التعب ولا تعب ههنا فلذا ادغم الميم التى هى آخر لام فى التى هى اول ميم وجاز نقل حركة الهمزة الى ما قبلها
تخفيفا سواء كانت للوصل كما فى واحداثنان او للقطع كما فى ثلاثة اربعة على ما حكى سيبويه وهو نقد قوله لا لالتقاء الساكنين
ولا اشكال ان لزوم التقاء الساكنين مبنى على ان يكون سكون الميم للبناء فان سكونه لو كان للوقف لكان منقطعا عن لفظ الجلالة
فلا يتلاقى ساكنان فان قيل سلمنا ان لا تلاقى بين الميم والف الجلالة لكن التلاقى بين الميم والياء التى قبلها متحقق وهما ساكنان
الجواب انهما وان كانا ساكنين لكن مثل التقاء هذين الساكنين لا يوجب تحريك احدهما فان السابق منهما اذا كان حرفا من حروف المد
واللين لم يجب التحريك لانه يسهل النطق بمثل هذين الساكنين كقولك هذا ابرهيم واسحق ويعقوب موقوفة الاخر الا وانما يجب
التحريك اذا لم يكن سبقهما من حروف المد لانه يتعذر النطق بدون التحريك حينئذ فمن قال فتح الميم هربا من التقاء الساكنين اراد
بالساكنين الميم ولام الجلالة واجتماع مثل هذين الساكنين غير مغتفر فى باب الوقف بل يجب تحريك احدهما كما حركت النون فى من
الرجل سواء وقف على كلمة من او لا فقول المص فانه غير محذور فى باب الوقف محل بحث قوله بالعدل على ان الباء سببية متعلقة

بنزل اى

بنزل اى نزله بسبب العدل فى العقايد والاخلاق والاعمال وما بعده على ان الباء متعلقة بمحذوف فهو حال من الفاعل والمفعول
وقوله مصدقا حال من الكتاب وانما قال نزل ثم قال وانزل التورية لان التنزيل للتكثير والقرآن نزل نجوما شيئا بعد شئ
والتورية والانجيل نزلا دفعة واحدة واللام فى قوله لما بين يديه زائدة فى المفعول لتقوية العامل وهو مصدقا فانه
لكونه اسم فاعل فرع فى العمل ونظيره قوله تعالى فعال لما يريد وانما قلنا ذلك لان هذه المادة متعدية بنفسها جعل سائر
الكتب الالهية بين يدى القرآن لتقدمها عليه وصارت كانها بين يديه يقال لكل ما يقدم عليك انه بين يديك تشبيها له بما
هو بين يديك فى كونه امامك قوله واشتقاقهما اشار تعالى الى آخره اشارة الى ان الناس اختلفوا فى هذين اللفظين انهما هل يدخلها
الاشتقاق والتصريف ام لا بخلاف انهما لكونهما اسمين اعجميين عبرانيين لهذين الكتابين الشريفين والمص اختار الثانى
ومن قال باشتقاقهما قال التورية مشتقة من قولهم ورى الزند اذا قدح فظهر منه نار يقال ورى الزند واوريته انا قال تع
افرايتم النار التى تورون فثلاثية لازم ورباعية متعد قال تع فالموريات قدحا فلما كانت التورية فيها ضياء ونور يخرج
به المرء الحى من الضلال الى الهدى كما يخرج بالنور من الظلام الى النور سمى هذا الكتاب بالتورية ويؤيد هذا القول قوله ولقد
آتينا موسى وهرون الفرقان وضياء وذكرا وهذا قول الفراء والجمهور الناس وقال وزنها بكسر العين فابدلت الكسرة
فتحة وهى لغة طايفة يقولون فى الناصية ناصاه وفى بقى بقى وفى جارية جاراه وفى ناجية ناجاه وقيل وزنها تفعلة بفتح
العين وقيل فى الانجيل انه مشتق من النجل وهو الاصل يقال لعن الله ناجليه اى والديه فسمى ذلك الكتاب بهذا الاسم لانه الاصل
المرجوع اليه فى ذلك الدين وقيل الانجيل ماخوذ من قول العرب نجلت الشئ اذا استخرجته واظهرته ويقال للماء الذى يخرج من
البير نجل ومنه النجل للولد وسمى الانجيل لانه مستخرج من اللوح المحفوظ من الاضداد حيث تطلق على الولد والوالد والفرع والاصل
وقيل انه من النجل الذى هو سعة العين يقال عين نجلاء لسعتها وطعنة نجلاء سمى الانجيل بذلك لان فيه توسعة ليست فى
التورية اذا حللت فيه اشياء حرمت فى التورية قوله متعبدون بفتح الباء اى مكلفون مامورون من قبله اى استعبد واتخذ
عبدا وبكسر الباء بمعنى عابدون ملتزمون من التعبد بمعنى التنسك قوله او الزبور لقوله واتينا داود زبورا قيل فى حمله على
الزبور نظر لان الزبور ليس فيه شئ من الشرايع والاحكام وانما هو مواعظ فالاولى ان يحمل الفرقان على جميع الكتب السماوية
على طريق ذكر العام بعد الخاص وعلى المعجزات المقرونة بانزال هذه الكتب لانهم لما اتوا بهذه الكتب وادعوا انها نزلت
من عند الله تعا افتقروا على الى اثبات هذه الدعوى بدليل حتى يحصل الفرق بين دعواهم ودعوى الكاذبين فلما اظهر
الله تعا تلك المعجزات على وفق دعواهم حصلت المفارقة بين دعوى الصادق ودعوى الكاذب فالمعجزة هى الفرقان
القاهر الذى يدل على صدق الرسل فى دعوى الرسالة وان ما اظهروه من الكتب منزل عليهم من عند الله قوله نقمة بفتح
القاف وكسرها والفتح هو الافصح والانتقام العقوبة يقال انتقم منه انتقاما اى عاقبه قوله وهو وعيد يعنى ان قوله
ان الذين كفروا الاية وعيد جئ به بعدما قرر التوحيد بقوله الله لا اله الا هو الحى القيوم وبعدما اشار الى ما هو العمدة
فى اثبات نبوته صلى الله تع عليه وسلم بقوله نزل عليك الكتاب بالحق الاية تقطيعا لامر النبوة والتوحيد قيل فى سبب
نزول هذه السورة من اولها الى اية الملاعنة وهى نيف وثمانون اية انها نزلت وقد نجران ستون راكبا فيهم اربعة عشر
رجلا من اشرافهم وثلثة منهم كانوا اكابر القوم احدهم اميرهم وصاحب مشورتهم يقال لهم العاقب واسمه عبد المسيح
والثانى مشيرهم ووزيرهم وكانوا يقولون له السيد واسم الايهم والثالث حبرهم واسقفهم وصاحب مدراسهم
يقال له ابو حارثة بن علقمة احد بنى بكر بن وايل وملوك الروم كانوا شرفوه ومولوه واكرموه لما بلغهم عنه من علمه
واجتهاده فى دينهم فلما قدموا المدينة ودخلوا مسجد رسول الله صلى الله تع عليه وسلم تكلم اولئك الثلاثة العاقب والسيد
والحبر مع رسول الله صلى الله تع عليه وسلم على الاختلاف من اديانهم فتارة يقولون عيسى هو الله وتارة يقولون هو ابن الله
وتارة يقولون هو ثالث ثلاثة ويحتجون على قولهم هو الله بانه كان يحيى الموتى ويبرئ الاسقام ويخبر بالغيوب ويخلق
من الطين كهيئة الطير فينفخ فيه فيطير ويحتجون على قولهم بانه ابن الله بانه لم يكن له اب يعلم ويحتجون على قولهم ثالث ثلثة
بقوله تعا فعلنا وقلنا ولو كان واحدا لقال فعلت وقلت فقال رسول الله صلى الله تع عليه وسلم اسلموا فقالوا اسلمنا

قبلك فقال صلى الله تعالى عليه وسلم كذبتم يمنعكم من الاسلام ادعاؤكم لله ولدا وعبادتكم الصليب واكلكم الخنازير
وقال الستم تعلمون ان الولد يشبه اباه وانتم تعلمون ان ربنا حي لا يموت وان عيسى ياتي عليه الفناء والستم تعلمون ان
ربنا قيم على كل شيء يحفظه ويرزقه فهل يملك عيسى عليه الصلوة والسلام شيئا من ذلك والستم تعلمون انه تعالى لا يخفى عليه
شيء في الارض ولا في السماء فهل يعلم عيسى شيئا مما في العالم غير ما علمه الله تعالى اياه فاعترفوا بجميع ذلك وقال صلى الله تعالى عليه
وسلم فان ربنا صور عيسى في الرحم كيف شاء فهل تعلمون ذلك قالوا بلى قال صلى الله تع عليه وسلم الستم تعلمون ان ربنا لا ياكل
ولا يشرب ولا يحدث وتعلمون ان عيسى حملته امه كما تحمل المراة ووضعته كما تضع المراة ولدها ثم غذي كما يغذى الصبي ثم كان
يطعم الطعام ويشرب الشراب ويحدث الحدث فكيف هو كما زعمتم فسكتوا وابوا الا الجحود ثم قالوا يا محمد الست تزعم انه كلمة الله
وروح منه فقال بلى قالوا فحسبنا فانزل الله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ثم ان الله تعالى امر محمدا
صلى الله تعالى عليه وسلم بملاعنتهم ان ردوا عليه فدعاهم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى الملاعنة فقالوا يا ابا القاسم دعنا
ننظر في امرنا ثم ناتيك بما تريد ان تفعل فانصرفوا ثم قال بعضهم لبعض ولكن للثالثة لبعض ما ترى فقال والله يا معشر النصارى لقد
علمتم وعرفتم ان محمدا نبي مرسل ولقد جاء بفصل من خبر صاحبكم ولقد علمتم ما لاعن قط قوم نبيا الا وفق كبيرهم وصغيرهم وانه
الاستيصال منكم ان فعلتم وانتم قد ابيتم الا دينكم والاقامة على ما انتم عليه فوادعوا الرجل وانصرفوا الى بلادكم فاتوا رسول الله
صلى الله تع عليه وسلم فقالوا يا ابا القاسم قد راينا ان لا نلاعنك وان نتركك على دينك ونرجع نحن على ديننا فابعث رجلا من
اصحابك معنا يحكم بيننا في اشياء قد اختلفنا فيها من اموالنا فانك عندنا رضي فدعا رسول الله صلى الله تع عليه وسلم ابا عبيدة
ابن الجراح فقال صلى الله تع عليه وسلم اخرج معهم واقض بينهم بالحق فيما اختلفوا فيه فلما وصف الله تع نفسه بانه الحي القيوم
رد قول النصارى ان المسيح اله وابن الاله لان الحي القيوم هو الواجب الوجود لذاته القائم بالحفظ والترزيق والتربية لجميع
ما سواه لانه ولد من الام وكان ياكل ويشرب ويحدث والنصارى زعموا انه قتل ولم يقدر على دفع القتل عن نفسه ولما ثبت
ان الاله يجب ان يكون حيا قيوما وثبت ان عيسى ما كان حيا قيوما ثبت قطعا انه ليس باله ولا ابن اله والنصارى لما ادعوا
الهية عيسى بامور احدها العلم فانه كان يخبر عن الغيوب ويقول لك اكلت في دارك كذا ويقول لآخر انك صنعت في دارك
كذا وثانيها القدرة وهي ان عيسى عليه الصلوة والسلام كان يحيي الموتى ويبرئ الاكمه والابرص ونحو ذلك وثالثها من جهة
الالزام المعنوي وهو انه لم يكن له اب من البشر ورابعها من جهة الالزام اللفظي وهو قولهم لنا انتم تقولون انه روح الله
وكلمته فالله تعالى استدل على بطلان قولهم بالهية عيسى بالتثليث بقوله الحي القيوم فان الاله لما وجب ان يكون حيا
قيوما وعيسى لم يكن كذلك وجب القطع بانه لم يكن الها واجاب عن شبهتهم بعلم الغيوب بقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في
الارض ولا في السماء وكون عيسى عليه الصلوة والسلام عالما ببعض المغيبات لا يدل على كونه الها لاحتمال انه علم ذلك بوحي
من الله تع فعدم احاطته بكل المغيبات قطعا على انه ليس باله فان الاله هو الخالق لجميع الممكنات فلا بد ان يكون عالما بتفاصيل
مخلوقاته ومن المعلوم بالضرورة ان عيسى ليس بهذه المنزلة وكيف والنصارى يقولون انه قتل فلو كان يعلم الغيب لعلم
ان القوم يريدون قتله فكان يفر منهم قبل وصولهم اليه واما تعلقهم بقدرته على احياء الموتى فاجاب الله تع عن ذلك بقوله
هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وتقديره ان ما حصل لعيسى من احياء الاموات لا يدل على كونه الها لاحتمال ان الله تع
اكرمه بذلك اظهارا للمعجزة وعجزه عن احياء باقي الاموات يوجب قطعا عدم الالهية لان الاله هو القادر على ان يصور في الارحام
من قطرة صغيرة من النطفة هذا التركيب العجيب واما الشبهة الثالثة وهو الالزام المعنوي بانه لم يكن له اب من البشر فاجاب الله
تعالى عن ذلك ايضا بقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء فان شاء صوره من نطفة الاب وان شاء صوره ابتداء
من غير اب كما خلق ادم من غير اب ولا ام واما قولهم انتم تقولون انه روح الله وكلمته فهذا الزام لفظي واللفظ محتمل للحقيقة
والمجاز فاذا ورد لفظ يكون ظاهره مخالفا للدليل العقلي كان من باب المتشابهات فوجب رده بالتاويل الى ما يطابق
مقتضى الدليل وذلك هو المراد بقوله هو الذي انزل عليك الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فظهر
بما ذكرنا ان قوله الحي القيوم يدل على ان المسيح ليس باله ولا ابن اله وقوله ان الله لا يخفى عليه شيء في الارض ولا في السماء جواب

عن تعلقهم

عن تعلقهم بالعلم وقوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء جواب عن تمسكهم بقدرته على الاحياء وعن تمسكهم بانه ما
كان له اب من البشر وقوله هو الذي انزل عليك الكتاب جواب عن تمسكهم بما ورد في القران من ان عيسى روح الله وكلمته قوله
وهو كالدليل على كونه حيا لانه كناية عن كونه تعالى مكونا لكل ما في العالم من الممكنات وذلك يستلزم تفرده بالوجوب الذاتي الذي
هو معنى الحيوة في حقه تعالى قوله كالدليل على القيومية كالاستدلال على انه لا يخفى عليه شيء اما الاول فلانه كناية عن كونه قادرا
على جميع الممكنات وهو يستلزم كونه قادرا على تحصيل مصالح الخلق ومنافعهم فيكون قائما بالقسط قيوما لجميع الكائنات واما
كونه كالدليل العقلي على كمال علمه فظاهر لان اتقان الصنع لا يتصور الا من الفاعل الذي لا يخفى عليه شيء ومن كان بعلمه وقدرته بهذه
المثابة يكون قيوم جميع الممكنات قوله اي صوركم لنفسه فان تفعل ياتي بمعنى فعل كقولهم تاثلت مال النفس بمعنى اثلته
اي جعلته اثلة اي اصلا للاستنماء اشارا ولا الى ان قوله تعالى يصوركم من صورة صورة حسنة فتصور اي صار ذا صورة
وان كيف يشاء متضمن بمعنى الشرط وقد جوزي بها في لسانهم حيث قالوا كيف تصنع اصنع وكيف تكون اكون الا انه لا يجزم بها
وجوابها محذوف للدلالة ما قبلها عليه وكذلك مفعول يشاء لما تقدم من انه لا يذكر الا لغرابة والتقدير كيف يشاء تصويركم
يصوركم فحذف تصويركم لانه مفعول يشاء ويصوركم للدلالة يصور الاول عليه ثم ذكر ان تصوره بمعنى صورة لنفسه فكانه
من تصورة الشيء بمعنى توهمت صورته فتصور في قوله بان حفظت عن الاجمال والاحتمال يلوح من هذا الكلام ان المحكم ما يكون له
معنى لا يكون له احتمال معنى اخر والمتشابه ما يكون له معنى ويكون له احتمال معنى اخر فاللفظ المفيد ان لم يحتمل معنى اخر فهو المحكم
وان احتمل فهو المتشابه وهذا خلاف ما هو المذكور في الاصول الحنفية ويناسب ما هو المذكور في اصول الشافعية من ان المحكم المتضح
المعنى والمتشابه بخلافه فان اتضاح المعنى يراد به ان يظهر عند العقل ان معناه هذا لا غير وذلك نهاية جهة ظهور الكلام
والمذكور في اصول الحنفية ان اللفظ لا يخلو من ان يكون ظاهر المراد اولا والاول اما ان يكون مسوقا للمراد اولا والثاني هو الظاهر
والاول اما ان يحتمل التخصيص والتاويل اولا والاول هو النص والثاني اما ان يحتمل النسخ اولا فالاول هو المفسر والثاني
هو المحكم واللفظ الذي لا يكون ظاهر المراد لا يخلو من ان يكون عدم الظهور لنفس الصيغة او لغيرها والثاني هو الخفي والاول
ان امكن دركه بالتامل فهو المشكل والا فان كان للادراك البيان مرجوا فهو المجمل والا فهو المتشابه فهو في نهاية الخفاء كما ان
المحكم في نهاية الظهور فكل واحد مما يكون ظاهر المراد وما لا يكون ظاهر المراد اربعة اقسام اقسام الاول الظاهر والنص والمفسر
والمحكم واقسام الثاني الخفي والمشكل والمجمل والمتشابه هذا ما اصطلح عليه الحنفية فقوله لا تدركه الابصار محكم على الاصطلاحين
فان معناه لا يدركه شيء من الابصار وقوله الى ربها ناظرة متشابه بتفسير المصنف اذ يحتمل ان يكون المعنى انها ناظرة الى
ذات ربها وانها منتظرة لعوائده او نعمه ونحو ذلك فيرد هذا القول الى قوله الاول ويحمل على غير معنى النظر اليه وكذا قوله تعالى
لا يامر بالفحشاء محكم فانه تعالى لا يامر بالقبيح وقوله امرنا مترفيها ففسقوا فيها متشابه اذ معناه امرناهم بالطاعة او
بالفسق فيرد الى الاول ويحمل على انا امرناهم بالطاعة ويحتمل ان يكون التقدير امرناهم بالفسق ويصرف الامر عن حقيقته ويحمل
مجازا عن التمكين فتكون الاية من قبيل المتشابه على هذا الاحتمال ايضا لاشتباه ان المعنى امرناهم بالفسق حقيقة او بمعنى مكناهم
قوله ليظهر فيها فضل العلماء قال الامام طعن بعض الملاحدة في القران لاجل اشتماله على المتشابهات وقال انكم تقولون ان
تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القران الى يوم القيمة ثم انا نراه بحيث يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتمسك بايات
الجبر كقوله تعالى وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي اذانهم وقرا والقدري يقول بل هذا مذهب الكفار بدليل انه تع حكى
ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم في قوله وقالوا قلوبنا غلف وايضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله تع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها
ناظرة والنافي يتمسك بقوله ليس كمثله شيء ثم ان واحد يسمي الايات الموافقة لمذهبه محكمة والايات المخالفة لمذهبه متشابهة
وانما يرجع في ترجيح بعضها على بعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان يجعل الكتاب الذي هو المرجوع اليه
الى يوم القيمة هكذا اليس انه لو جعله جليا ظاهرا خاليا عن هذه المتشابهات كان اقرب الى حصول الغرض فذكر العلماء في حكمة
كون بعض ايات محكما وبعضها متشابها وجوها الاول انه متى كانت المتشابهات موجودة كانت الوصول الى الحق اصعب واشق
وزيادة المشقة توجب زيادة الثواب الثاني ان القران اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر الناظر الى الاستعانة بدليل

العقل وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل الى ضياء الاستدلال والتنبه ولو كان كله محكما لم يفتقر الى التمسك بالدلائل
العقلية فحينئذ يكون باقيا في الجهل والتقليد والثالث ان القران لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه افتقر المكلف الى تعلم طرق
التاويلات وترجيح بعضها على بعض وافتقر في تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو وعلم اصول الفقه ولو لم
يكن الامر كذلك لما كان الانسان يحتاج الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة المتضمنة للمعارف المتكاثرة والرابع وهو السبب الاقوى
في هذا الباب ان القران كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام باسرهم وطباع العوام تنبو في اكثر الامر عن ادراك الحقايق
فمن سمع من العوام في اول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار اليه ظن ان هذا عدم ونفي فوقع في التعطيل فكان
الاصلح ان يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ما توهموه وتخيلوه ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح فالمخاطبة
في اول الامر تكون بما هو من باب المتشابهات وثانيا بما هو من باب المحكمات وهو انما يكون في مخاطبة من انكشفت لهم حقايق
الامور واستعدت بصايرهم للاستنارة بانوار اليقين قوله فينا لوا بها اي بالعلوم المستحصلة او بتحصيلها وتانيث ضمير
التحصيل لاكتسابه التانيث من المضاف اليه وعلى التقديرين يلزم تفكيك الضماير ويحتمل ان يرجع الى المتشابهات ويكون قوله وبا تفاق
القرايح في استخراج معانيها عطف تفسير لئلا تنتشر الضماير وقوله معالي الدرجات مفعول فينا لوا قوله واما قوله الر كتاب
احكمت اياته جواب لما يقال كيف يصح قوله منه ايات محكمات واخر متشابهات مع انه تعالى وصف القران كله بانه محكم احكمت اياته
حيث قال احكمت وقال تلك ايات الكتاب الحكيم ووصفه بانه متشابه حيث قال واخر متشابهات وايات في قوله تعالى منه ايات
محكمات مبتدا ومنه خبر مقدم عليه ومحكمات صفته وقوله واخر معطوف على ايات ومتشابهات صفة لاخر وفي الحقيقة
اخر صفة لمحذوف تقديره وايات اخر متشابهات فان قيل واحدة متشابهات متشابهة وواحدة اخر اخرى وواحدة اخر
لا يصح ان يوصف بواحدة متشابهات فلا يقال اخرى متشابهة الا ان يكون بعض الواحدة يشبه بعضا وليس المعنى على ذلك
وانما المعنى ان كل اية تشبه اية اخرى فكيف صح وصف هذا الجمع بهذا الجمع ولم يصح وصف مفرده بمفرده اجيب بان توصيف
الجمع بمتشابهات لا يستلزم صحة توصيف المفرد بمتشابهة لان المتشابهة لا يكون الا بين اثنين فصاعدا فالاشياء المتعددة
يجوز ان يشابه كل واحد منها للاخر فتوصف بانه متشابه بخلاف الشيء الواحد فانه لا تعدد فيه فكيف يصح ان يوصف بالمتشابه
ويقال انه متشابه ونظيره قوله تعالى فوجد فيها رجلين يقتتلان فثنى ضمير يقتتلان وان لم يجز ان يقال للواحد انه يقتتل قوله
واخر جمع اخرى واخرى مونث آخر وهو افعل التفضيل يقول آخر اخران اخرون واخرى اخريان اخريات واخر نحو الافضل
الافضلان الافضلون والافاضل والفضلى الفضليان الفضليات والفضل ومعنى اخر في الاصل اشد تاخرا فقولهم جاء في
زيد ورجل اخر معناه في الاصل ورجل اشد تاخرا من زيد في معنى من المعاني ثم نقل الى معنى غير فمعنى رجل اخر رجل غير زيد وهذا
ما يقال ان ان اخر كان في الاصل موضوعا للاختلاف في الصفة فنقل الى الاختلاف في الذات ويستعمل اخريات واواخر في اصل
معناها فلا يستعملان الا مع اللام او الاضافة كما هو حق اسم التفضيل نحو جاءني فلان في اخريات الناس واواخر الناس اي
في الجماعات المتاخرة ولما خرج اخر وساير تصاريفه عن معنى التفضيل استعملت بدون لوازم افعل التفضيل وهي من او
الاضافة واللام فاخر اسم معدول اي مصروف عن اصله لانه خرج عن معنى التفضيل وعن ان يستعمل على وجه استعمال افعل التفضيل
فلا بد له من اصل معدول عنه وهو ما افعل من او الافعل المعرف باللام فذهب بعض النحاة الى انه معدول عن اخر من لانه لو كان
معدولا عن الاخر المعرف باللام لما وقع صفة للنكرة في نحو قوله فعدة من ايام اخر وذهب اخرون الى انه معدول عن ذي اللام مستدلا
بمطابقته لموصوفه تقول رجل اخر ورجلان اخران ورجال اخرون وامراة اخرى وامراتان اخريان ونسوة اخر وافعل من
لا يطابق صاحبه تثنية وجمعا وتانيثا بل يلزم في الاحوال صيغة المفرد المذكر نحو زيدا والزيدان او الزيدون والهند او الهندان
او الهندات افضل من كذا وذكره المصنف ولا مذهب من يقول انه معدول عن ذي اللام واجاب عما يقال كيف يكون معدولا عن المعرفة
مع كونه نكرة بدليل وقوعه صفة لنكرة بقوله ولا يلزم منه معرفته لان معنى كونه معدولا عن المعرفة ان مقتضى القياس ان يعرف
باللام ولم يعرف لانه في معنى المعرف قوله عدول عن الحق والزيغ اخص من مطلق الميل من حيث انه ميل عن حق الى باطل وارتفاع
زيغ يجوز ان يكون بانه فاعل الجار قبله لاعتماده على الموصول حيث وقع صلة له ويجوز ان يكون على انه مبتدا وخبره الجار

قبله

قبله ومن حال من فاعل يتشابه اي حال كونه بعضه وابتغاء مصدر مضاف الى مفعوله منصوب على انه مفعول له لفعل
الاتباع والتاويل تفعيل من ال يؤول اولا اي عاد ورجع وفرق الناس بين التاويل والتفسير في الاصطلاح بان التفسير كشف
معنى الاية وشانها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بما لا يعلم ذلك الا بالتوفيق لتعلقه بالسماع من الثقات والرواية عنهم
والتاويل صرف الاية عن ظاهر معناها الى ما يحتمله النظم اذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة ولا يجوز الا لمن
حصلت له صفات اهل العلم وادوات يقدر بها ان يتكلم فيه من اصول اهل اللغة والاعراب وطرق استعمال الالفاظ في معانيها
حقيقة ومجازا وطرحة وكناية بعد ان نور الله بصيرته بحيث يستعد لان يقف على اسرار القران واستنباط المعاني المكنونة
تحت كلماته المتعلقة بالدراية قال صلى الله تعالى عليه وسلم لابن عباس رضي الله تعالى عنهما اللهم فقهه في الدين وعلمه التاويل
وقال صلى الله تعالى عليه وسلم من فسر القران برايه فقد كفر وفي رواية من فسر القران برايه واصاب فقد اخطا وقد يسمى التفسير
تاويلا قال تعالى سانبئك بتاويل ما لم تستطع عليه صبرا وقال واحسن تاويلا وذلك لانه اخبار عما يرجع اليه اللفظ من المعنى
والمراد منه ههنا انهم يطلبون التاويل الذي ليس في كتاب الله عليه دليل مثل طلبهم ان الساعة متى تقوم وان مقادير
الثواب والعقاب لكل مطيع وعاص كم تكون وفسر صاحب الكشاف قوله ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله بقوله طلب ان يفتنوا
الناس عن دينهم ويضلوهم وطلب ان يتاولوه التاويل الذي يشتهونه فسر الفتنة بالضلال عن الدين اذ لا فتنة ولا ضلال
اعظم من الفتنة في الدين وفساده وقال الاصم في تفسير الفتنة انهم متى اوقعوا تلك المتشابهات في البين صار بعضهم مخالفا
للبعض في الدين وذلك يفضي الى التقاتل والهرج والمرج فذاك هو الفتنة وتقييد الفتنة بالفتنة في الدين والتاويل بالتاويل
بما يشتهونه مستفاد من المقام قوله ومن عطف وقف على الا الله اختلف الناس فيه فقال قوم الواو في قوله والراسخون في
عاطفة على الجلالة فيكون الراسخون داخلين في علم تاويله فعلى هذا يكون قوله يقولون امنا به اما حالا من الراسخين اي
يعلمون تاويله حال كونهم قايلين ذلك واما استينافا كما اشار اليه المصنف وذهب الاكثرون الى ان الواو في قوله والراسخون
واو الابتداء والاستيناف فيكون مبتدا والجملة بعده خبره فعلى هذا لا يعلم المتشابه الا الله ويجوز ان يكون لبعض من القران تاويل
استاثر الله بعلمه لم يطلع عليه احدا من خلقه كما استاثر بعلم الساعة ووقت طلوع الشمس من مغربها وخروج الدجال
ونزول عيسى عليه افضل الصلوة والسلام ونحوها روي عن عمر بن عبد العزيز في هذه الاية انه قال تفسير القران على اربعة
اوجه تفسير لا يسع احدا جهله وتفسير تعرفه العرب بالسنتها وتفسير يعلمه العلماء وتفسير لا يعلمه الا الله وسئل مالك
ابن انس عن قوله تعالى الرحمن على العرش استوى فقال الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة
ويؤيد هذا القول وجوه احدها انه تعالى ذم طالب المتشابه بقوله فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء
الفتنة وابتغاء تاويله وثانيها انه مدح الراسخين في العلم بانهم يقولون امنا به وقال في اول الاية فاما الذين امنوا فيعلمون
انه الحق من ربهم فهؤلاء الراسخون لو كانوا عالمين بتاويل المتشابه على التفصيل لما كان لهم في الايمان به مدح لان كل من عرف
شيئا على سبيل التفصيل لا بد ان يؤمن بها وثالثها ان اللفظ اذا كان له معنى راجح ثم دل دليل اقوى منه على ان ذلك
الظاهر غير مراد علمنا ان مراد الله تعالى بعض من معانيه المجازية ومعلوم ان المعاني المجازية كثيرة وترجيح بعضها على بعض
لا يكون الا بالترجيحات اللغوية التي لا تفيد الا الظن فكيف يحكم في تاويل القران بالدلايل الظنية قوله بما استاثر الله تعالى
بعلمه اي تفرد بعلمه فيكون الحكمة في انزاله ابتلاء الراسخين بحملهم على التوقف وكبح عنان التصرف وان اريد به ما لا يتضح المراد
منه بحيث يتناول المجمل والمؤول فالحق العطف قوله مدح للراسخين حيث قال في حقهم وما يتعظ بما في القران الا ذوو
العقول الكاملة وفي الصحاح اللب العقل والجمع الالباب واللبيب العاقل والجمع الباء وخالص كل شيء لبه وجودة الذهن
مستفاد من جعلهم ضيما للزايغين ومقابلا لهم مع اشتراك الفريقين في اصل العقل وتجرد عقولهم من غواشي الحس مستفاد
من التعبير عن العقل باللب المنبي عن الخلوص انتهى قوله واتصال الاية بما قبلها اي اتصال قوله تعالى هو الذي انزل عليك الكتاب
الاية بما قبله وهو قوله هو الذي يصوركم في الارحام كيف يشاء وقد مر انه كالدليل على القيومية وكالاستدلال على انه لا يخفى
عليه شيء ووجه كونه كالدليل على القيومية ان القايم بمصالح الخلق لا بد ان يكون مصالحهم الجسمانية والروحانية بيده وقد

بين الله تع استيلاءه على على اشرف مصالحهم الجسمانى وهو تعديل بنيتهم على احسن الاشكال والهيئات بقوله هو الذى يصوركم
ويبين بهذه الاية قيوميته باشرف مصالحهم الروحانية وهو تصوير الروح بالصور العلمية وتزيينه بها قوله اوانها جواب
عن تثبت النصارى بنحو قوله تعالى وكلمته القاها الى مريم تقديركونه جوابا عنه ان ظاهره لما كان مخالفا للدليل العقلى
كان من قبيل المتشابهات توجب تاويله برده الى ام الكتاب قوله من مقال الراسخين واعترض قوله تع وما يذكر الا اولو الالباب
بين مقالتهم مدحا لهم بما ذكراى ويقول الراسخين ربنا لا تمل قلوبنا عن العهد والقصد كما ازغت قلوب الزايغين وحذف
يقولون لدلالة الاول عليه فلما آمن الراسخون فى العلم بكل ما انزل الله تعالى من المحكمات والمتشابهات تضرعوا اليه تعالى فى ان لا يجعلوا
قلوبهم مايلا الى الباطل بعد ان جعلها مايلة الى الحق فان القلب صالح لان يميل الى كل واحد من الايمان والكفر ولا يميل الى شئ منهما
الا عند حدوث داعية احدثها الله تعالى فان كانت تلك الداعية داعية الكفر اى الخذلان والازاغة والختم والطبع والدين والقسوة
والوقر والكنان ونحو ذلك من الالفاظ الواردة فى القران فكان صلى الله تع عليه وسلم يقول قلب المومن بين اصبعين من اصابع الرحمن
والمراد من هذين الاصبعين داعيتا الخير والشر سميتا اصبعين تشبيها لهما باصبعى الانسان فى كونهما وسيلتين وواسطتين فى امر
التقليب قوله وقيل لا تبلنا ببلايا تزيغ عندها كل واحد من الزيغ والهداية مخلوق لله تع عند اهل السنة والمعتزلة لما ابوا عن
اسناد زيغ القلب وضلاله الى الله تعالى لكونه فعلا قبيحا فسروا الازاغة بالابتلاء والمعنى لا تكلفنا عن العبادات ما لا نأمن معه
الزيغ فانهم لما ذهبوا الى ان كل ما صح فى قدرة الله تع ان يفعله فى حقهم لطفا وجب عليه ذلك وجوبا لو تركه بطلت الهيئة فلما
امتنع ان يسند اليه ازاغة القلوب عندهم لم يبق فايدة فى دعاء الامتناع عنها قوله واذ فى موضع الجر لانها خرجت عن الظرفية
بالاضافة اليها لما كان تطهير القلوب عما لا ينبغى مقدما على تنويره بما ينبغى سال الراسخون فى العلم ربهم اولا ان يجعل قلوبهم
مايلة الى الاباطيل والعقايد الفاسدة ثم ابتغوا ذلك بان طلبوا من ربهم ان ينور قلوبهم بانوار المعرفة ويجعل جوارحهم
واعضائهم مزينة بزينة الطاعة وانما قال ليكون ذلك شاملا بجميع انواع الفضل والاحسان ولما ثبت بالبرهان القاطع انه
لا رحيم الا هو اكد ذلك بقوله من لدنك تنبيها للغافل على ان المقصود لا يحصل الا منه وقوله انك انت الوهاب بمنزلة قول
العبد الهى هذا الذى طلبته منك عظيم بالنسبة الى حقير بالنسبة الى كمال كرمك وغاية جودك ورحمتك فانك انت الوهاب
واللام فى قوله ليوم لام العلة اى لاجل حساب يوم ولا ريب صفة ليوم وقوله تعالى ان الله لا يخلف الميعاد يجوز ان يكون
من تمام حكاية قول الراسخين فيكون التفاتا من خطابهم للبارى تعالى بضمير الخطاب الى الاتيان باسم الظاهر دلالة على تعظيمه
تع بالاسم الجامع فان المقام لما كان مقام الاعتراف بان الالهية تقتضى الحشر والنشر لينتقم للمظلومين من الظالمين كان المقام
مقام الهيبة والعظمة والجلال فاقتضى ذلك ان يذكر تعالى باجل اسمائه بخلاف قوله تع فى اخر السورة انك لا تخلف الميعاد فان ذلك
المقام مقام طلب العبد من ربه ان ينعم عليه بفضله وان يتجاوز عن سيئاته فكان المقام مقام التعطيف والالتجاء لا مقام
الهيبة والجلال فلذلك قال هناك لا تخلف الميعاد والميعاد مصدر بمعنى الموعد وياؤه منقلبة عن واو لانكسار ما قبلها
قوله واستدل به الوعيدية احتج الجبائى بهذه الاية على القطع بوعيد الفساق قال لان الوعيد داخل تحت لفظ الوعد لقوله
تع ان قد وجدنا ما وعدنا ربنا حقا فهل وجدتم ما وعد ربكم حقا وقد اخبر فى هذه الاية بانه لا يخلف الميعاد والجواب لا نسلم
انه تعالى اوعد الفساق مطلقا بل ذلك مشروط عندنا بشرط عدم العفو كما انه مشروط بالاتفاق بشرط عدم التوبة فكما
انكم اثبتم ذلك الشرط بدليل منفصل فكذا نحن اثبتنا شرط عدم العفو بدليل منفصل قوله عام فى الكفرة لان اللفظ عام
وخصوص السبب لا يمنع عموم اللفظ وقيل المراد به وفد نجران لانه ذكر فى قصتهم ان جرهم والمتفقهم ابا حارثة بن علقمة
قال لاخيه كرز بن علقمة حين عثرت بغلة ابى حارثة فقال كرز تعس الابعد يريد رسول الله صلى الله تع عليه وسلم فقال ابو حارثة
بل تعست امك فقال ولم يا اخى فقال والله انه النبى الذى ننتظره فقال له اخوه كرز فما يمنعك ان تؤمن به وانت تعلم هذا قال لان
هؤلاء الملوك اعطونا اموالا كثيرة فاكرمونا فلو آمنا بمحمد صلى الله تع عليه وسلم لاخذوا منا كل هذه الاشياء فبين تع ان اموالهم
لا تدفع عنهم عذاب الله وقال ابن عباس رضى الله تع عنهما يعنى بالذين كفروا يهود قريظة والنضير ومن فى قوله من الله بمعنى البدل
ولا بد من حذف مضاف اى بدل رحمة او طاعته ومعنى اغنى عنه اجزاء عنه وكفاه وشيئا نصب على المصدر بمعنى الانفاذ اول

مراتب العذاب حصول الياس والحرمان من الانتفاع بما يرجو نفعه كالاموال والاولاد فان المرء يفزع اليهما عند الخطوب
لكونهما اقرب الامور التى يفزع اليها فى دفع النوايب فاذا تعذر عليه الانتفاع بهما فى ذلك اليوم مع اعداهما بالتعذر اولى ونهاية
مراتب العذاب ان يجتمع عليه الاسباب المؤلمة بعد حرمانه عن الانتفاع بما يرجو نفعه وهو المراد بقوله اولئك هم وقود النار
فانه لا عذاب اعظم من ان تشتعل النار فيهم كاشتعالها فى الحطب اليابس قوله متصل بما قبله يريد ان كاف كداب فى محل النصب
بعامل مقدر مدلول عليه بقوله لن تغنى اى يبطل انتفاعهم بالاموال والاولاد كشان ال فرعون فى ذلك والمعنى انكم قد عرفتم
ما حل بال فرعون ومن قبلهم من المكذبين بالرسل من العذاب المعجل الذى عنده لم ينفعهم مال ولا ولد او مدلول عليه بقوله وقود
النار قوله حال باضمار قد يعنى ان كان قوله والذين من قبلهم مجرور المحل بالعطف على ال فرعون تكون الجملة الماضوية حالا عن
المشبه بهم او استينافا واقعا فى جواب من قال ما حال ال فرعون ومن قبلهم فيما فعلوا او فعل بهم حتى تشبه حال هؤلاء الكفرة بحالهم
وكونه استينافا لبيان حالهم انما هو على تقدير كون الكاف فيه مرفوع المحل واما على تقدير كونه منصوب المحل تكون هذه الجملة استينافا
لبيان السبب قوله على ان الامر بان يحكى قوله بان يحكى خبرا اى على تقدير القراءة بالياء فيهما يكون المامور به ان يحكى صلى الله تع عليه
وسلم ما اخبر الله به من وعيدهم بلفظه كانه تع قال له صلى الله تع عليه وسلم هذا القول الذى هو قولى لك سيغلبون ويحشرون وعلى
تقدير القراءة بالتاء يكون المامور به ان يخبرهم بما سيجرى من كونهم مغلوبين ومحشورين الى جهنم فيكون صلى الله تع عليه وسلم
مامورا بان يخبرهم بمعنى سيغلبون ويحشرون قوله تعالى قد كان لكم اية جواب قسم محذوف واية اسم كان ولم يؤنث الفعل لان
تانيث الاية غير حقيقى ولوجود الفصل بلكم فان الفاصلة تقوم مقام علامة التانيث ولكم خبر كان قدم على اسمه وفى فئتين
فى محل الرفع نعتا لاية والاوجه لكون فى فئتين خبر كان لان حكم اسم كان حكم المبتدا فلا يجوز ان يكون اسمها الا ما جاز الابتداء
به وهنا لو جعلت اية مبتدا وما بعدها خبرا لم يجوز اذ لا مسوغ للابتداء بهذه النكرة بخلاف ما اذا جعلت لكم الخبر فانه جائز
لوجود المسوغ وهو تقدم الخبر المجرور بحرف الجر قوله الخطاب لقريش او اليهود لف على ترتيب قوله اولا قل لمشركى مكة او لليهود لما اوعد
احد الفريقين بانهم سيغلبون ويحشرون الى جهنم اتبع ذلك بذكر ما يكون اية لصحة ذلك والفئة الجماعة وكانت الفئة التى تقاتل
فى سبيل الله وطاعته ثم ثلاثمائة وثلثة عشر رجلا سبعة وسبعين رجلا من المهاجرين ومائتين وستة وثلثين من الانصار
وصاحب راية المهاجرين على ابن ابى طالب كرم الله وجهه وصاحب راية الانصار سعد ابن عباده رضى الله تع عنه وكان فيهم سبعون
بعيرا بين كل منهم بعير وفرسان فرس للمقداد بن عمرو وفرس لمرثد بن مرثد واكثرهم رجال والمشركون تسعمائة وخمسين وفيهم ابو سفيان
وابو جهل وقادهم مائة فرس وكان معهم من الابل سبعمائة بعير واهل الخيل كلهم كانوا دارعين وهم مائة نفر وكان فى الرجال
دروع سوى ذلك وكان حرب بدر اول مشهد شهده رسول الله صلى الله تع عليه وسلم وذكر العلماء فى كون هذه الواقعة اية
وجوها احدها ان المسلمين قد كان اجتمع فيهم من اسباب الضعف امور منها قلة العدد ومنها انهم خرجوا غير قاصدين للحرب
فلم يتاهبوا ومنها قلة السلاح والخيل اذ كان معهم من الدروع ستة وثمانية بسيوف ومنها ان ذلك كان اول غزواتهم وقد
كان حصل للمشركين اضداد هذه المعانى من كثرة العدد والعدد وانهم قد خرجوا متاهبين للمحاربة وانهم كانوا معتادين بالحروب
فى الازمنة الماضية ولا شك ان غلبة هؤلاء الضعفاء عليهم خارج عن العادة فيكون اية عظيمة ومعجزة باهرة وثانيها انه صلى الله تع
عليه وسلم كان اخبر قومه بان الله ينصره على قريش بقوله واذ يعدكم الله احدى الطائفتين انها لكم يعنى بها جمع قريش وكان صلى الله تع عليه
وسلم قد اخبر قبل الحرب بان هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان فلما وجد مخبره خبر فى المستقبل على وفق خبره كان ذلك اخبارا عن الغيب
فكان معجزا وثالثها قوله يرونهم مثليهم رأى العين والاصح فى تفسير هذه الاية ان الرائين هم المشركون والمرئيين هم المؤمنون والمعنى
ان المشركين كانوا يرون المؤمنين مثل عدد المشركين قريبا من الفين او مثلى عدد المؤمنين ستمائة ونيفا وعشرين وذلك معجز ووجه
رؤية المشركين وظنهم اياهم كثيرا ان من اشتد خوفه قد يظن فى الجمع القليل انهم فى غاية الكثرة وقيل فى وجهه ان الله تع انزل الملائكة
حتى صار عسكر المسلمين بهم كثيرا وفيه ان الكلام مقتصر على الفئتين ولم تدخل فيهما قصة الملائكة ورابعها قال الحسن ان الله امد رسوله
فى تلك الغزوة بخمسة الاف من الملائكة لقوله تع فاستجاب لكم ربكم انى ممدكم بالف وقال بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم
هذا يمددكم ربكم بخمسة الاف من الملائكة وكان سيماهم هو انه كان على اذناب خيولهم ونواصيهم صوف ابيض وهو المراد من قوله

والله يؤيد بنصره من يشاء قوله وذلك ان رؤية المشركين اياهم اضعافا فما كانوا عليه ليهابوهم ويجتنبوا عن قتالهم وكان ذلك مددا للمسلمين من الله تعالى كما امدهم بالملائكة وهو جواب عما يقال ما ذكر من ان المعنى ويرى المشركون المؤمنين مثلى عدد المؤمنين مناقض لقوله تعالى في سورة الانفال حكاية ويقللكم في اعينهم قوله ويؤيده قراءة نافع ويعقوب بالتاء هذا على تقدير ان يكون الخطاب في قوله قد كان لكم اية لليهود فانه حينئذ يكون خطاب ترونهم ايضا لليهود ويكون المعنى ترون يا معشر اليهود اهل مكة مثلى المسلمين وقال محيى السنة وذلك ان جماعة من اليهود كانوا حضروا قتال بدر لينظروا على من تكون الدائرة فرأوا المشركين مثلى عدد المسلمين ورأوا النصرة مع ذلك للمؤمنين وكان ذلك معجزة واية فلما كان المشركون هم المرئيون مثلى عدد المسلمين على تقدير ان يكون فاعل ترونهم اليهود فكذا الحال على تقدير ان يكون الفاعل المؤمنين قال الامام من قرأ بالتاء فلان ما قبله خطاب لليهود والمعنى ترون ايها اليهود المسلمين مثلى ما كانوا عليه او مثلى الفئة الكافرة او تكون الاية خطابا مع مشركي قريش والمعنى ترون يا مشركي قريش المسلمين مثلى فئتكم الكافرة ومن قرأ بالياء فللغايبة التي جاءت بعد الخطاب وهو قوله فئة تقاتل في سبيل الله واخرى كافرة فيكون يرونهم اخبارا عن احدى الفئتين قوله رؤية ظاهرة معاينة اشارة الى ان رأى العين منصوب على انه مفعول مطلق لقوله يرونهم يقال رأيتهم رأيا ورؤية ورأيت في المنام رؤيا حسنة فالرؤيا يختص بالمنام وفسره صاحب الكشاف بقوله يعني رؤية ظاهرة مكشوفة لا لبس فيها معاينة كسائر المعاينات قوله لفظه يتعظ به ذو والبصائر ويعلمون ان النصر والظفر انما يحصلان بتأييد الله تعالى ونصره لا بكثرة العدد والشوكة والسلاح فسر العبرة بالاعتبار والاتعاظ الذي يعبر به من منزلة الجهل الى اوج العلم فان اصل العبرة من العبور وهو النفوذ من احد الجانبين الى الاخر ومنه العبارة وهي الكلام الذي يعبر به المعنى الى المخاطب قوله وكون الواقعة اية ايضا اي كما ان كونها عبرة يحتمل ان يكون كونها اية لما فيها التقليل والتكثير او من غلبة الضعفاء على الاقوياء فعلى هذا التقدير تكون كلمة في الموضعين للظرفية واما قوله وكون الواقعة ايضا يشعر كونها للتجريد فيهما كما في قوله تعالى لكم فيها دار الخلد فان الجنة نفسها هي دار الخلد لان فيها دار الخلد للداخلين فلا جرم حملت كلمة في على التجريد فكذا الحال لو كانت نفس الواقعة اية وعبرة يكون في للتجريد ايضا قوله اي المشتهيات يعني ان الشهوات جمع شهوة بسكون العين تحركة في الجمع والشهوة مصدر معناها ميل النفس وتوقانها الى الشيء يقال شهى يشهى شهوة من باب علم واشتهى يشتهي اشتهاء والمراد بالشهوات هنا الاشياء المشتهيات اذ لو اريد بها المعنى المصدري لما جمع ويدل عليه ايضا بيانها بالمشتهيات حيث قيل من النساء والبنين الاية وسميت شهوات مبالغة في نزوع النفس اليها بحيث صارت كأنها عين النزوع والميلان كما يقال رجل عدل للمبالغة في عدله واياء الى كمال محبتهم اياها فان الانسان قد يحب شيئا لكنه يحب ان لا يحبه كمسلم يميل طبعه الى بعض المحرمات لكنه يحب ان لا يحبه واما من احب شيئا واحب ان يحبه فذاك هو كمال المحبة كما في قوله تعالى حكاية عن سليمان عليه الصلوة والسلام اني احببت حب الخير ومعناه احب الخير واحب ان اكون محبا للخير وقرأ العامة زين على بناء المفعول والفاعل المحذوف هو الله تعالى عند اهل السنة بناء على ان خالق جميع الافعال والدواعي هو الله تعالى وايضا لو كان المزين هو الشيطان فمن الذي زين الكفر والبدعة للشيطان فان كان ذلك شيطان اخر لزم التسلسل وان وقع ذلك من نفس ذلك الشيطان فليكن في الانسان كذلك وان كان من الله تعالى وهو الحق فليكن في حق الانسان ايضا كذلك ويؤيده قوله تعالى في سورة القصص ربنا هؤلاء الذين اغوينا اغويناهم كما غوينا يعني ان اعتقد احد انا اغويناهم فمن الذي اغوانا ثم ان التزيين من الله تعالى يقع على وجهين تزيين في الطباع بان ركب في طباع البشر حب المستلذات والميل اليها فالطبع يرغب فيما يتلذذ به ويشتهي وان لم يكن حسنا في نفسه وتلك الرغبة والميلان بخلق الله تعالى قال تعالى كذلك زينا لكل امة عملهم وتزيين في العقول ولا يتزين الشيء في العقل والحس الا اذا كان حسنا في نفسه او محمودا عاقبته او تعلق به امر الهي ونحو ذلك قال تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكذلك التكريه ايضا يقع على وجهين احدهما في الطباع وهو بتنفيرها عن الشيء وان لم يكن منكرا مكروها وذلك بخلق النفرة والكراهة فيها وثانيهما في العقول وان كانت الطباع تميل اليها كما قال وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان فالطبع ابدا يميل ويرغب الى ما هو الذ واشهى واخف عليه وينفر عما يضره ويثقل عليه والعقل لا يرغب الا عما هو القبيح في نفسه ويرغب فيما هو الحسن في نفسه وقوله صلى الله تعالى عليه وسلم

حفت الجنة بالمكاره والنار بالشهوات ليس محمولا على كراهة العقل وشهوة العقل بل هو محمول على كراهة الطبع وشهوته فكل واحد مما كان في الطباع والعقول من التزيين والتكريه فهو من الله تعالى عندنا وقولهم ان الشيطان هو الذي يزين المشتهيات لهم ان عنوا به كانه يرغبهم فيها ويدعوهم اليها ويريهم زينتها وحسن ظاهرها فنعم الامر كذلك وان عنوا ان للشيطان قدرة على احداث الحسن والتزيين فلا لان الله تعالى وصف الشيطان بالضعف فقال ان كيد الشيطان كان ضعيفا فلو كان له قدرة انشاء التزيين واحداث الحسن كان قويا ولكنه عدو تنبغي عاية الحذر اذ هو يرانا ولا نراه ولا يتحقق الحذر عن مثل هذا العدو الا بالفزع الى الله تعالى والاستعاذة به منه قوله ولعله زينه ابتلاء بيانا للحكمة الداعية الى تزيين المشتهيات الحكمة الاولى انه تعالى زينه ليظهر انه هل هو صنيع لشهوته وعابد هواه او منقاد لامر ربه فيما امره ونهاه ويجازى على حسب نيته وحاله قوله فان الاية في معرض الذم للشهوات اي المخدجة الغانية روي عن الحسن البصري انه قال والله ما زينها الا الشيطان انه لا احد اذم لها ولا هلها من الله تعالى فانه تعالى ذم الدنيا واهلها في القران في كثير من المواضع فاني يستقيم اضافة التزيين اليه اذ من البعيد ان يزين شيئا ثم يذمه ويستقبحه والى هذا القول ذهب المعتزلة قوله وفرق الجبائي وقال كل ما كان حراما فالتزيين فيه من الشيطان وما كان واجبا او مندوبا فالتزيين فيه من الله تعالى وبقي قسم ثالث وهو المباح الذي ليس في فعله ثواب ولا في تركه عقاب فلم يذكره وكان من حقه ان يذكره ويبين ان التزيين فيه هل هو من الله او من الشيطان كذا في التفسير الكبير ونقل المص عنه انه فرق بين المباح والمحرم فذكر المباح بدل الواجب والمندوب والله اعلم قوله بيان الشهوات قدم النساء على الكل لكثرة تشوق النفوس اليهن لانهن حبائل الشيطان وفتنة الرجال قال صلى الله تعالى عليه وسلم ما تركت بعدي فتنة اضر على الرجال من النساء ثم ثنى بالولد الذكر لان حبه اتم واقوى من حب الانثى وفي تزيين حب الزوجة والولد في قلب الانسان حكمة بالغة لولا هذا الحب لما حصل التوالد والتناسل وهذه المحبة غريزة في طباع جميع الحيوانات والقناطير جمع قنطار وفي نونه قولان احدهما انها اصلية وان وزنه فعلال وثانيهما انها زائدة ووزنه فنعال واشتقاقه من قطر يقطر اذا سال لان الذهب والفضة يشبهان بالماء في سرعة الانفلات وكثرة التقلب وقال الزجاج هو ماخوذ من قنطرة الشيء اذا عقدته واحكمته ومنه القنطرة لاحكام عقدها وتوثيق طاقاتها واجزائها فان القنطار مال كثير يتوثق الانسان به في دفع اصناف النوائب والصحيح ان وزنه وقدره لا يحده منهم من حاول تحديده وفيه روايات فروى ابو هريرة رضي الله تعالى عنه عنه صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال القنطار الف ومائتا اوقية وقال ابن عباس رضي الله تعالى عنهما القنطار الف دينار او عشرة الف درهم وهو مقدار الدية وقال الكلبي القنطار بلسان الروم ملاء مسك ثور من ذهب وفضة قوله والمقنطرة ماخوذ منه للمبالغة فان من شان العرب ان يشتقوا من لفظ الشيء الذي يريدون المبالغة في وصفه ما يتبعونه تاكيدا وتنبيها على تناهيه في وصفه من ذلك قولهم ظل ظليل وداهية دهياء وشعر شاعر والف مؤلفة ودراهم مدرهمة اي قائمة كاملة في شانها زين للناس حب كثرة الذهب والفضة لانهما جعلا ثمنا يتوصل بهما الى جميع الاشياء المطلوبة فكان مالكهما كالمالك لجميع المطالب وصفة المالكية هي القدرة والقدرة صفة كمال والكمال محبوب لذاته ولما كان الذهب والفضة اكمل الوسائل الى نيل هذا الكمال الذي هو المحبوب لذاته لا جرم كانا محبوبين قال الواحدي الخيل جمع لا واحد له من لفظه كالقوم والنساء والرهط وواحده خائل مثل راكب وركب وطائر وطير وهو مشتق من الاختيال وهو حركة الانسان على سبيل الجولان المبني عن الاستكبار وسميت الافراس خيلا لاختيالها وجولانها في مشيتها اذنابها واعناقها وسمي الخيال خيالا والتخيل تخيلا لجولان هذه القوة في استحضار تلك الصور واختلفوا في معنى المسومة على ثلاثة اقوال الاول المعلمة من السومة وهي العلامة قال ابو مسلم ماخوذ من السيماء بالمد والقصر ومعناهما واحد وهو الهيئة الحسنة قال تعالى سيماهم في وجوههم ثم اختلفوا في تلك العلامة فقال ابو مسلم هي الاوضاح والغرر التي تكون في الخيل بان تكون غرا محجلة وقال الاصم البلق وقال قتادة الشية وقال الكلبي وقول ابي مسلم احسن الاقوال لان الاشارة في الاية الى احسن احوالها وذلك ان يكون الفرس اغر محجلا وسائر الاحوال التي ذكروها يفيد شرفا للفرس والقول الثاني ان المسومة بمعنى الراعية من سوم الماشية يقال اسمت الماشية وسومتها اذا ارسلتها في مروجها ومراعاها للرعي والمقصود من توصيف الانعام بها انها اذا رعت مرسلة ازدادت حسنا ونماء والقول الثالث وهو قول مجاهد وعكرمة هي الخيل المطهمة الحسان قال القفال المطهمة المرأة المليحة وقيل التامة الخلقة ولم يبين اشتقاقها بهذا المعنى فكانه من السوم

فى البيع لان الخيل المطهمة تسام كثيرا لكثرة الراغبين فيها ومن السومة بمعنى العلامة لانها كانها علم فى الحسن والقوة قوله والانعام
الابل والبقر والغنم يعنى ان الانعام جمع نعم والنعم هذه الاجناس ولا يقال للجنس الواحد منها الا للابل خاصة فانه غلب عليها قال
العلماء ذكر الله تع اربعة اصناف من المال كل نوع منها يتمول به صنف من الناس اما الذهب والفضة فيتمول به التجار واما الخيل
المسومة فيتمول بها الملوك واما الانعام فيتمول بها اهل البادية واما الحرث فيتمول اهل البساتين فتكون فتنة كل صنف فى النوع
الذى يتمول به واما النساء والبنون فانها فتنة للجميع قوله بالشهوات المخدجة اى الناقصة المعيبة هذه المشتهيات انما تكون
مخدجة اذا انتفع بها فى الوجه المباحة من غير ان يتوصل بها الى مصالح الاخرة واما اذا انتفع بها تقويا على طاعة الله وتوقيا عن
مساخطه فلا تكون مخدجة بل يبقى اثرها ونفعها ابدا لاباد والظاهر ان حسن المآب من قبيل جرد قطيفة واخلاق ثياب ومرجع
حسن من قبيل رجل عدل قوله تع من قبيل قل اؤنبئكم بخير من ذلكم التفات من الغيبة فى قوله للناس الى الخطاب تشريفا لهم اى هل
اخبركم بما هو خير خالص عن الكدر باق من ذلك المذكور الذى هو مشتهيات الدنيا ويجوز ان يتم الكلام عند قوله من ذلكم ويبتدأ
بالجملة التى بعده لبيان ما هو خير بان يكون جنات مرفوعا على الابتداء والجار والمجرور قبله خبرا مقدما عليه ويجوز ان يتم الكلام
عند قوله للذين اتقوا بان يتعلق الجار بخير ويرتفع جنات على انه خبر مبتدأ محذوف تقديره هو جنات اى ذلك الذى هو خير جنات
والجملة بيان لما هو خير وعند ربهم متعلق بخير كما تعلق به للذين ويؤيد هذا الوجه قراءة من جر جنات على البدلية من خير لان
اللام فى قوله الذين يتعين ان يكون متعلقة بخير ويتحد معنى البدلية مع معنى كون جنات خبر محذوف ولا اختلاف بينهما الا فى وجه
الاعراب قوله فادناها متاع الدنيا فان الدنيا اطيب واوسع واجمع للخير بالنسبة الى بطن الام والجنة اطيب واوسع واجمع للخير بالنسبة
الى الدنيا ورضوان الله تع اجل واعز منها روى عن ابى سعيد الخدرى رضى الله تع عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تع عليه وسلم ان الله
تبارك وتع يقول لاهل الجنة يا اهل الجنة فيقولون لبيك وسعديك والخير فى يديك فيقول تع هل رضيتم فيقولون ما لنا لا نرضى يا ربنا
وقد اعطيتنا ما لم تعط احدا من خلقك فيقول الا اعطيكم افضل من ذلك فيقولون فاى شئ افضل من ذلك فيقول احل لكم رضوانى فلا اسخط
عليكم بعده ابدا وهو اعلى مراتب الجنة الروحانية التى هى عبارة عن تجلى نور الله تع فى روح العبد واستغراق العبد فى معرفته فالعبد
يصير فى اول هذه المقامات راضيا من الله تع ويصير فى اخرها مرضيا عند الله واليه الاشارة فى قوله تعالى راضية مرضية قوله
صفة للمتقين اى لقوله للذين اتقوا واستضعف ابو البقا جعله صفة للعباد قال لان فيه تخصيصا لعلم الله تع ولا محذور
فيه لان علمه تعالى بانابتهم الى الله تع وبمقدار مشقتهم فى العبادة والطاعة كناية عن مجازاتهم عليها على حسب ما وعد قوله
او مدح منصوب باضمار اعنى او امدح او مرفوع على انه خبر مبتدأ محذوف كانه قيل من هؤلاء المتقون فقيل هم الذين يقولون كيت
وكيت قوله وترتيب السؤال يعنى ان قولهم ربنا اننا امنا فاغفر لنا ذنوبنا يدل على انهم توسلوا بمجرد الايمان الى طلب المغفرة من الله
والله تع مدحهم بذلك واثنى عليهم فدل ذلك على ان العبد يستحق بمجرد الايمان رحمة الله تع ومغفرته ويؤيد هذا قوله تع فى اخر
سورة ربنا اننا سمعنا مناديا ينادى للايمان ان امنوا بربكم فامنا ربنا فاغفر لنا ذنوبنا وكفر عنا سيئاتنا وتوفنا مع الابرار
والاية حجة على من جعل الطاعة جزأ من الايمان لان الايمان لو كان اسما لجميع الطاعات لما مدحهم الله تع بمجرد قولهم
اننا امنا فان قيل اليس انه تع اعتبر جملة الطاعات فى حصول المغفرة حيث اتبع هذه الاية بقوله الصابرين والصادقين
الاية والجواب ان هذه الاية تؤكد ما قلنا لانه تع جعل مجرد الايات وسيلة الى طلب المغفرة والمذكور بعده هى الصفات التى
بها ارتقى المؤمنون الى درجة المتقين المذكورين بقوله للذين اتقوا ولو كانت هذه الصفات شرطا لحصول المغفرة لوجب
ذكر قبل طلب المغفرة قوله فالصبر يشملها لان الصبر حبس النفس على ما يعسر عليها تحمله فيدخل فيه الصبر فى اداء الواجبات و
المندوبات وفى ترك المحظورات من المشتهيات وفى كل ما ينزل به من المحن والشدائد بان لا يجزع من شئ بل يكون راضيا بقلبه
عن الله تع قوله وتوسيط الواو العاطف المبنى عن تغاير المعطوف والمعطوف عليه ولا يتغاير ههنا لان الصفات المذكورة كلها
لموصوف واحد فينبغى ان لا يعطف بعضها على بعض كما فى قوله تع هو الله الخالق البارئ المصور واجاب عنه اولا بانه قد يتخلل
العاطف بين صفات موصوف واحد كما فى قوله هو الشجاع فالجواب وفى قوله ٥ الى الملك القرم وابن الهمام ٥ وليث الكتيبة
فى المزدحم ٥ تنزيلا لكل واحد من الصفات المعطوفة منزلة الذوات المتباينة بناء على ان كل واحدة منها لما بلغت من الكمال مبلغا

خرجت

خرجت عن عداد امثالها صارت كانها لا تحملها ذات الموصوف فلا تكون من الصفات القائمة بها فنزلت لذلك منزلة ذوات
مستقلة عن الموصوف غير قائمة به واجاب ثانيا بمنع اتحاد الموصوف بها بناء على جواز كونه من قبيل الذوات المتغايرة حقيقة بناء
على ان كل من كان معه واحد من هذه الخصال استحق هذا المدح العظيم والثواب الجزيل فكيف اذا كان معه جميع تلك الخصال
والبا فى قوله بالاسحار بمعنى فى قوله شبه ذلك يعنى ان قوله شهد الله الى اخره من قبيل الاستعارة التصريحية التبعية حيث شبهت
دلالته على الوحدانية بما نصبه من الادلة السمعية بشهادة الشاهد فى كشف الحق وبيانه وكذلك الاقرار والاحتجاج من الملائكة واولى
العلم من الثقلين قوله مقيما للعدل اشارة الى ان البا للتعدية كالهمزة ولعل اقامة العدل عبارة عن الجرى فى تدبير ملكه على وجه
الاستقامة ورعاية مقتضى الحكمة وان اردت معرفة ذلك فانظر اولا فى كيفية خلقه تعالى اعضاء الانسان حتى تعرف عدل الله تعا
فيها ثم انظر احوال الخلق فى الحسن والقبح والغنى والفقر والصحة والسقم وطول العمر وقصره واللذة والالم واعلم بان كل ذلك عدل
من الله تعا وحكمة وصواب ثم انظر فى كيفية خلقة العناصر واجرام الافلاك وتقدير كل واحد منها بقدر معين وخاصية معينة
واقطع بان كل ذلك حكمة وصواب متعلق بامور الدنيا ومصالحها واما عدله المتعلق بامر الدين فانظر الى اختلاف الخلق فى العلم
والجهل والفطانة والبلادة والهداية والغواية واعلم بان ذلك كله عدل وقسط فقوله المص فى قسمه وحكمه اى فى قسمة الارزاق
والاعمار وسائر الاحوال المتعلقة بالنشاتين وحكمه اى خطابه المتعلق بافعال المكلفين مما يحل ويحرم ويصح ويفسد وكل
ذلك عدل وصواب والحال قسمان مؤكدة وهو التى لازمت لذى الحال ومنتقلة ويقال متحولة وهى التى تزول عنه مرة وتثبت له
اخرى وقائما على تقدير كونه حالا من فاعل شهد حال مؤكدة لان القيام بالعدل لازم لله تع لا ينتقل عنه قوله وانما جاز افراده
بها مع ان النحاة لم يجوزوا اختصاص احد الامور المتعاطفة بانتصاب الحال عنه دون الباقين بناء على انهم انما منعوا ذلك فى موضع
الالتباس ولا التباس ههنا كما جاز ذلك لعدم الالتباس فى قوله تع ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة فان نافلة انتصب حالا
عن يعقوب لذلك قوله او عن هو اى يجوز ان يكون قائما حالا من هو فى قوله لا اله الا هو ولما ورد ان يقال ما العامل فى الحال المؤكدة
على تقدير كونها حالا من هو اجاب عنه بقوله والعامل معنى الجملة يعنى ان الحال المؤكدة لا يكون عاملها شيئا من اجزاء الجملة المتقدمة
وانما تنتصب بعامل مضمر مستفاد من معنى تلك الجملة كما فى الاية او من بعض اجزائها كما فى زيد ابوك عطوفا اى اثبته ابو يزيد لك
عطوفا قال صاحب الكشاف وهو اوجه من انتصابه عن فاعل شهد اى انتصابه حالا من فاعل شهد اما اولا فلانه اقرب واما ثانيا
فلدخول القيام بالقسط حينئذ فى حكم شهادة الله تع والملائكة واولوا العلم كانه قيل شهد الله والملائكة واولوا العلم انه لا اله الا هو
فانه قائم بالقسط وايضا فى جعله حالا من هو رعاية لما اشتهر بين النحاة من ان الحال المؤكدة تكون بعد الجملة الاسمية حتى ان
صاحب الكشاف شرط ذلك فى المفصل معناه ان ذلك هو الغالب فيها قوله والصفة للمنفى اى يجوز ان يكون انتصاب قائما على انه صفة
للمنفى بلا كانه قيل لا اله قائما بالقسط الا هو واغتفر الفصل بين الصفة والموصوف بالاجنبى بناء على اتساعهم فى ذلك كما فى قوله
لولا نزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم قوله وهو اى قيامه تع بالعدل مندرج فى المشهود به اذا جعلته صفة للمنفى او
حالا عن الضمير وقد ذكرنا وجه الاندراج على التقدير الثانى ويعلم منه الحال على التقدير الاول قوله ومزيد الاعتناء اى وليزداد
اعتناء الامة بذكر هذه الكلمة بسبب معرفتهم ادلة وحدانيته فانه تعالى لما اخبر ان الله تعالى شهد انه لا اله الا هو وشهدت الملائكة
واولوا العلم بذلك صار التقدير كانه قال يا امة محمد فقولوا انتم على وفق شهادة الله وشهادة الملائكة واولوا العلم لا اله الا هو
وكان الغرض من الاعادة الامر بذكر هذه الكلمة على وفق تلك الشهادة قوله فالحكم به بعد اقامة الحجة فانه تع لما اقام حجة
الوحدانية باخباره بتلك الشهادة حكم بعدها بنتيجة الحجة قوله فيعلم انه الموصوف بهما اى بكمال القدرة وكمال العلم فان الالوهية
والقيام بالقسط لا يتم الا اذا كان عالما بمقادير الحاجات وكان قادرا على تحصيل المهمات قوله الاسلام هو التوحيد والتدرج
بالشرع بناء على ان الاسلام هو الاستسلام والانقياد ظاهرا وباطنا روى عن ابن عباس رضى الله تع عنهما انه قال نزل قوله تع
ان الدين عند الله الاسلام حين افتخر المشركون باديانهم وقال كل فريق منهم لا دين الا ديننا وهو دين الله تعا منذ بعث الله تع ادم
عليه الصلوة والسلام فكذبهم الله تعا ان الدين عند الله الاسلام الذى جاء به محمد صلى الله تع عليه وسلم وهو الدين الحق منذ
بعث الله تعالى ادم عليه الصلوة والسلام وما سواه من الاديان فكلها باطل والاسلام هو الاستسلام كذا فى التيسير قوله

او اجرا شهد مجرى قال فيكسر انه لذلك ومجرى علم جرى فيفتح ان لذلك الا ان ما اجرى مجرى علم لابد ان يكون مقدرا لان الفعل
المذكور لايجرى مجراهما لامتناع استعمال اللفظ الواحد فى معنيين حقيقيين او مجازيين او مختلفين قوله وقيل هم قوم موسى عليه
الصلوة والسلام اختلفوا بعده قال الربيع ان موسى لما حضره الموت دعا سبعين رجلا من احبار بنى اسرائيل فاستودعهم التورية
واستخلف يوشع بن نون فلما مضى القرن الاول والثانى والثالث وقعت الفرقة بينهم وهم الذين اوتوا الكتاب من ابناء اولئك
السبعين حتى اهرقوا بينهم الدماء ووقع الشر والاختلاف وذلك من بعد ما جاءهم العلم يعنى بيان ما فى التورية بغيا بينهم اى طلبا
للملك والرياسة فسلط عليهم الجبابرة وقال محمد ابن جعفر نزلت فى نصارى نجران اهل الانجيل اختلفوا فى امر عيسى عليه الصلوة
والسلام وفرقوا القول فيه بعد ما جاءهم العلم بان الله واحد وان عيسى عبده ورسوله قوله عطف على التاء وحسن لوجود الفصل
بالمفعول او مفعول معه كل واحد من الوجهين يوهم خلاف المراد لان المراد اسلمت وجهى لله وايضا هم اسلموا وجوههم لله وكل
واحد من الوجهين المذكورين يوهم ان يكون المعنى انه صلى الله تع عليه وسلم وهم اسلموا وجهه عليه افضل الصلوة والسلام
لله كما اذا قلت اكلت رغيفا وزيد لزم ان يكون المتكلم وزيد مشتركين فى اكل الرغيف وكذا اذا قلت اكلت رغيفا وعمرا يعنى
مع عمرو فانه ايضا يدل على ان عمرا مشارك لك فى اكل الرغيف ولا معنى هنا لمشاركة الاتباع اياه عليه الصلوة والسلام فى اسلام
وجهه فلابد من حمل الكلام على خلاف الظاهر اعتمادا على ظهور المراد قوله لما وضحت لكم الحجة يعنى ان اقامتها وايضاحها
يقتضى العمل بمقتضاها فاسلموا فان المقصود من صورة الاستفهام بمنزلة الامر فى الدلالة على طلب الفعل واستدعائه الا ان فى
التعبير عن معنى الامر بلفظ الاستفهام فائدة زائدة وهى تعيير المخاطب بكونه معاندا بعيدا عن الانصاف لان المنصف لا يتوقف
فى قبول الحجة بعد قيامها ونظيره قولك لمن لخصت له المسئلة غاية التلخيص والكشف والبيان هل فهمتها فان فيه اشارة
الى كون المخاطب بليدا قليل الفهم وقال تع فى الخمر فهل انتم منتهون وفيه اشارة الى تقاعدهم عن الانتهاء والحرص الشديد
على تعاطى المنهى عنه قوله فقد نفعوا انفسهم يعنى ان اهتدوا كناية عن هذا المعنى والا فلا فائدة فى الشرطية وكذا الكلام
فى قوله فانما عليك البلاغ روى ان رسول الله صلى الله تع عليه وسلم قرا هذه الاية فقال اهل الكتاب اسلمنا فقال صلى
الله تع عليه وسلم لليهود تشهدون ان عيسى عليه الصلوة والسلام كلمة الله وعبده ورسوله فقالوا معاذ الله ان يكون عيسى
رسولا وقال للنصارى اتشهدون ان عيسى عبد الله ورسوله فقالوا معاذ الله ان يكون عيسى عبدا فقال الله عز وجل فان
تولوا فانما عليك البلاغ اى تبليغ الرسالة وليس عليك الهداية يعنى انت الذى ليس اليه الا البلاغ الادلة واظهار الحجة قوله
هم اهل الكتاب الذين فى عصره صلى الله تع عليه وسلم بقرينة قوله تع فبشر اذ لا يتصور ان يخبر صلى الله تع عليه وسلم الاسلاف
المنقرضين بان مصيرهم الى العذاب الاليم فاعلم انه تع لما ذكر من قبل حال من يعرض ويتولى وصفهم وبين حطر تولى اعراضهم بثلاثة
اوصاف الكفرة قتل الانبياء والامرين بالقسط ولما ورد ان يقال كيف صح ان يوصف من يعرض ويتولى فى زمن رسول الله
صلى الله تع عليه وسلم بقتل الانبياء والامرين بالمعروف ولم يقع منهم شئ من ذلك ولا يتاتى لهم ولفظ يقتلون يدل على صدور
القتل منهم فى الحال او المستقبل ثم اوجه ذلك اجاب عنه بقوله قتل ولوهم الانبياء ومتابعيهم يعنى ان هذه الطريقة لما
كانت طريقة اسلافهم صحت هذه الاضافة اليهم اذ كانوا مصوبين لاسلافهم راضين بطريقتهم فان صنع الاب قد يضاف
الى الابن اذا كان راضيا به وجاريا على طريقته ولان القوم كانوا يريدون قتل رسول الله صلى الله تع عليه وسلم وقتل المؤمنين
الا انه تع عصمهم منهم فلما كانوا فى غاية الرغبة فى ذلك صح ان يوصفوا به مجازا كما يقال النار محرقة والسم قاتل اى ذلك
من شانها اذا وجدا محلا قابلا يفعلان فعلهما فان قيل قتل الانبياء لا يكون الا بغير حق فما فائدة التقييد بذلك والجواب
ان المقصود بيان عظم ذنوبهم من حيث انهم انما باشروا قتل هؤلاء السادات ميلا عنهم الى الظلم المحض لا لاجل حق ثابت
فى نفس الامر ولا فى زعمهم الباطل يدعوهم الى القتل قوله ومنع سيبويه ادخال الثانى خبران كما يمنع دخولها فى خبر ليت
ولعل بالاتفاق لان المبتدا اذا تضمن معنى الشرط يكون المبتدا سواء كان اسما موصولا او نكرة موصوفة بمنزلة كلمة الشرط
ومشابها لها وتكون الصلة او الصفة بمنزلة فعل الشرط ويكون الخبر بمنزلة جزاء الشرط فيدخله الفاء الا ان الخبر لما لم يكن جزاء
حقيقة جاز تجريده من الفاء ايضا واذا دخلت على المبتدا المذكور شئ من نواسخ الابتداء زال مشابهته لكلمة الشرط التى تلزمها

الصدارة

الصدارة فلا يدخلها نواسخ الابتداء لان تلك النواسخ تؤثر معنى فى الجملة وقد تقرر ان ما يؤثر فى الجملة لا يدخل على جملة مصدرة
بما يلزمه الصدارة فلما زالت مشابهة المبتدا المذكور لكلمة الشرط بدخول نواسخ الابتداء امتنع دخول الفاء فى خبره عند سيبويه
وفرق الاخفش بين ان المكسورة وبين ساير نواسخ الابتداء فقال ان الكلمة ان لا يمتنع دخول الفاء فى خبرها بخلاف ساير
النواصب بناء على انها لكونها لتحقيق مضمون ما دخلت هى عليه لا تغير معنى الابتداء فلا تؤثر معنى فى الجملة ونقل عن الاخفش
انه يجيز زيادة الفاء فى خبر المبتدا مطلقا نحو زيد فوجد وانشد ، وقائلة خولان فانكح فتاتهم ، واكرومة الحيين خلو كما هيا
، وسيبويه يؤول مثل هذا بنحو هذا خولان فانكح قوله ولذلك قيل الخبر اولئك الذين حبطت اعمالهم وعلى هذا فى الاية تقديم وتاخير
ومحل فبشرهم بعد قوله اولئك الذين حبطت اعمالهم وهو جواب شرط محذوف اى اذا كان الامر كذلك فبشرهم بعذاب اليم وقوله
تعالى حبطت اعمالهم اى بطلت والمراد باعمالهم ما هم عليه من ادعائهم التمسك بالتورية واقامة شريعة موسى عليه الصلوة والسلام والمراد
ببطلانها فى الدنيا تبدل مدحهم فى الذم وثناهم باللعن وانها لم تحقن دماءهم واموالهم وفى الاخرة لم يستحقوا بها مثوبة فصار
كان لم تكن قوله اى التورية على ان يكون تعريف الكتاب للعهد ومن للتبعيض او البيان وعلى الاول يكون النصيب الذى اوتوه
من ذلك المعهود هو ما فهموا من معانيه وكدحوا فى تحصيله منه وهو وان كان نصيبا عظيما فى نفسه الا انه بعض من معانى
التورية لتعذر الاحاطة بجميع معانى كلام الله تع وعلى الثانى يكون ما اوتوه نفس التورية ومعنى ايتائها اياهم انزالها عليهم قوله
او جنس الكتب على ان يكون تعريف الكتاب للجنس ومن للتبعيض والنصيب هو التورية الذى هو بعض من جنس الكتب وايتاؤه انزاله
قوله يحتمل التعظيم وهو على تقدير ان تكون من للبيان والتحقير على ان يكون من للتبعيض والنصيب ما اوتوه وفهموه من التورية
والمدارس بيت السلم والدراسة قوله استبعاد لتوليهم يعنى ان كلمة ثم للتراخى الرتبى فلا تراخى فى الزمان قوله تع يدعون حال من
الذين اوتوا وقال ابن عباس رضى الله تع عنهما فى رواية الضحاك المراد بكتاب الله ههنا القران وهو قول قتادة قال دعوا الى القراة
بعد ان ثبت انه كتاب الله حيث لم يقدر بشر على معارضته ليحكم القران بين اليهود وبين رسول الله صلى الله تعا عليه وسلم
فحكم القران عليهم بالضلالة فاعرض عن حكم القران ولم يؤمن به فريق من رؤساء اليهود وقيل المراد بكتاب الله التورية
لما روى عن ابن عباس رضى الله تع عنهما ان رجلا وامرأة من اليهود زنيا وكانا ذوى شرف وكان فى كتابهم الرجم فكرهوا رجمهما
لشرفهما فرجعوا فى امرهم الى رسول الله صلى الله تع عليه وسلم على رجاء ان يكون عنده هم رخصة فى ترك الرجم فحكم صلى الله تع
عليه وسلم بالرجم فانكروا ذلك وقالوا جرت علينا يا محمد ليس عليهما الرجم فقال رسول الله صلى الله تع عليه وسلم بينى وبينكم التورية
فان فيها الرجم فمن اعلمكم بها قالوا ابن صوريا الفدكى فارسلوا اليه فقدم المدينة وكان جبريل عليه الصلوة قد وصفه
لرسول الله صلى الله تع عليه وسلم فقال رسول الله صلى الله تع عليه وسلم انت ابن صوريا قال نعم قال انت اعلم اليهود قال كذلك
يزعمون فدعا رسول الله صلى الله تع عليه وسلم بالتورية فقال له اقرأ فلما اتى على اية الرجم وضع كفه عليها وقرأ ما بعدها
فقال ابن سلام يا رسول الله قد جاوزها وقام ورفع كفه عنها ثم قرأ على رسول الله صلى الله تع عليه وسلم وعلى اليهود بان
المحصن والمحصنة اذا زنيا وقامت عليهما البينة رجما وان كانت المرأة حبلى يتربص بها حتى تضع ما فى بطنها فامر رسول الله
صلى الله تع عليه وسلم باليهوديين فرجما فغضبت اليهود لذلك غضبا شديدا وانصرفوا فانزل الله تع هذه الاية وروى
ايضا انه صلى الله تع عليه وسلم دخل مدارسة اليهود وكان فيها جماعة منهم فدعاهم الى الاسلام فقالوا على دين انت فقال
صلى الله تع عليه وسلم على ملة ابرهيم فقالوا ان ابرهيم كان يهوديا قال صلى الله تع عليه وسلم فهلموا الى التورية فابوا ذلك
فانزل الله تع هذه الاية فكل واحدة من هاتين الروايتين المذكورتين فى سبب نزول هذه الاية دليل واضح على ان المراد بكتاب الله
هو التورية فكانه قيل انهم اذا ابوا ان يجيبوا الى التحاكم الى كتابهم فلا تتعجب من مخالفتهم لكتابك قوله وفيه اى فى اطلاق
قوله ليحكم بينهم حيث لم يقل ليحكم فيما اختلفوا فيه من فروع الايمان وغيرها دليل على ان الادلة السمعية حجة فى الاعتقاديات
قوله فيكون الاختلاف بينهم تفريع على نقل القرائتين يعنى ان نظم الاية سواء قرئ ليحكم على بناء الفاعل او المفعول يقتضى
ان يقع الاختلاف والتعادى بين من اسلم من احبار اهل الكتاب وبين من لم يسلم منهم ثم يدعوا المحقون منهم مخالفيهم الى كتاب
علموا كونه كتاب الله ليحكم بينهم وبين مخالفيهم بالحق وما ذكر فى سبب النزول وان اقتضى ان يكون الاختلاف واقعا بينهم

وبين رسول الله صلى الله تع عليه وسلم فيدعوهم الى كتاب الله ليحكم بينه وبينهم الا انه خلاف مايدل عليه النظم وظاهر عبارة
المصنف يوهم ان يكون قوله فيكون متفرعا على قراءة البناء للمفعول لا وجه له لان كون الاختلاف بينهم فقط لا بينه عليه
الصلوة والسلام وبينهم انما يفهم من رجوع ضمير بينهم الى الذين اوتوا نصيبا وهو مشترك بين القرائتين فينبغي ان يكون التفريع
على مجموع القرائتين لا على الثانية فقط قوله وانما ساغ اي جاز تاخيرها انتصب حالا عن النكرة مع ان الواجب ان يتقدم عليها كما في قوله
* لعزة موحشا طلل قديم * لتخصصها بالصفة فان قوله منهم في محل الرفع على انه صفة لفريق ولو جعل حالا من الضمير المستتر
في منهم لم يحتج الى هذا الاعتذار قوله بسبب تسهيلهم اشارة الى ان ذلك مبتدأ والجار بعده خبره اي ذلك التولي والاعراض بسبب تسهيلهم
المبني على اوهامهم الباطلة فان تسهيل امر العقاب وتقليل مدته سواء كان موجب العقاب كفرا وفسقا غير الكفر يوجب تخليد العذاب
روى عنهم انهم كانوا يقولون مدة عذابنا سبعة ايام ومنهم من قال اربعين ليلة على قدر مدة عبادة العجل وقال ابن عباس رضي
الله تع عنهما زعمت اليهود انهم وجدوا في التورية ان ما بين طرفي جهنم اربعون سنة الى ان ينتهوا الى شجرة الزقوم فانما يعذب الى ان ينتهي
الى شجرة الزقوم فتذهب جهنم وتهلك قال ابن عباس رضي الله تع عنهما اصل الجحيم سقر وفيها شجرة الزقوم فاذا اقتحموا من باب جهنم تبادروا
في العذاب حتى انتهوا الى شجرة الزقوم وملأوا بطونهم منها فقال لهم خازن سقر زعمتم ان النار لن تمسكم الا اياما معدودات فقد
خلت اربعون سنة وانتم في الابد واما في قوله ماكانوا يفترون اما مصدرية اي غرهم افتراؤهم على الله بمثل قولهم نحن ابناء الله واحباؤه
فلا يعذبنا بذنوبنا الا مدة يسيرة وقولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودات وقولهم نحن على الحق وانت على الباطل واما موصولة اي الذي
كانوا يفترونه والافتراء اختلاق الكذب ثم انه تعالى لما حكى عنهم اغترارهم بما هم عليه من الجهل بين انه سيجيء يوم يزول فيه ذلك الجهل
وينكشف فيه ذلك الغرور فقال فكيف اذا جمعناهم كيف منصوب بفعل مضمر تقديره فكيف يصنعون او فكيف يكون حالهم واذا جمعناهم
ظرف محض غير متضمن بمعنى الشرط والعامل فيه العامل في كيف وقوله ليوم متعلق بجمعناهم اي لقضاء يوم او لجزاء يوم او لحسابه
وقال الكسائي اللام بمعنى في والاول اظهر وابلغ لان اليوم لا فائدة فيه الا ما يوجد فيه من الافعال كالحسنات والجزاء ولا ريب فيه صفة
ليوم وقوله استعظام ما يحيق بهم من الحال كانه قيل اي حال يكون حال من اغتر بالدعاوي الباطلة اذا جمعوا اليوم الجزاء قوله جزاء ما كسبت
الاحتياج الى التقدير انما هو على تقدير ان يحمل ما كسبت على عمل العبد واما ان حمل على الثواب والعقاب فلا حاجة الى الحذف قوله وفيه دليل
على ان العبادة لا تحبط لان احباطها ينافي توفية جزائها قال الامام قوله تع ووفيت كل نفس ما كسبت يستدل به القائلون بالوعيد
ويستدل به اصحابنا القائلون ان اصحاب الكبيرة من اهل الصلوة لا يخلدون في النار اما الاولون فقالوا لا شك ان صاحب الكبيرة
يستحق العقاب بتلك الكبيرة والاية دلت على ان كل نفس توفى ما كسبت وذلك يقتضي وصول العذاب الى صاحب الكبيرة وجوابنا ان هذا
من العمومات المخصصة بادلة منفصلة فكما ان المعتزلة خصصوها بمن لم يتب عن معصيته وشرطوا في توفية عقاب العاصي
عدم توبته بدليل منفصل فنحن ايضا نشترط فيها عدم عفو الله تع ذنبه وعدم شفاعة الشفعاء بدليل منفصل واما
اصحابنا فانهم يقولون ان المؤمن يستحق ثواب الايمان فلا بد وان يوفى عليه ذلك الثواب لقوله تع ووفيت كل نفس ما كسبت فاما
ان يثاب في الجنة اولا ثم ينقل الى دار العقاب وذلك باطل بالاجماع واما ان يقال يعاقب في النار اولا ثم ينقل الى دار
الثواب فيثاب فيها ابدا مخلدا وهو المطلوب فان قيل لم لا يجوز ان يقال ان ثواب ايمانه حبط بعقاب معصيته قلنا هذا
باطل لما تقدم في سورة البقرة من ان القول بالمحابطة محال وايضا فانا نعلم بالضرورة ان ثواب توحيد ستين سنة
ازيد من عقاب شرب الجرعة من الخمر والمنازع فيه مكابر وبتقدير القول بصحة المحابطة يمتنع سقوط كل ثواب الايمان بعقاب
جرعة من الخمر كان يحيى بن معاذ رحمه الله تع يقول ثواب ايمان لحظة يسقط كفر ستين سنة فثواب ايمان ستين سنة كيف يعقل
ان يحبطه عقاب ذنب لحظة الى هنا كلام الامام الاحديث تخصيص العام بدليل منفصل قوله الميم عوض من يا فان اصل اللهم
عند البصريين يا الله فحذف حرف النداء وعوض عنه هذه الميم المشددة لكونه عوضا من حرفين ولذلك لا يجتمعان فلا يقال يا
اللهم وتعويض الميم المشددة من حرف النداء من خصائص هذا الاسم الشريف فلا يجوز التعويض المذكور في غيره فلا يقال زيدم
عمروم كما ان دخول يا عليه مع كونه معرفا بلام التعريف من خصائصه وكاختصاصه بالتاء في حال القسم وبقطع همزته
في يا الله وقال الكوفيون اصله يا الله امنا بخير اي اقصدنا بخير من قولك اتيت زيدا اي قصدته ومنه ولا امين البيت الحرام

اي قاصديه

اي قاصديه وقيل عليه لو كان الميم المشددة بقية فعل محذوف لما صح ان يقال اللهم اغفر لنا الا بحرف العطف لان التقدير يا الله امنا
واغفر لنا وارحمنا ولم نجد احدا يذكر هذا الحرف العاطف فاجاب عنه الكوفيون بان العاطف ترك بين الفعلين بناء على ان الفعل
الثاني ليس مطلوبا مغايرا للفعل الاول بل الثاني تفسير للاول فكانه قيل يا الله امنا بخير بان تغفر لنا فجعل الثاني عطف بيان
للاول قوله وهو نداء ثان حذف منه حرف النداء اي يا مالك الملك وكذا قوله تعالى قل اللهم فاطر السموات والارض ولا يجوز ان يكون
نعتا لقوله اللهم لان قولنا اللهم مجموع الاسم والحرف وهذا المجموع لا يمكن وصفه وقال المبرد والزجاج ان ابن مالك وصف المنادى
المفرد لان هذا الاسم ومعه الميم بمنزلته ومعه ياء النداء فلا تمتنع الصفة مع الميم كما لا تمتنع مع يا قال الامام الملك هو القدرة والمعنى
ان قدرة العباد على كل ما يقدرون عليه ليست الا باقدار الله تعالى فهو الذي يقدر على قادر ومقدور وعلى كل مالك ومملوك وقيل الملك
ضبط الشيء المتصرف فيه بالحكم والملك كالجنس له فكل ملك ملك من غير عكس والملكوت مختصة بملك الله تعالى قوله وقيل المراد بالملك النبوة قال
مجاهد وسعيد بن جبير والسدي تؤتي الملك يعني النبوة والرسالة فان قيل قوله تعالى وتنزع الملك ممن تشاء يأبى عن حمله على النبوة لانه
تعالى اذا اكرم عبدا بالنبوة لا ينزعها عنه لان عزل النبي عن النبوة اذلال له والانبياء عباد مكرمون والجواب عنه من وجهين الاول
لانه تعالى اذا جعل النبوة في نسل رجل ثم نزعها الله من نسله وشرفها انسانا اخر من غير ذلك النسل صح ان يقال انه تعالى نزعها
عنهم واليهود كانوا يعتقدون ان النبوة لا تكون الا في بني اسرائيل فلما شرف الله تعالى بها محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم صح ان يقال
انه تع نزع ملك بني اسرائيل الى العرب والثاني ان يكون المراد من نزع الملك ممن يشاء ان لا يعطيه ابتداء الا ان يسلبه منه بعد اعطائه
ونظيره قوله تع الله ولي الذين امنوا يخرجهم من الظلمات الى النور مع ان هذا الكلام يتناول من لم يكن في ظلمة الكفر قط وما حكاه
عن الكفار من قولهم عليهم الصلوة والسلام لتعودن في ملتنا وقول الانبياء وما كان لنا ان نعود فيها مع انهم لم يكونوا فيها
قط وعلى هذا القول تكون الاية ردا على اربع فرق احدها الذين استبعدوا ان يجعل الله بشرا رسولا والثانية الذين جوزوا
ان يكون الرسول من البشر الا انهم قالوا ان محمدا صلى الله تع عليه وسلم فقير وقالوا لولا انزل هذا القران على رجل من القريتين عظيم
والثالثة اليهود حيث قالوا ان النبوة في اسلافنا واما قريش فليس لهم الكتاب والنبوة والرابعة المنافقون فانهم كانوا يحسدونه
على النبوة على ما حكى عنهم في قوله ام يحسدون الناس على ما اتاهم الله من فضله قوله اذ لم يوجد شر جزئي ما لم يتضمن خيرا كليا
كما صرح به صاحب التجريد بقوله والوجود خير محض فان قتل النفس مثلا يتضمن قدرة القادر عليه وكون الالة قاطعة صالحة
لان يتوسل بها وكذا الزنا يتضمن امورا وجودية كلها خيرات والشر في امثالها امور عدمية تابعة لهذه الامور الوجودية قوله
لان الكلام وقع فيه من حيث ان الاية نزلت تصديقا له صلى الله تعا عليه وسلم فيما اخبر به امته من الخير الموعود لهم وتفسير الاية على
وفق ما روي في سبب نزولها اللهم مالك الملك مصرفه ومدبره كما يشاء تؤتي الملك من تشاء محمدا صلى الله تع عليه وسلم واصحابه
وتنزع الملك ممن تشاء الروم والعجم وتعز من تشاء قال ابن عباس رضي الله تع عنهما يريد المهاجرين والانصار وتذل من تشاء يريد
الروم وفارس بيدك الخير عن الدنيا والاخرة والمستاكن فصدعتها الصخرة والبارز للصخرة والصدع الشق يقال صدعته فانصدع
اي شققته فانشق والتصديع التفريق وتصدع القوم اي تفرقوا والضمير المجرور في لابتيها للمدينة في الصحاح اللوبة واللابة الحرة
ولابتا المدينة حرتان يكتنفانها والحرة ارض ذات حجارة سود نخرة كانها احرقت بالنار واللام في لمكان جواب قسم محذوف
اي والله لكان ومصباحا منصوب على انه اسم كان في جوف بيت مظلم صفة مصباحا وخبر كان محذوف اي ظهر والحيرة بكسر
الحاء مدينة بقرب الكوفة وفي الكشاف وصف قصور الحيرة بقوله كانها انياب الكلاب ووجه الشبه بياضها وصغرها وانضمام
بعضها الى البعض وصنعاء قصبة اليمن وروى الامام الواحدي في الوسيط عن علي ابن ابي طالب كرم الله تع وجهه انه قال قال
رسول الله صلى الله تع عليه وسلم ان فاتحة الكتاب واية الكرسي والايتين من آل عمران شهد الله انه لا اله الا هو وقل اللهم مالك الملك
الى قوله وترزق من تشاء بغير حساب مشفعات ما بينهن وبين الله عز وجل حجاب لما اراد الله تعا ان ينزلهن تعلقن بالعرش
وقلن يا رب تهبطنا الى ارضك والى من يعصيك قال تع بي حلفت لا يقرأكن احد من عبادي دبر كل صلوة مكتوبة الا جعلت الجنة
ماواه على ما كان فيه والا اسكنته حظيرة القدس والا نظرت اليه بعيني في كل يوم سبعين نظرة والا قضيت له في كل يوم سبعين
حاجة ادناها المغفرة والا اعذته من كل عدو ونصرته عليه ولا يمنعه من دخول الجنة الا ان يموت اللهم اجعلني ممن عمل بهذا

الحديث المبارك فقال سعادة الفضائل التي وعدتها للعالمين به قوله وايلاج الليل والنهار ادخال احدهما في الاخر بالتعقيب او النقص فان احدهما اذا اتصل بالاخر وجاء عقيبه بلا فصل صار كانه دخل فيه والقول بان معنى الايلاج الزيادة والنقص اقرب الى اللفظ الا انه اذا كان الليل طويلا بان بلغ خمس عشرة ساعة وقصر النهار فصار تسع ساعات يكون ما نقص من الليل زيادة في النهار وردا خلا فيه والاية نظير قوله تع يكور الليل على النهار ويكور النهار على الليل فان قيل ايلاج الشئ في الشئ يقتضي اجتماع حقيقتهما بعد الايلاج كايلاج الخيط في الابرة والاصبع في الخاتم ونحوهما وحقيقة الليل والنهار لا يجتمعان قلنا الايلاج انما يقتضي اجتماع ذات الداخل مع ذات المدخول فيه سواء كان ذلك الاجتماع مع بقاء وصفيهما كما في ايلاج الماء في الكوز ومع زوال وصف احدهما ومغلوبيته كما في ادخال شئ معهما وان تبدل وصافهما وليس الداخل لباسهما دخل فيه ضوئه وظلمته وجلائه وخفائه قوله نهوا عن موالاتهم اشارة الى ان لا يتخذ نهي مجزوم وكسر الذال لالتقاء الساكنين والموالات ضد المعادات وكون المؤمن مواليا للكافر يحتمل ثلاثة اوجه احدها ان يكون راضيا بكفره ويتولاه لاجله والمؤمن يكفر بهذا الوجه من الموالاة لان الرضى بالكفر وتصويبه كفر والكفر بناء في الايمان وثانيها المعاشرة الجميلة في الدنيا بحسب الظاهر وذلك غير ممنوع منه وثالثها وهو الوجه المتوسط بين الوجهين الاولين وهو ان يوالى الكفار على وجه الركون اليهم والمعاونة والمظاهرة والنصرة على الوجه الذي يتوالى به المتوادون من اهل القربان بالتعظيم والمحبة والاستشارة فيهم مع اعتقاد ان دينه باطل فهذا لا يوجب الكفر الا انه منهي عنه لان الموالاة بهذا الوجه قد يجره الى استحسان طريقته والرضى بدينه وذلك يخرجه عن الاسلام فلذلك هدده الله تع فيه فقال ومن يفعل ذلك فليس من الله في شئ اى ليس من ولاية الله في شئ يقع عليه اسم الولاية يعني انه منسلخ من ولاية الله تع راسا وهذا امر معقول فان موالاة الولي وموالاة عدوه ضدان قال ۝ تود عدوي ثم تزعم انني ۝ صديقك ليس النوك عنك بعازب ۝ اى ليس الحمق عنك ببعيد وكتب بعضهم الى صديق له في جملة ما كتبه اليه انه من والى عدوك فقد عاداك ومن عادى عدوك فقد والاك وقوله من دون المؤمنين معناه من غير المؤمنين لان لفظ دون اسم لمكان هو اسفل من مكان آخر تقول زيد جلس دون عمرو اى في مكان اسفل من مكانه ومن كان مباينا لغيره في المكان فهو مغاير له فجعل لفظة دون مستعملا في معنى غير والمعنى ان لكم في موالات المؤمنين مندوحة عن موالاة الكافرين فلا تؤثروهم عليهم قوله الا ان تتقوا من جهتهم ما يجب اتقاؤه والاحتراز منه اشارة الى ان تقية منصوب على انها مفعول به وذلك على ان يكون تتقوا بمعنى تخافوا ويكون تقية مصدرا واقعا موقع المفعول به حيث وضع قوله امر يجب اتقاؤه ووضع قوله من جهتهم موضع منهم اشارة الى ان من ابتدائية متعلقة بالفعل قبلها ويحتمل ان يكون منهم حالا من تقية قدمت عليها والمعنى لا تفعلوا ذلك لاجل امر من الامور الا لاجل خوفكم مما يجب الاحتراز عنه كائنا من جهتهم بان يغلب الكفار وبان يكون المؤمن بينهم فيداريهم باللسان وقلبه مطمئن بالايمان وهذا رخصة من الله تعالى حتى لو ثبت على الحق ظاهرا وباطنا وقتل كان اجره عظيما قوله او اتقاء اشارة الى ان تقاة منصوبة على انها مفعول مطلق واقعة موقع الاتقاء والعرب تعرض المصادر موضع بعض كما في قوله تع وتبتل اليه تبتيلا وضع موضع تبتلا وقوله وانبته نباتا حسنا ويحتمل ان يكون تقية مصدر اتقى على النذرة والشذوذة قال في الصحاح اتقى تقية وتقية مثل اتخم تخمة ومجئ المصدر على فعل وفعلة قليل نحو التخمة والتهمة والتؤدة قوله صلى الله تع عليه وسلم كن وسطا وامش جانبا اى كن فيما بين الناس ظاهرا وامش جانبا من موافقتهم فيما ياتون ويذرون وقيل معناه تجانب معاشرتهم ولكن جانب الخوض في امورهم وقيل ليكن جسدك مع الناس وقلبك مع الله تع قوله يوم تجد صحايف اعمالها اشارة الى ان احضار العمل عبارة عن احضار جزائه وعن احضار ما يدل عليه من الصحايف التي كتب هو فيها بناء على ان نفس العمل عرض فلا يمكن اعادته واحضاره الامد الغاية التي ينتهي اليها مكانا كان او زمانا قال السدي مكانا بعيدا وقال مقاتل كما بين المشرق والمغرب وقال الحسن يسير احدهم ان لا يلقى عمله ابدا وقيل يود ان لم يعمله والمقصود تمني فقدانه سواء حملنا لفظ الامد على الزمان والمكان واشار بقوله من الخير والشر الى انه قوله وما عملت من سوء معطوف على قوله ما عملت من خير قوله بين الضمير في عملت الظاهر ان يجعل حالا من ضمير تجد مقيدا بتعلقه بما عملت من سوء والتقدير تجد ما عملت من سوء محضرا حال من تود بعده عنها ويحتمل ان يكون صفة للسوء والتقدير وما عملت من السوء تود ان بيعد ما بينها وبينه قوله او خبرها عملت اى ويحتمل ان تكون الواو في وما عملت للابتداء لا للعطف ويكون ما عملت من سوء

مبتدا وتود

مبتدا وتود خبره فلما لم يكن معطوفا على مفعول تجد اقتصر مفعول تجد على قوله ما عملت من خير قوله ولا يكون ما شرطية لارتفاع تود ولو كانت شرطية لزم بقاء الشرط بلا جواب او انجزم الفعل ولم يود الجزم فتعين الاول قال النحرير التفتازاني وعليه اعتراض مشهور وهو انه اذا كان الشرط ماضيا والجزاء مضارعا جاز فيه الرفع والجزم من غير تفرقة بين ان الشرطية واسماء الشرط ولا يمنع اطباق القراء على الجائز وان كان مرجوحا وقد سمع الرفع في لسان العرب ومنه بيت زهير ۝ وان اتاه خليل يوم مسئلة ۝ يقول لا غائب مالي ولا حرم ۝ وقد جاء في القران كثيرا في الجزم كما في قوله تع من كان يريد الحيوة الدنيا وزينتها نوف ومن كان يريد حرث الاخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها وقد يجاب بان رفع المضارع في الجزاء شاذ كرفعه في الشرط نص عليه المبرد وشهر عليه الاستعمال حيث لم يوجد الا في ذلك البيت فلا وجه لحمل القران العظيم مع كونه في نهاية الفصاحة على الوجه الشاذ النادر قوله وقرئ ودت بلفظ الماضي وعلى هذه القراءة يجوز ان تكون كلمة ما شرطية وفي محلها حينئذ احتمالان الاول النصب بالفعل بعدها والتقدير اى شئ عملت من سوء ودت فودت جواب الشرط والاحتمال الثاني الرفع على الابتداء والعائد على المبتدا محذوف تقديره وما عملته ويجوز ان تكون موصولة مرفوعة المحل بالابتداء وودت خبرها والمعنى والذي عملته من سوء ودت لو ان بينها وبينه امدا بعيدا وهو مختار المصنف حيث قال ولكن الحمل على الجزاء وقع معنى لانه حكاية كائن في ذلك فينبغي ان يحمل الكلام على ما يفيد الكينونة والوقوع في ذلك اليوم وما الشرطية لا تفيد الوقوع فان معنى ما صنعت صنعت ان صنعت هذا صنعت هذا وان صنعت ذاك صنعت ذاك الى ما لا يحصى قوله وانه لذو مغفرة وذو عقاب والله رؤف بالعباد على الوجه الاول تذييل لما قبله وبيان للحكمة في تحذيره عن عقاب نفسه حيث بين انه يمهل ولا يهمل لئلا يغتروا بامهاله ويتاهبوا ليوم حسابه وجزائه وعلى الوجه الثاني انه من قبيل اتباع الوعيد بالوعد ليكون المكلف بين الخوف والرجاء ولو اقتصر على الاول لغلب عليهم الخوف قيل لما قرا رسول الله صلى الله تع عليه وسلم هذا الوعيد على وفد نجران قالوا هذا الوعيد لنا فنحن ابناء الله واحباؤه فبين الله تع ان الله لا يحب الا من يتبع حبيبه فقال قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ان كل واحد من فرق العقلاء يدعي انه يحب الله ويطلب رضاه وطاعته فقال تع لرسوله صلى الله تع عليه وسلم قل ان كنتم صادقين في ادعاء محبة الله تعالى فكونوا منقادين لاوامره ومتحذرين عن مخالفته وما يوجب سخطه وهو تع لما ارسل رسوله لدعوة عباده الى سبيل رضائه وايده بالمعجزات القاطعة ظهر وثبت ان مرضاته في متابعة رسوله وسخطه في مخالفته فمن ادعى محبة الله تع وخالف سنة رسوله صلى الله تع عليه وسلم فهو كذاب في دعواه لان من احب احدا يحب خواصه والمتصلين به واكثر المتكلمين انكروا محبة الله واولوها وقالوا لا معنى لها الا امتثال الاوامر وارادة طاعته فيما احبه وكرهه فيكون قوله تع تحبون الله استعارة تبعية شبهت ارادة نفوسهم طاعته وامتثال اوامره واحكامه بميل قلب المحب الى المحبوب ميلا لا يلتفت معه الى الغير وانما قالوا ذلك لانه تع لا يشبهه شئ ولا يشبه شيئا ولا يناسب طباعنا فكيف نحبه وانما يتصور منا الحب لمن هو من جنسنا فانا لا نحب شيئا الا لاجل ان نلتذ بنيله والوصول اليه او نداقع الالم بنيله وما لم يمكن الوصول اليه فكيف نحبه وانما قالوا ذلك بناء على ان المحبوب لذاته هو اللذة ودفع الالم لان كل شئ لو كان اطلق بالشئ اخر لزم الدور او التسلسل فلا بد ان ينتهي الى ما هو محبوب لذاته وهو اللذة ودفع الالم فاذا قيل العبد يحب الله فمعناه يحب طاعته وخدمته او يحب ثوابه واحسانه واما محبة الله للعبد فهي عبارة عن ارادة ايصال الخيرات والمنافع في الدين والدنيا وهذا القول ضعيف لانا لا نسلم ان المحبة لا تتعلق بما لا يمكن الوصول اليه وان المحبوب لذاته انما هو اللذة ودفع الالم اذ يصح ان يكون الشئ محبوبا لاجل كمال ادرك فيه وان لم يمكن الوصول الى ذاته والالتذاذ بها ويكون الكمال الذي ادرك فيه محبوبا لذاته دفعا للدور والتسلسل قوله عبر عن ذلك بالمحبة لما فسر المحبة بميل النفس الى الشئ وكان ذلك في حقه تعالى محالا كانت المحبة المسندة اليه تع بقوله يحببكم الله من باب الاستعارة التبعية او من باب المشاكلة قال صاحب الكشاف من يذكر محبة الله ويصفق بيديه مع ذكرها ويطرب وينعر ويصعق فلا تشك فانه لا يعرف ما الله ولا يدري ما محبة الله وما تصفيقه وطربه ونعرته وصعقته الا انه تصور في نفسه الخبيثة صورة مستملحة معشقة فسماها الله بجهله ودعارته ثم صفق وطرب ونعر وصعق على تصورها وربما رايت المني قد ملأ ذلك المحب عند صعقته وحمقى العامة حواليه قد ملأوا اردانهم بالدموع لما رقفهم من حاله وقال الامام خاض صاحب الكشاف

فى هذا المقام فى الطعن على اولياء الله وكتب ههنا ما لايليق بالعاقل ان يكتب مثله فى كتب الفحش فهينئه اجترا على الطعن
فى اولياء الله فكيف اجترا على كتبه مثل هذا الكلام الفاحش فى تفسير كلام الله نسال الله العصمة والهداية قوله يحتمل
المعنى على معنى فان اعرضوا عنها وعن اطاعتها ويحتمل ان يكون مضارعا ويكون اصله تتولوا فحذف احدى التائين فعلى
هذا يكون الكلام جاريا على نسق واحد وهو الخطاب قوله وانما لم يقل فلا يحبهم يعنى ان مقتضى الظاهر اضمار مفعول يحب
لتقدم ذكره مضمرا على انه فاعل تتولوا لكنه وضع الظاهر موضع المضمر اما اولا فلتناول اللفظ جميع الكفرة فلو اضمر لم
يتناول اللفظ الا من كفر بسبب التولى عن اطاعتها واما ثانيا فلانه لما وضع الكافرين موضع المتولين دل الكلام على ان التولى
كفر وعلى ان التولى انما يكون علة لانتفاء محبة الله عن المعرضين من حيث كونه كفرا وعلى اختصاص محبة الله تع بالمؤمنين
وكان الاضمار لا يفيد هذا المعنى لعدم كونه متعرضا بالوصف قوله بالرسالة والخصايص الروحانية والجسمانية متعلق بقوله
تعالى اصطفى وهو وان كان يتعدى بمن كما فى قوله تع اصطفيتك من الناس الا انه ضمن معنى فضل فلذلك عدى بعلى حيث قيل
اصطفاهم على العالمين وعداه المص بالبا والاصطفا فى اللغة الاختيار فمعنى اصطفاهم اى صفاهم عن الصفات الذميمة
وزينهم بالخصال الحميدة وجعلهم صفوة خلقه تمثيلا بما يشاهد عن الشئ الذى يصفى وينفى من الكدورة ويجوز فى صاد صفوة
الحركات الثلاث وقيل ان الانبياء عليهم الصلوة والسلام لابد وان يكونوا مخالفين لغيرهم فى القوى الجسمانية والقوى
الروحانية اما القوى الجسمانية اما مدركة واما محركة اما المدركة فهى اما الحواس الظاهرة واما الحواس الباطنة فهى خمسة احدها
القوة الباصرة وكان صلى الله تع عليه وسلم مخصوصا بكمال هذه الصفة لقوله صلى الله تع عليه وسلم زويت لى الارض فاريت مشارقها
ومغاربها ولقوله صلى الله تع عليه وسلم اقيموا صفوفكم وتراصوا فانى اراكم من وراء ظهرى ونظير هذه القوة حصل لابرهيم عليه
الصلوة والسلام فالله تع فانه تع قوى مبصره حتى شاهد جميع المخلوقات من الاعلى والاسفل قيل هذا غير مستبعد لان البصر
الملكوت ايضا ونون فيروى ان زرقاء اليمامة كانت تبصر من مسيرة ثلاثة ايام فلا يبعد ان يكون بصر الانبياء اقوى من بصرها و
ثانيها القوة السامعة وكان صلى الله تع عليه وسلم اقوى الناس فى هذه القوة لقوله صلى الله تع عليه وسلم اطت السماء وحق لها
ان تئط ما فيها موضع قدم الا وفيه ملك ساجد لله تع فسمع اطيط السماء وروى صلى الله تع عليه وسلم سمع دويا وذكر انه
هوى صخرة قذفت فى جهنم فلم تبلغ قعرها الى الان قيل لا سبيل للفلاسفة اى استبعاد هذا فانهم زعموا ان فيثاغورس راض
نفسه حتى سمع خفيق الفلك ونظير هذه القوة حصل لسليمان عليه الصلوة والسلام قال تع فى قصة النمل حين قالت
يا ايها النمل ادخلوا مساكنكم فالله تع اسمع سليمان كلام النملة واوقفه على معناه وحصل ذلك لسيدنا محمد صلى الله تع عليه
وسلم حين تكلم مع الذئب والبعير والضب وثالثها تقوية قوة الشم كما فى حق يعقوب عليه الصلوة والسلام حين قال
انى لاجد ريح يوسف لولا ان تفندون فاحس بها من مسيرة ثلاثة ايام ورابعها تقوية قوة الذوق كما كان فى حق نبينا
صلى الله تع عليه وسلم حين قال ان هذا الذراع يخبرنى انه مسموم وخامسها تقوية قوة اللمس كما فى حق الخليل عليه الصلوة والسلام
حيث جعلت له النار بردا وسلاما وكيف يستبعد هذا ويشاهد مثله فى السمندر والنعامة واما الحواس الباطنة فمنها قوة
الحفظ قال تع سنقرئك فلا تنسى ومنها قوة الذكا كما قال على كرم الله تع وجهه علمنى رسول الله صلى الله تع عليه وسلم الف باب
من العلم واستنبطت من كل باب الف باب فاذا كان حال الولى هكذا فكيف حال النبى واما القوة المحركة فمثل عروج صلى الله تع عليه
وسلم وعروج عيسى عليه الصلوة والسلام حيا الى السماء ورفع ادريس والياس على ما وردت به الاخبار قال تع قال الذى
عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك واما القوة الروحانية العقلية فلا بد وان تكون فى غاية الكمال ونهاية
الصفا والحاصل ان النفس القدسية النبوية مخالفة بماهيتها لساير النفوس ومن لوازم تلك النفس الكمال فى الذكا والفطنة
والحرية والترفع من الكدورات الجسمانية والشهوانية فاذا كانت الروح فى غاية الصفا والشرف كان البدن فى غاية النقا
والطهارة فكانت هذه القوى المحركة والمدركة فى غاية الكمال لانها جارية مجرى انوار فايضة من جوهر الروح واصلة الى البدن
ومتى كان الفاعل والقابل فى غاية الكمال كانت الاثار فى غاية القوة والشرف والصفا قوله وبه استدل على فضلهم على الملائكة
وجه الاستدلال ان الاصطفا يدل على مزيد الكرامة وعلو الدرجة فلما بين الله تع انه اصطفى آدم واولاده من الانبياء على العالمين

وجب ان يكونوا

وجب ان يكونوا افضل من الملائكة لانهم من العالمين فان قيل ان حملنا هذه الاية على تفضيل المذكورين فيها على كل العالمين يلزم
ان يكون كل واحد منهم افضل من الاخر وذلك محال ولو حملناه على كونه افضل عالمى بلده او عالمى زمانه او عالمى جنسه يلزم التناقض
فوجب حمله على هذا المعنى دفعا للتناقض وايضا قال تع فى صفة بنى اسرائيل وانى فضلتكم على العالمين ولا يلزم كونهم افضل من محمد
صلى الله تع عليه وسلم بل قلنا المراد به عالمى زمان كل واحد منهم فكذا ههنا فالجواب ان ظاهر قوله اصطفى آدم على العالمين يتناول
كل ما يصح اطلاق لفظ العالم عليه فيندرج فيه الملك غاية ما فى الباب انه ترك بعمومه فى بعض الصور لدليل قام عليه فلا يجوز
ان يترك فى ساير الصور من غير دليل قوله حال اى اصطفاهم فى حال كون بعضهم من بعض وقوله بعضها من بعض فى موضع
النصب على انه صفة ذرية اشار اليه المصنف بقوله متشعبة بعضها من بعض يجعل من بعض متعلقا بمتشعبة المحذوفة الواقعة
صفة لقوله ذرية واحدة فان آل ابرهيم اعنى اسمعيل واسحق متشعبان من ابرهيم المتشعب من نوح المتشعب من آدم واولادهما
الى آخر انبياء بنى اسرائيل والى خاتم الانبياء والمرسلين عليهم افضل الصلوة واتم التسليم متشعبون منهما ومن ابرهيم ونوح وآدم
وآل عمران موسى وهرون من ذرية ابرهيم ونوح وآدم وكذا عيسى وامه مريم قوله فعلية من الذر بفتح الذال هو البث والتفريق يقال
ذررت الحب والملح والدواء اذره ذرا فرقته والذر ايضا جمع ذرة وهى اصغر النمل ومنه سمى الرجل ذرا وكنى بابى ذر وسمى نسل
الثقلين ذرية لان الله تعالى قد بثهم فى الارض او لان الله اخرج نسل آدم من صلبه كهيئة الذر قوله او فعولة من الذرء وهو
الخلق يقال ذرا الله الخلق يذرؤهم ذرا اى خلقهم واصل ذرية ذروءة لينت الهمزة فصارت ياء فاجتمعت الواو والياء وسبقت
احديهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت الياء فى الياء ثم كسرت ما قبل الياء الساكنة لتسلم الياء فصار ذرية وسمى الاولاد
والاباء ذرية فالاولاد ذرية لانه تع ذراهم والاباء ذرية لانه تعالى ذرا الاولاد منهم قال تعالى واية لهم انا حملنا ذريتهم اى اباءهم
قوله فينتصب به فان قيل فان الله تعالى سميع عليم قبل ان قالت المراة هذا القول فما معنى قوله بتقييد كونه سميعا عليما بذلك
الوقت اجيب بان سمعه تعالى لذلك الكلام مقيد بوجود ذلك الكلام وعلمه تعالى بانها تذكر ذلك متقيد بذكرها لذلك
والتغيير فى العلم وفى السمع انما يقع فى النسب والتعلقات وذلك لا ينافى ذلية ذاته وصفاته باصلها اى باسرها قوله وهذه
حنه يريد ان المراد بامراة عمران فى هذه الاية حنه بالنون بنت فاقوذا ام مريم البتول جدة عيسى عليه الصلوة والسلام ام
امه الا انه وقع الاشتباه فى ان عمران زوج حنه هل هو عمران بن ماتان ام هو عمران بن يصهر ابو موسى وهرون وقدمر ان بين
العمرانين الف وثمانماية سنة قال صاحب الكشاف فان قلت كان لعمران بن يصهر بنت اسمها مريم اكبر من موسى وهرون
ولعمران ابن ماتان مريم البتول فما ادرك ان عمران هذا هو ابو مريم البتول دون عمران ابى مريم التى هى اخت موسى وهرون
قلت كفى بكفالة زكريا دليلا على انه عمران ابو البتول لان زكريا ابن آذن وعمران ابن ماتان كانا فى عصر واحد وقد تزوج
زكريا بنته ايشاع اخت مريم فكان يحيى وعيسى صلى الله تع عليه وسلم خالين روى انها كانت عاقرا لم تلد الى ان عجزت فبينا هى
فى ظل شجرة بصرت بطاير يطعم فرخا له فتحركت نفسها وتمنت فقالت اللهم ان لك على نذرا شكرا ان رزقتنى ولدا ان اتصدق
به على بيت المقدس فيكون من سدنته وخدمه فحملت بمريم وهلك عمران وهى حامل ثم قال بعد مقدار صحيفة روى ان حنه
لما ولدت مريم لفتها فى خرقة وحملتها الى المسجد فوضعتها عند الاحبار ابناء هرون وهم فى بيت المقدس كالحجبة فى الكعبة
فقالت لهم دونكم هذه النذيرة فتنافسوا فيها لانها كانت بنت امامهم وصاحب قربانهم وكانت بنو ماتان رؤس بنى اسرائيل
واحبارهم وملوكهم فقال لهم زكريا انا احق بها وعندى خالتها الى هنا كلام الكشاف فقد صرح اولا بان ايشاع اخت مريم
ووافقه المصنف فيه حيث قال وتزوج ايشاع بنته اى تزوج زكريا بنت عمران بن ماتان وهى ايشاع ثم قال ان ايشاع خالة
لمريم ووافقه المصنف فيه ايضا بعد صحيفة والاخت لا تكون خالة فبين كلاميه تدافع وقيل فى التوفيق بينهما كان عمران
تزوج ام حنه فولدت ايشاع وكانت حنه ربيبته ثم تزوج حنه بعد ذلك بناء على انه كان جايزا فى شريعتهم فولدت
مريم فتكون ايشاع اخت مريم من الاب وخالتها ايضا وهذا توفيق جيد الا انه احتمال عقلى لا تؤيده الرواية قوله وكان هذا
النذر مشروعا عندهم وذلك لانه كان الامر فى دينهم ان الولد اذا صار بحيث يمكن استخدامه كان يجب عليه خدمة الابوين
وكانوا بالنذر يتركون ذلك النوع من الانتفاع ويجعلونهم محررين لخدمة المسجد وقيل كان المحرر يجعل فى الكنيسة يقوم بخدمتها

حتى يبلغ الحلم ثم يخير بين المقام والذهاب فان اراد ان يذهب ذهب وان اختار المقام فليس له بعد ذلك خيار ثم ان
حنه حررت ما فى بطنها مطلقا مع ان الاناث لا تصلح لذلك لما يصيبها من الحيض والاذى اما لانها بنت الامر على تقدير
الذكورة او لانها جعلت ذلك النذر وسيلة الى طلب الولد الذكر ومحررا حال من ما اى نذرت لك الذى فى بطنى محررا قوله
انث الضمير اى الضمير الذى فى قوله فلما وضعتها راجع الى ما ولفظه مذكر الا انه انث نظرا الى جانب المعنى فان المتكلم لما علم
ان مدلول ما مؤنث جاز له تانيث الضمير الراجع اليه ولما ورد على هذا ان يقال على تقدير ان يكون تانيثا مبنيا على علم
المتكلم بكون المعبر عنه به مؤنثا لزم ان يكون قوله رب انى وضعتها انثى بمنزلة ان يقال انى وضعت الانثى انثى اجاب
عنه بقوله وجاز انتصاب انثى حالا عنه الى اخره وتقريره ان تانيث الضمير ههنا ليس باعتبار علم المتكلم بكون المعبر
عنه مؤنثا كما فى قوله فلما وضعتها ليلزم كون التقييد بالحال لغوا بل باعتبار قاعدة اخرى هى ان ضميرا وقع بين اسمين
مذكر ومؤنث هما عبارتان عن مدلول واحد جاز فيه التذكير والتانيث كما فى قولنا الكلام تسمى جملة وما نحن فيه من هذا
القبيل فان ضمير انى وضعتها وقع بين ما فى بطنى وبين قوله انثى فان لفظ انثى حال بمنزلة الخبر فانث الضمير العايد الى ما
نظرا الى ما بعده من الحال من غير ان يعتبر فيه معنى الانوثة ليلزم اللغو وهذا المعنى هو المراد بقوله لان تانيثه اعلم منه قوله
او على تانيث مؤنث عطف على قوله لانه كان انثى ولا يلزم حينئذ ان يكون التقييد بالحال لغوا اذ لا غبار فى ان يقال
رب انى وضعت النفس او النسمة او الجبلة انثى قوله وانما قالته جواب عما يقال اى فايدة فى هذا الاخبار وقد علم المخاطب
فايدة الخبر اعنى الحكم ولازمها اعنى كون المخبر عالما بالحكم وتقرير الجواب ان ما ذكر من انحصار المقصود من القاء الكلام
الخبرى فيما ذكر من الامرين انما هو فيما اذا كان بصدد الاخبار والاعلام والا فقد يلقى الكلام الخبرى لاظهار التحزن والتحسر
قوله وهو استيناف من الله لما تحسرت حنه وتحزنت على ان ولدت انثى قال تع لا نعلم قدر هذا الموهوب والله هو العالم
بما فيه من العجايب وعظايم الامور فانه تع سيجعله وولده اية للعالمين وهى جاهلة بذلك لا تعلم شيئا منه فلذلك تحسرت
قوله وقرا ابن عامر وضعت بتاء المتكلم على ان تكون الجملة من تمام حكاية مقالة ام مريم لما تحزنت بولادتها انثى شرعت فى
تسلية نفسها بان قالت ولعل الله فيه سرا وحكمة ولعل هذه الانثى خير من الذكر وفيه التفات من الخطاب الى الغيبة لان مقتضى
قولها السابق ان تقول وانت تعلم ما وضعت قوله وقرئ وضعت بكسر تاء المخاطبة على خطاب الله تع اياها بان يقول لها انك
لا تعلمين قدر هذا الموهوب والله هو المنفرد بما فيه من الفضايل والروايات قوله وما بينهما اعتراض على تقدير ان يكون كل واحد
من قوله والله اعلم بما وضعت وقوله وليس الذكر كالانثى من كلام الله تعالى واما اذا كان جميع ما ذكر كلام ام مريم فلا اعتراض حينئذ
بل يكون التقدير قالت انى وضعتها وقالت والله اعلم بما وضعت وقالت وليس الذكر كالانثى وقالت وانى سميتها مريم قوله
وفيه دليل اى فى قولها وانى سميتها مريم فان معناه جعلت هذا اللفظ اسما لها فالذات الموضوع لها مسمى ولفظ مريم اسم لها
وجعله اسما لها تسمية وظاهر هذا الكلام يدل على ان عمران كان قد مات قبل وضع حنه مريم والا لما تولت الام تسمية المولود
لان العادة ان التسمية يتولاها الاب ولما فاتها ان يكون ما فى بطنها رجلا خادما للمسجد تضرعت الى الله تع فى ان يحفظها
من الشيطان وان يجعلها من الصالحات قوله فرضى بها اشارة الى ان تقبل بمعنى الثلاثى المجرد نحو تعجب وعجب من كذا وتبرى وبرى
منه والقبول مصدر قولهم قبل فلان الشئ اذا رضيه الا انه عبر من معنى القبول بلفظ التقبل للدلالة على المبالغة على اظهار
القبول لان باب التفعل يدل على شدة اعتناء الفاعل باظهار ذلك الفعل كالتصبر والتجلد ونحوهما فانهما يفيدان الجد فى اظهار
الصبر والجلادة فكذا التقبل يفيد المبالغة فى اظهار القبول فان قيل فلم لم يقل فقبلها ربها بتقبل حسن حتى تكمل المبالغة
فالجواب ان لفظ التقبل وان افاد ما ذكرنا الا انه يفيد نوع تكلف على خلاف الطبع واما القبول فانه يفيد معنى القبول
على وفق الطبع فذكر التقبل ولا ليفيد الجد والمبالغة ثم ذكر القبول ليفيدان ذلك القبول ليس على خلاف الطبع بل على وفق الطبع
وهذه الوجوه وهذه وان كان ممتنعة فى حق الله تع الا انها تدل من حيث الاستعارة على حصول العناية العظيمة فى تربيتها والبا
فى قوله بقبول حسن يحتمل ان تكون زايدة كما فى قوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة وقوله وكفى بالله شهيدا هذا على تقدير ان يكون
القبول مصدر قبل يقبل فانه حينئذ لا يكون للباء معنى بل لا بد ان يقال فتقبلها قبولا حسنا ويحتمل ان تكون للآلة وهذا على تقدير

ان يكون القبول اسما لما يقبل به الشئ كالسعوط واللدود فان الاول اسم لما يسعط به والثانى لما يلد اى الدواء الذى يصب
فى واحد شقى الفم ولديدا الفم جانباه والسعوط الدواء الذى يصب فى الانف والمسعط الاناء الذى يجعل فيه السعوط واحنار
المص هذا الوجه حيث قدم قوله بوجه حسن يقبل به النذيرة وذلك الوجه قبول تلك الانثى مع انوثتها وصغرها فان المعتاد
فى تلك الشريعة ان لا يجوز التحرير الا فى حق غلام عاقل قادر على خدمة المسجد وههنا لما علم الله تع تضرع حنه قبل بنتها حال
صغرها وعدم قدرتها على خدمة المسجد قوله روى ان حنه بيان لتسلمها عقيب ولادتها والسدانة مصدر بمعنى خدمة
المسجد فى الصحاح السادن خادم الكعبة وبيت الاصنام والجمع السدنة يقال سدن يسدن سدنا وسدانة قوله دونكم
هذه النذيرة اى خذوها والتنافس الرغبة فى الشئ النفيس والتخاصم فيه والقربان بالضم ما يتقرب به الى الله وهو فى الاصل
مصدر قرب يقرب ثم جعل اسما لذلك وهذه الامة يتقربون الى الله تعالى بان يذبحوا ذبيحة الله تعالى ويقسموها بين الفقراء وقربان
تلك الامة شئ يصنعونه فى بيت تنزل نار من السماء وتأكله كما قال حتى تاتينا بقربان تاكله النار وصاحب القربان من يتولى امر
القرابين من المقربين فى البيت الذى تنزل فيه النار من السماء قوله فطفا اى ارتفع يقال طفى الشئ فوق الماء يطفو طفوا
وطفوا اذا علا ولم يرسب اى ولم ينزل تحت الماء قال الامام فقال زكريا انا احق بها عندى خالتها فقالوا لا حتى نقترع
عليها فانطلقوا وكانوا سبعة وعشرين الى نهر فالقوا فيه اقلامهم التى كانوا يكتبون بها الوحى على ان كل من ارتفع قلمه فهو
الراجح ثم القوا اقلامهم ثلاث مرات ففى كل مرة يرتفع قلم زكريا فوق الماء وترسب اقلامهم فاخذها زكريا قوله ويجوز ان يكون
مصدرا عطف من حيث المعنى على قوله بوجه حسن فالباء على هذا للالة والمعنى فتقبلها بامرذى قبول حسن وهو
اقامتها مقام الذكر او لتسلمها عقيب ولادتها فالوجهان متحدان فى اصل المعنى قوله وان يكون تقبل بمعنى استقبل قسيم لقوله
فرضى بها فى النذر مكان الذكر وتفعل بمعنى ما يقبل به الشئ وان يكون مصدرا فكذا تقبل يحتمل ان يكون بمعنى رضى بها فى النذر
وان يكون بمعنى استقبل وتلقى اى فاخذها فى اول امرها حين ولدت يقال استقبل الامر اذا اخذ فى اوله وعنفوانه وعنفوان
الشئ وانفوانه اوله من الانفال لانه اول الوجه وعين العنفوان بدل من الهمزة قوله مجاز عن تربيتها اى استعارة تمثيلية شبه
حال الرب فى حسن تربيتها ونفعها بما يصلحها فى جميع الاوقات بحال الزراع مع زرعه فانه لا يزال يتعهد زرعه ويسقيه
ويحميه عن الافات ويقلع عنه ما عسى ينبت فيه مما يضر صلاحه وكماله فاطلق اسم المشبه به على المشبه ثم اشتق منه قوله
وقصر زكريا غير عاصم فى رواية ابن عياش فان ابن عياش روى عن عاصم مد زكريا منصوبا على انه مفعول ثان لكفل
فانه تعدى بالتضعيف الى اثنين اى ضمنها الله زكريا وضمها اليه بالقرعة قال الامام محيى السنة وقرا حمزة والكسائى وحفص
عن عاصم زكريا مقصورا والاخرون بمدونه يقال كفل يكفل كفالة وكفلا فهو كافل وهو الذى ينفق على انسان ويهتم باصلاح
مصالحه وفى الحديث انا وكافل اليتيم كهاتين وقال تع اكفلنيها قوله اى الغرفة التى بنى لها قبل لما ضم زكريا مريم الى نفسه
بنى لها بيتا واسترضع لها وقيل ضمها الى خالتها ام يحيى حتى اذا شبت وبلغت مبلغ النساء بنى لها محرابا فى المسجد وجعل بابه
فى وسطها لا يرقى اليها الا بالسلم مثل باب الكعبة ولا يصعد اليها غيره وكان ياتيها بطعامها وشرابها كل يوم قال الاصمعى
المحراب الغرفة استدلالا بقوله تعالى اذ تسوروا المحراب والتسور لا يكون الا من علو يقال تسور الحائط اذا استعلاه وقال الزجاج
المحراب اشرف المجالس ومقدمها وقيل المساجد عندهم تسمى المحاريب والمحراب مفعال من الحرب لانه يحارب فيه الشيطان وهو
فى اللغة ايضا اسم للموضع العالى الشريف وقال الحسن حين ولدت مريم لم تلقم ثديا قط كان ياتيها رزقها من الجنة فيقول
لها زكريا انى لك هذا قالت هو من عند الله تكلمت وهى صغيرة كما تكلم عيسى صلى الله تع عليه وسلم حال صغره قوله من اين لك
هذا قوله هذا الرزق مبتدا ومن اين لك خبره قدم عليه وجملة قال يا مريم استيناف وقيل معناه من اى جهة لك هذا لان
انى للسؤال عن الجهة واين للسؤال عن المكان قوله وهو دليل جواز الكرامة للاولياء لان حصول الرزق عندها على الوجه
المذكور لا شك انه امر خارق للعادة ظهر على يد من لا يدعى النبوة وليس معجزة لبعض الانبياء لان النبى الموجود فى ذلك الزمان
هو زكريا عليه الصلوة والسلام ولو كان ذلك معجزة له لكان هو عالما بحاله ولم يشتبه امره عليه ولم يقل لمريم انى لك هذا وايضا
قوله تع بعد هذه الاية هنالك دعا زكريا ربه قال رب هب لى من لدنك ذرية طيبة مشعر بانه لما سالها عن امر تلك الاشياء ثم انها

ذكوت له هو من عند الله فهنا لك طمع فى انخراق العادة بحصول الولد من المراة الشيخة العقيمة العاقر بناء على انه كان ايسا من الولد بسبب شيخوخته وشيخوخة زوجته فلو لم يعتقد ان ما راه فى حق مريم من الخوارق وان ذلك العلم لم يحصل له الا باخبار مريم لما كان روية تلك الخوارق فى حق مريم سببا لطمعه فى انخراق العادة بولادة العاقر من الشيخ الكبير واذا كان كذلك ثبت ان تلك الخوارق ما كانت معجزة لزكريا عليه الصلوة والسلام ولا لنبى غيره لانعدامه فتعين انها كرامة لمريم مع كونها ارهاصا لعيسى عليه الصلوة والسلام فثبت المطلوب واما المعتزلة فقد احتجوا على امتناع الكرامات بانها دلالات صدق الانبياء ودليل النبوة لا يوجد مع غير النبى كما ان الفعل المحكم لما كان دليل العلم لاجرم انه لا يوجد فى حق غير العالم قوله وبضمه لحم بفتح الباء القطعة من اللحم والباء فى قوله فرجع بها للمصاحبة اى فرجع النبى صلى الله تع عليه وسلم مصاحبا تلك الهدية الى فاطمة رضى الله تع عنها وقال لها هلمى اى تعالى ويستوى فيه الواحد والجمع والتانيث فى لغة اهل الحجاز قال تع والقائلين لاخوانهم هلم الينا واهل نجد يصرفونها فيقولون هلم هلما هلموا والاول افصح قوله فى ذلك المكان يعنى ان هنا ظرف مكان واللام للبعد والكاف حرف خطاب وهو وزان ذلك والمعنى ان زكريا عليه السلام لما راى خوارق العادة عند مريم طمع فى خرق العادة فى حقه بان يرزقه الله الولد من الشيخة العاقرة فدعا فى ذلك المكان الذى ما راى من امر مريم بان قال رب هب لى الاية ثم ان كون ما راه من مريم حاملا للدعاء المذكور وجهان الاول انه استدل بما راه من امرها على كرامتها على الله تعالى ومنزلتها عنده فرغب فى ان يكون له من ايشاع ولد مثل ولد اختها حنه فى النجابة والكرامة على الله تعالى وان كان عجوزا فقد كانت اختها حنه كذلك والثانى انه تنبه عبارات من امرها على جواز ولادة العاقر لان ظهور الفواكه فى غير اوانه بمنزلة ولادة العاقر من الشيخ فاى واحد من الامرين خطر بباله حمله على الدعاء المذكور وذلك على انه يدعو بذلك ولم يرض المصنف بالاحتمال الثانى استبعادا لكون مشاهدة وقوع الخوارق كرامة لولى سببا لتنبه النبى بجواز وقوعها معجزة النبى قوله اذ استعار هنا وثم وحيث للزمان حيث جوز حمله على الزمان وهو معنى مجازى لهنالك مع جواز حمله على معناه الحقيقى الذى هو المكان تكثيرا للفائدة لان دعاءه فى زمان روية ما راه من امر مريم يستلزم دعاءه فى مكان تلك الروية بخلاف الدعاء فى ذلك المكان فانه لا يستلزم الدعاء فى ذلك الزمان قوله اى من جنسهم اى وصل اليه النداء من جنس الملائكة دون غيرهم من الاجناس فان حكم الواحد من الجنس قد ينسب الى الجنس نفسه نحو فلان يركب الخيل وانما يركب واحدا من افراده والخيل والابل ونحوهما من اسماء الجموع ويقال بنو فلان قتلوا زيدا والقاتل واحد منهم ومثله فى القران الذين قال لهم الناس وهم نعيم بن مسعود ان الناس يعنى ابا سفيان والعطف بالفاء فى قوله فنادته يوذن بان التبشير واقع عقيب الدعاء ولفظة الملائكة لما كان جمعا مكسرا جاز فى الفعل المسند اليه التذكير باعتبار الجمع والتانيث باعتبار الجماعة قوله تعالى وهو قائم جملة حالية من مفعول نادى وذكر لقوله يصلى اربعة اوجه احدها ان يكون صفة لقائم وثانيها ان يكون خبرا بعد خبر على راى من يرى تعدد الخبر مطلقا نحو زيد شاعر فقيه وثالثها انه حال ثانية من مفعول نادى على راى من يجوز تعدد الحال ورابعها كونه حالا من الضمير المستتر فى قائم على التداخل قوله حمزة وقرا حمزة والكسائى يبشرك بفتح الياء وسكون الباء وضم الشين وفى الصحاح بشرت الرجل ابشره بالضم بشرا وبشورا من البشرى وكذلك الابشار والتبشير ثلاث لغات والاسم البشارة والبشارة بالكسر والضم قوله تعالى مصدقا حال مقدرة من يحيى قال الجمهور المراد بالكلمة هو عيسى عليه الصلوة والسلام وكان يحيى اول من صدق بعيسى وامن به واقر بانه كلمة الله وروحه قال السدى لقيت ام يحيى ام عيسى وهذه حامل بعيسى وتلك حامل بيحيى فقالت يا مريم اشعرت انى حبلى فقالت مريم وانا ايضا حبلى قالت امراة زكريا فانى وجدت ما فى بطنى يسجد لما فى بطنك فذلك قوله مصدقا بكلمة من الله قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان يحيى كان اكبر سنا من عيسى بستة اشهر وكان يحيى اول من امن وصدق بانه كلمة الله وروحه ثم قتل يحيى قبل ان رفع عيسى واعلم ان كلمة الله تعالى هو كلامه وكلامه على قول اهل السنة صفة قائمة بذاته وعلى قول المعتزلة صفة يخلقها الله تع فى جسم مخصوص دالة بالوضع على معانى مخصوصة ومن المعلوم بالضرورة ان ذات عيسى كما انها ليست من قبيل الاصوات والحروف ليست ايضا صفة قديمة قائمة بذات الله تع فوجب تاويل قوله انما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته وقوله تعالى فى هذه الاية مصدقا بكلمة من الله فقيل فى تاويله انه عليه الصلوة والسلام لما تكون بكلمة كن من غير توسط الاسباب المعهودة سمى كلمة لانه بها تكون وسمى روحا ايضا لانه تعالى احيى به من الضلالة كما يحيى الانسان بالروح وقد سمى الله تعالى القران روحا لذلك فقال وكذلك اوحينا اليك روحا

من امرنا قوله او بكتاب الله اى يحتمل ان يراد بالكلمة كتاب الله تع واياته كالتورية والانجيل وغيرهما من كتب الله تعالى المنزلة فعبر عن الجميع كما يقول العرب انشد فى كلمة فلان اى قصيدته التى قالها وان طالت وقال صلى الله تع عليه وسلم اصدق كلمة قالها شاعر قول لبيد شعر الا كل شى ما خلا الله باطل ٭ وذكر لحسان رضى الله تعالى عنه الحويدرة الشاعر فقال لعن الله كلمته يعنى قصيدته قوله تعالى من الله فى محل الجر على انه صفة لكلمة فيتعلق بمحذوف اى بكلمة كائنة من الله وسيدا وحصورا ونبيا احوال ايضا كمصدقا ومن الصالحين صفة لقوله نبيا اى نبيا كائنا من اولاد الصالحين او كائنا من عدادهم فان مراتب الصلاح لكونها متفاوتة جاز ان يمدح بها نهاية الانبياء حتى ان سليمان عليه الصلوة والسلام مع كونه من جملة الانبياء قال وادخلنى فى عبادك الصالحين طلبا لاعلى مراتبه والظاهر ان يكون فى قوله انى يكون لى غلام تامة وان الجار والظرف كلاهما متعلقان بيكون والمعنى من اين يحدث او كيف يحدث لى غلام فان زكريا عليه الصلوة والسلام لما ناداه الملائكة وبشروه بيحيى تعجب من مجى الولد من الشيخين الكبيرين فرجع فى استكشاف وجهه وكيفية ظهوره الى الله تعالى فقال ذلك وقيل انه خطاب مع الملائكة والرب اشارة الى المربى ويجوز وصف المخلوق به فانه يقال فلان يربينى ويحسن الى فان قيل لما ايقن زكريا بقدرة الله تعالى على كل ممكن فدعا ربه ان يهب له ذرية طيبة فاجاب الله تع دعاءه وبشره بيحيى فلم تعجب منه ولم استبعد والشك فى قدرة الله تعالى لا يليق بشانه اذ لا يخفى على مثله انه لا يلزم ان يكون كل انسان مخلوقا من نطفة سابقة عليه وان تكون تلك النطفة مخلوقة من انسان سابق عليها والا لزم التسلسل وقدم الحوادث المتوالية بالنوع فلا بد من الانتهاء الى مخلوق خلقه الله تعالى لا من نطفة او من خلقها الله تعالى لا من انسان فالمصنف اشار الى جوابه بقوله استبعادا من حيث العادة الى اخره يعنى ان زكريا عليه الصلوة والسلام لم يقل هذا الكلام لمعنى شكه فى قدرة الله تع وانكاره لما قاله الملائكة وانما قاله استبعادا للمبشر به عن الوجوه المعتادة والاسباب المعهودة واستعظاما لقدرة الله تع وانكاره لان الحادثة الواقعة على خلاف العادة اول على عظم قدرة المحدث او تعجبا من وقوعه من حيث خفاء سببه وهذه الوجوه الثلاثة مبنية على ان قوله انى يكون لى غلام يعنى انى يكون وقوله او استفهاما عن كيفية حدوثه مبنى على ان يكون بمعنى كيف يكون لى ولد وذلك لان حدوث الولد من امراة اخرى واستفهامه عن كيفية الحدوث لا يدل على كونه شاكا فى قدرة الله تع والكبر مصدر كبر الرجل يكبر كبرا اى اسن وبابه باب علم وقوله وامراتى عاقر جملة حالية اما من الياء فى قوله لى فينعقد داخلا على قوله من براه واما من الياء فى بلغنى والعاقر من لا يولد له رجلا كان او امراة واكثر استعماله فى المراة التى لا تحبل واشار المصنف بقوله لانها ذات عقر الى ان بناء عاقر للنسبة مثل تامر ولابن فهو بمعنى مفعول اى معقورة قوله تع قال كذلك هذا القائل هو الرب المذكور فى قوله رب انى يكون لى غلام وقد مر انه يحتمل ان يكون المراد به هو الله تع وان يراد جبريل عليه الصلوة والسلام لان الرب اذا استعمل مضافا يجوز اطلاقه على غيره تعالى واشار المصنف اولا الى ان الكاف فى كذلك فى محل النصب على انها صفة مصدر محذوف والتقدير ما ذكره بقوله يفعل ما يشاء من العجايب فعلا مثل ذلك الفعل وثانيا الى انها فى محل النصب ايضا على انها حال من الابوين المدلول عليهما بقوله يفعل ما يشاء والتقدير يفعل ما يشاء خلق الولد بين اثنين كائنين مثل ما انت عليه وزوجك قوله بيان له اى بيان للابهام الذى فى اسم الاشارة قوله علامة اعرف بها الحمل اى حصول العلوق وذلك لان العلوق لا يظهر فى اول الامر وذكر لمعرفته ثلاث فوايد المسرة والبشاشة بوصول العطية المبشر بها وازدياد العبادة شكرا لله تع على انعامه وزوال مشقة الانتظار الى ظهور امارات العلوق وعلاماته قوله واحسن الجواب اى اوفقه واكثره حسنا ما يقتضيه السوال ونحوه هو من اسوال طلب السائل تعرف وقت العلوق ليزيد فى العبادة شكرا واجيب بان يعينه على العبادة والشكر وهو احتباس لسانه عن الشكر ويدل عليه قوله واذكر ربك كثيرا وسبح بالعشى والابكار قوله والاستثناء منقطع لان الرمز ليس من جنس الكلام اذ الرمز هو الاشارة بالعين او الحاجب او نحوهما ثم انه لما ادى ما هو المقصود من الكلام من الدلالة على ما فى الضمير سمى كلاما وفسر الكلام بما يعمه وما يتركب من الحروف المسموعة قال الشاعر ٭ اذا كلمتنى بالعيون الفواتره ٭ رددت عليها بالدموع البوادره ٭ فعلى هذا يكون الاستثناء متصلا قوله وقرى رمزا بفتحتين جمع رامز كخادم وخدم وقرى رمزا بضمتين جمع رموز كرسول ورسل وعلى القرائتين يكون حالا من ضمير زكريا المستكن فى تكلم ومن مفعوله معا كفردين فى البيت المذكور فانه حال من المنوى فى تلقنى ومن ضمير المتكلم وترجف اى تضطرب بشدة وهو مجزوم لانه جواب الشرط والروانف جمع رانفة وهى طرف الالية الذى يلى الارض من الانسان اذا كان قائما والروانف

بمعنى الرانفتين وجمع لامن اللبس اذ لايكون للانسان اكثر من الرانفتين وتسطارا اصله تسطاران سقطت النون للجزم وقيل اصله تسطارن فقلبت النون الفا للوقف ومعناه تتحرك وترتعش من شدة الخوف والباء في بالعشي بمعنى في والعشي جمع عشية وهي اخر النهار والفا مد قرأوا والابكار بكسر الهمزة وهو مصدر بكر يبكر ابكارا اي خرج بكرة او صار في وقت البكرة ثم يسمى ما بين طلوع الفجر الى الضحى ابكارا كما يسمى اصباحا وقرئ شاذا والابكار بفتح الهمزة وهو جمع بكر بفتح الفاء والعين كسحر واسحار قوله تعالى واذ قالت الملائكة ان شئت جعلته معطوفا على الظرف قبله وهو قوله اذ قالت امراة عمران وان شئت جعلته منصوبا بمقدر قوله كلموها شفاها قال اهل التفسير المراد بالملائكة ههنا جبريل عليه الصلوة والسلام وذلك لا يعلم الا بالخبر فان صح الخبر فهو كذلك والائمة نقل بان من قال ذلك من الملائكة من هو قال الامام والقول بان القائل هو جبريل عليه الصلوة والسلام وان كان عدولا عن الظاهر الا انه يجب المصير اليه لان سورة مريم دلت على ان المتكلم مع مريم هو جبريل عليهما الصلوة والسلام وهو قوله تعالى فارسلنا اليها روحنا فتمثل لها بشرا سويا اى سوى الخلق لتستانس بكلامه ثم قال واعلم ان مريم ما كانت من الانبياء لقوله تع وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم واذا كان كذلك كان ارسال جبريل اليها اما ان يكون للكرامة لها وهو مذهب من يجوز كرامات اولياء الله تع او ارهاصا لعيسى عليه الصلوة والسلام وذلك جائز عندنا وعند الكعبي من المعتزلة او معجزة لزكريا عليه الصلوة والسلام وهو قول جمهور المعتزلة ومن الناس من قال ان ذلك كان على سبيل النفث في الروع والالهام والالقاء في القلب كما كان في حق ام موسى عليه الصلوة والسلام في قوله واوحينا الى ام موسى ان ارضعيه والارهاص من الرهص بالكسر وهو الصف الاسفل من الجدار وهو في الاصطلاح تقدم ما يشبه المعجزة على دعوى النبوة كاظلال الغمام لرسول الله صلى الله تع عليه وسلم وتكلم الحجر والمدر وغير ذلك قوله واغناؤها برزق الجنة عن الكسب فكان ياتيها رزقها من عند الله على ما قال تع كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله قال الحسن ان امها لما وضعتها ما غذتها طرفة عين بل القتها الى زكريا فكان رزقها ياتيها من الجنة قوله وتطهيرها طهرها الله تعالى عن الكفر والمعصية وعن الافعال الذميمة والعادات القبيحة وعن مسيس الرجال وعن الحيض والنفاس قالوا كانت مريم لا تحيض وعن تهمة اليهود وكذبهم قوله والثاني اى اصطفاها على نساء العالمين فان جميع ما ذكر لم يتفق لغيرها من الاناث روى موسى ابن عقبة عن كريب عن ابن عباس رضي الله تع عنهما قال قال رسول الله صلى الله تع عليه وسلم سيدة نساء العالمين وعن انس فاطمة ثم خديجة ثم اسية حديث حسن يوافق الاية في الدلالة على ان مريم افضل من جميع نساء العالمين وعن انس قال حسبك من نساء العالمين مريم بنت عمران وخديجة بنت خويلد وفاطمة بنت محمد صلى الله تعالى عليه وسلم واسية امراة فرعون وهو يدل على ان هؤلاء الاربع افضل من سائر النساء قوله في الجماعة مستفاد من قوله مع الراكعين وقوله بذكر اركانها فان كل واحد من القنوت وهو طول القيام والسجود والركوع من اركان الصلوة وتسمية الشئ باسم اشرف اجزائه مجاز مشهور فتكون الاجزاء الثلاثة وهي القيام والركوع والسجود مجازا عن الصلوة ويكون مع الراكعين مجازا عن المصلين واعتبار اركانها الثلاث فجعل الركن مجازا عن الكل مبالغة في المحافظة على اركانها قوله او ليقترن اركعي مع الراكعين يعني ان كون فواصل الاية هو النون يستدعى ان يكون مع الراكعين اخر الاية فلو اخر قوله واسجدي عن قوله واركعي لزم ان ينفصل واركعي عن قوله مع الراكعين وفي الكشاف ويحتمل ان يكون في زمانها من كان يقوم ويسجد في صلاته ولا يركع وفيه من يركع فامرت بان تركع مع الراكعين ولا تكون مع من لا يركع وهو قول المص للايذان بان من ليس في صلوتهم ركوع ليسوا مصلين قوله ما ذكرنا من القصص اى من حديث حنة وزكريا ويحيى ومريم وعيسى انما هو من اخبار الغيب ولا يمكنك ان تعلمه الا بالوحي فقوله ذلك مبتدأ ومن انباء الغيب خبره وجملة نوحيه اليك مستانفة او صفة للغيب المعرف بلام العهد الذهني على طريق قوله ٥ ولقد امر على اللئيم يسبني ٥ وهو الظاهر لقوله التي لم تعرفها الا بالوحي قوله والمراد تقرير كونه وحيا جواب عما يقال لا يشك المقصود من الاية بيان ان اخباره صلى الله تع عليه وسلم بانباء الغيب على الوجه المطابق للواقع من دلائل صدقه صلى الله تع عليه وسلم في دعوى النبوة بناء على ان الاخبار بالشئ على الوجه المطابق للواقع يتوقف على العلم به وطريق العلم منحصر في المشاهدة والاستماع من اهل العلم وقراءة اسفارهم والوحي وان ما عدى الوحي من طرق العلم منتف فتعين انه صلى الله تع عليه وسلم انما اخبر بتلك الانباء بالوحي وانه نبي حقا ثم انه تع لم ينف من طرق العلم

الا المشاهدة

الا المشاهدة ولا حاجة الى نفيها لكون انتفائها معلوما قطعا لان مشاهدة ما سبق على المشاهد سبقا زمانيا مستحيلة واستحالتها معلومة لكل احد بخلاف الاستماع من الاساتذة واصحاب التواريخ فانه وان كان منفيا في نفس الامر ايضا كالمشاهدة الا انه متوهم ليس استحالته كاستحالة المشاهدة فالتصريح بنفي ما لا حاجة الى نفيه وترك التعرض بنفي ما ينبغي التعرض بنفيه خلاف مقتضى الظاهر في الوجه في ذلك وتقرير الجواب ان ذلك انما وقع لنكتة وهي التهكم باليهود والمنكرين لنبوته صلى الله تع عليه وسلم ولان يوحى اليه وطريق التحكم ان طريق العلم منحصر في الثلاثة المذكورة لا محالة وانهم ينكرون الوحي ويعترفون ايضا بانه ليس من اهل السماع والقراءة للقطع بانه صلى الله تع عليه وسلم لم يخالط الكتاب ولم يصاحب بواحد من الكتاب فلم يبق من طريق علمه الا المشاهدة ما اخبر به من الوقائع فاذا نفيت مع كون انتفائها معلوما قطعا ويقينا عند كل احد كان المقصود من نفيها التهكم منكري الوحي كانه قيل ايها المنكرون لانه اوحي اليه والمتهمون في دعوى نبوته ليس لكم في سبب الاتهام سوى احتمال المشاهدة والعيان وانه في غاية السفاهة ونهاية الخذلان ومن اضل ممن عدل عن الاحتمال الثابت بالمعجزات الساطعة والبراهين القاطعة الى احتمال لا يذهب اليه وهم احد واي حالة ادعى الى الضحك والاستهزاء والسخرية من حال هؤلاء قوله متعلق بمحذوف منصوب المحل على انه مفعول به فان ايهم لا يصح ان يكون ابتداء استفهام لفساد المعنى ولا يجوز تعلقه بيلقون لان التعليق بالاستفهام من خصائص افعال القلوب فيلقون ليس منها ولا مما يحكى بعده الجمل فلا بد ان يقدر فعل له تعلق بيلقون لئلا ينقطع النظم فان قوله ايهم يكفل مرتبط من جهة المعنى بيلقون فلما لم يصح تعلقه به لما ذكر وجب ان يتعلق الفعل المقدر به ليبقى الارتباط المعنوي ووجب ان يكون الفعل المقدر مما يصح تعليقه بالاستفهام ويتعلق بيلقون بان يكون في موقع المفعول له وذلك قوله اى يلقون ليعلموا وان لم يكن مما يصح تعليقه بالاستفهام فلا بد ان يكون مما يحكى بعده الجمل ويكون في موقع الحال من فاعل يلقون اى يلقون قائلين ايهم يكفل والظاهر في عبارة المصنف او يقولون بلون الاعراب اذ لا وجه لكون القول علة لالقاء الاقلام ولم يقدر ينظرون كما قدره الزمخشري لان التعليق من خواص افعال القلوب كما هو المشهور وهو ليس منها واما الزمخشري فقد اعتمد على ما ذكره الشيخ ابن الحاجب من ان النظر فعل ادراكي يصح تعليقه بالاستفهام خاصة قوله بدل من اذ قالت الاولى فيه بعد لكثرة الفاصلة بين المبدل والمبدل منه قوله او من اذ يختصمون والظاهر ان المراد بالبدل هو بدل الكل من الكل وذلك يستلزم اتحاد زمان الاختصام بزمان قول الملائكة وليس كذلك لان الاختصام وقع في زمن صغر مريم جدا وقول الملائكة وقع بعد ذلك بزمان مديد فكيف يصح الابدال من اذ يختصمون بدل الكل فالمصنف اشار الى جوابه باعتبار كون وقت الاختصام والبشارة زمانا ممتدا متسعا يقع الاختصام في بعض منه والبشارة في بعض اخر فيكون قوله اذ يختصمون اشارة الى جميع ذلك الزمان وكذا قوله واذ قالت الملائكة يكون اشارة الى جميع ذلك الزمان فيكون الثاني عين الاول بهذا الاعتبار فيجوز ان يكون بدلا منه بدل الكل وقد شاع بينهم ان يعبر عن الزمان الواقع ظرفا للفعل بزمان ممتد يسع فيه افعالا كثيرة نحو لقيته سنة كذا مع انه لم يلقه الا في جزء يسير من اجزاء السنة فصح ان يقال لقيته في سنة كذا وفارقته في تلك السنة والحال ان الملاقاة وقعت في اول السنة والمفارقة في اخرها ومنه في قوله تع بكلمة منه في محل الجر على انه صفة لكلمة ومن لابتداء الغاية وجملة اسمه المسيح صفة ايضا للكلمة وسمي كلمة لان سبب ظهور عيسى عليه الصلوة والسلام وحدوثه هو الكلمة الصادرة منه تعالى اطلق عليها لفظ الكلمة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب وحدوث كل مخلوق وان كان بسبب هذه الكلمة الا ان السبب المتعارف للحدوث لما كان مفقودا في حق عيسى عليه الصلوة والسلام كان استناد حدوثه الى الكلمة اتم واكمل فجعل عليه الصلوة والسلام بهذا الاعتبار كانه نفس الكلمة كما يقال لمن غلب الجود والكرم انه نفس الجودة محض الكرم على سبيل المبالغة فكذا هنا قوله من الالقاب المشرفة بكسر الراء المشددة قوله واشتقاقهما اى والقول باشتقاق المسيح من المسح وباشتقاق عيسى من العيس بفتحتين تكلف اذ لا معنى لاشتقاق الاسماء الاعجمية من الالفاظ العربية قوله او بما طهر من الذنوب قيل كان ممسوحا بدهن طاهر مبارك تمسح به الانبياء ولا يمسح به غيرهم قالوا وهذا الدهن من مسح به وقت الولادة فانه يكون نبيا وقيل انه خرج من بطن امه ممسوحا بالدهن قوله او مسح الارض اى قطعها كما سمي الدجال مسيحا من حيث انه يمسح الارض اى يقطعها في المدة القليلة او حيث ان احدى عينيه ممسوح قوله تع اسمه مبتدأ والمسيح خبره وعيسى بدل منه او عطف بيان او خبر بعد خبر على راى من يجوز تعدد الخبر لمبتدأ واحد وابن مريم ويجوز ان يكون صفة لعيسى عليه

الصلوة والسلام وتوليه كتب لناس اياه بدون الف ويجوز ان يكون خبرا ثالثا وقد صرح المصنف بان المسيح لقبه عيسى عليه
الصلوة والسلام فيكون عيسى اسمه العلم قدم اللقب على الاسم العلم لشهرة اللقب بالنسبة الى الاسم لان المسيح قلما يقع على مسمى
بمشتبه به وعيسى قد يقع على عدد كثير ميز المراد عن غيره بوصفه الموضح وهو ابن مريم قوله وابن مريم لما اختار ان المسيح وعيسى
وابن مريم اخبار مترادفة اخبر بها عن قوله اسمه واسمه بمعنى اللقب هو عيسى وبمعنى العلم هو عيسى وابن مريم ليس شيئا منهما
فكيف حمل على قوله اسمه وتقدير الجواب انه ليس المراد بالاسم ما يرادف اللقب والعلم او يعمهما فقط بل المراد به كل لفظ يكون علامة
مميزة للمسمى عمن سواه ولما كان ابن مريم اسما بهذا المعنى نظم في سلك الاسماء واخبر بكل واحد من الالفاظ الثلاثة عن قوله اسمه
قوله ولا ينافي تعدد الخبر افراد المبتدأ لما ذهب الى ان هذه الالفاظ الثلاثة اخبار متعاقبة يستقل كل واحد منها بالخبرية عن شيء واحد
وهو اسمه ورد عليه انه لا يجوز عند بعض اهل العربية فما يقولون في توجيهه اجاب عنه اولا بان المبتدأ ايضا متعدد بحسب المعنى
وثانيا بان المراد بالاسم ما يكون علامة للمسمى حيث يعرف ويتميز بها المسمى عن غيره ومجموع هذه الالفاظ الثلاثة اسم واحد
بهذا المعنى فلذلك وقع خبرا عن شيء واحد وليس كل واحد منها مستقلا بالخبرية بل هو من باب حلو حامض قال الامام فان قيل
لم اسمه المسيح عيسى ابن مريم والاسم ليس الا عيسى واما المسيح فهو لقب واما ابن مريم فهو صفة الجواب الاسم علامة المسمى ومعرف
له فكانه قيل الذي يعرف به اسم ذلك الكلمة هو مجموع هذه الثلاثة والمصنف اشار الى هذا الجواب بقوله ويحتمل ان يراد الذي يعرف به
الى اخره ثالثها بان الخبر هو المسيح وعيسى خبر مبتدأ محذوف فان قيل لم ذكر ضميرا اسمه مع كونه راجعا الى الكلمة اجيب بانه انما ذكر اعتبارا
لجانب المعنى فان المراد بها مذكر قوله وانما قيل ابن مريم يعني ان حال توجه الخطاب الى مريم يقتضي ان يقال عيسى ابنك الا انه قال
عيسى ابن مريم تنبيها لها على انها انما تلد من غير اب فلا ينسب ولدها الا الى الله فيقال في مقام تسميته وتمييزه عن غيره ابن مريم فلو
قيل ابنك لم يفهم هذا المعنى قوله وتذكيره يعني ذكر الحال مع ان ذا الحال مؤنث نظرا الى جانب المعنى لان المراد بالكلمة الولد المكون
بالكلمة كما ذكر اسمه لذلك ومعنى الوجيه ذو الجاه والشرف والقدر يقال وجه الرجل يوجه وجاهة فهو وجيه اذا صارت له منزلة
رفيعة عند الناس والسلطان وقال بعض اهل اللغة الوجيه الكريم لان اشرف اعضاء الانسان وجهه فجعل الوجه استعارة عن الكرم
والكمال قوله والوجاهة في الدنيا النبوة فلا بد ان يقال كيف كان وجيها في الدنيا مع ان اليهود عاملوه بما عاملوه كما انه تع سمى
موسى عليه الصلوة والسلام وجيها حيث قال يا ايها الذين امنوا لا تكونوا كالذين اذوا موسى فبرأه الله مما قالوا وكان عند الله
وجيها فان طعن بني اسرائيل فيه وايذاهم اياه لم يقدح في وجاهته وبناء التفعيل في المقربين ليس للتكثير والمبالغة بل هو للتعدية
لان التضعيف الواقع للمبالغة لا يكسب الفعل مفعولا وهذا البناء قد عداه الى المفعول حيث بني منه اسم المفعول بخلاف موتت البهايم
وقوله تعالى ويكلم الناس معطوف على قوله وجيها اي يبشرك به وجيها ويكلما فان الجملة الفعلية الحالية مقدرة بالاسم فجاز عطفها
على الاسم والكهل الذي اجتمع قوته وتم شبابه واول سن الكهولة ثلاثون سنة وقيل اثنان وثلثون وقيل ثلث وثلثون وقيل اربعون
واخرها خمسون وقيل ستون ثم يدخل في سن الشيخوخة قوله في المهد متعلق بمحذوف على انه حال من الضمير في يكلم اي يكلمهم صغيرا
وكهلا لان المراد انه يكلم الناس في الحالة التي الصبي فيها يكون في المهد لانه يكلمهم حال كونه مضطجعا في المهد حقيقة قوله اي
يكلمهم حال كونه طفلا وكهلا كلام الانبياء اشارة الى جواب ما يقال تكلمه حال كونه في المهد من المعجزات واما تكلمه في حال الكهولة
فليس من المعجزات فما الفائدة في ذكره وتقريره ان تكلمه في حالتي الطفولية والكهولية على حد واحد وصفة واحدة من غير تفاوت بان يكون
كلامه في حال الطفولية مثل كلام الانبياء والحكماء ولا شك انه من اعظم المعجزات قوله والمهد مصدر يقال مهدت الفراش مهدا بسطته
ووطاته وتمهيد العذر بسطه وكلام عيسى عليه السلام في المهد هو قوله في تبرئة امه اني عبد الله اتاني الكتاب الى قوله ويوم ابعث
حيا وحكي عن مجاهد قال قالت مريم كنت اذا خلوت انا وعيسى حدثني وحدثته فاذا شغلني عنه انسان يسبح في بطني وانا اسمع
قال قتيبة لما بلغ عمر عيسى عليه الصلوة والسلام ثلثين سنة ارسله الله الى بني اسرائيل فمكث في رسالته ثلثين شهرا ثم رفعه الله
وقال وهب بن منبه جاء الوحي على راس ثلثين سنة فمكث في نبوته ثلاث سنين واشهرا ثم رفعه الله وعلى التقديرين صح ان يقال انه
بلغ سن الكهولة وكلم الناس فيه ثم رفع الى السماء على بعض تفاسير اول سن الكهولة واما على قول من يقول ان اول سن الكهولة
اربعون سنة فلا بد ان يقال انه رفع شابا ولا يكلم الناس كهلا الا بعد ان ينزل من السماء في اخر الزمان فانه حينئذ يكلم الناس

ويقتل الدجال

ويقتل الدجال قوله وذكر احواله المختلفة من الصبى الى الكهولة ردا على وفد نجران في قولهم ان عيسى كان الها لانه من المعلوم عند
كل احد ان التغير مستحيل في حق الاله قوله ومن الصالحين حال ثالث والظاهر انه حال رابع فان قوله وجيها حال كذلك قوله ومن
المقربين وقوله ويكلم الناس معطوف على قوله اسمه المسيح وجعل اثبات الاسمية في جانب المعطوف عليه لقصد الاستمرار والثبات وفي
جانب المعطوف اوثر الفعلية المضارعية لقصد التجدد والحدوث لا يخلو عن بعد لاستلزامه تخلل المعطوف بين الاحوال المتعاقبة
وتخلل بعض الاحوال بين المعطوف والمعطوف عليه وذكر قوله ومن الصالحين بعد ذكر الاوصاف المتقدمة دليل على انه لا رتبة اعظم
من كون المرء صالحا لانه لا يكون المرء كذلك الا ان يكون في جميع الافعال والتروك مواظبا على النهج الاصلح والطريق الاكمل ومعلوم ان
ذلك يتناول جميع المقامات في الدين والدنيا في افعال القلوب وفي افعال الجوارح قوله تعجب واستبعاد عادي على ان يكون انى بمعنى من
اين يكون فان البشرية تقتضي التعجب مما وقع على خلاف العادة اذ لم تجر عادة بان يولد ولد بلا اب وقوله او استفهام على ان يكون
انى بمعنى كيف يكون هذا الولد ابتزوج يقع في المستقبل او يخلق الله تع اياه ابتداء من غير مسيس قوله كلام مبتدأ اي مستانف لا محل له
من الاعراب سواء كان استينافا اخبارا من الله تع او من الله تعالى على اختلاف القرائتين ولا يلزم ان تكون الواو عاطفة البتة لان النحويين
نصوا على ان الواو قد تكون للاستيناف بدليل ان الشعراء يأتون بها في اوايل اشعارهم من غير تقدم شيء يكون ما بعدها معطوفا
عليه ويسمونها واو الاستيناف ومن ذهب الى ان الواو تكون عاطفة البتة قدر ان الشاعر عطف كلامه على شيء منوي في نفسه
ولكن الاول اشهر القولين قوله او عطف على يبشرك اي ان الله يبشرك بكلمة ويعلم ذلك المولود المعبر عنه بالكلمة وهذا الوجه ظاهر
على القراءة بياء الغيبة واما على القراءة بنون العظمة ففيه اشكال لان يبشرك خبر ان الله فلو كان نعلمه عطفا عليه يصير التقدير
ان الله نعلمه وقيل في تاويله انه من قبيل الالتفات من ضمير الغيبة الى ضمير المتكلم ايذانا بالفخامة والتعظيم ورده النحرير التفتازاني
بقوله واما حديث الالتفات فمما لا ينبغي ان يلتفت اليه لان التكلم في الحكاية لا يكون الا من الحاكي الا ترى انك اذا قلت قال جبريل
عليه الصلوة والسلام ان الله ارسل رياحا فتثير سحابا فسقناه لم يكن كلاما مبتدأ غير داخل في حيز قول الملائكة وان كان مما يصلح
لعطفه غير ظاهر وقيل في دفع الاشكال الاصل الكلام انا نبشرها فلما بلغ الملائكة ذلك الكلام الى مريم قالوا بطريق الغيبة ان الله
يبشرك فلوحظ في العطف ما هو اصل الكلام ونقل عن ابي حيان انه استبعد عطفه على يبشرك جدا لاستلزامه طول الفصل بين
المعطوف والمعطوف عليه قوله او وجيها لانه قدم انه حال مقدرة فيجوز ان يعطف عليه جملة حالية جعل فعلها مضارعا للتجدد
والحدوث قوله والكتاب الكتبة يعني انه مصدر بمعنى الخط والكتابة والحكمة العلوم العقلية والشرعية وتهذيب الاخلاق واخر تعليم التورية
عن تعليم الخط والحكمة لان التورية كتاب الهي وفيه اسرار عظيمة والانسان ما لم يتعلم العلوم الكثيرة لا يمكنه ان يخوض في البحث عن
اسرار الكتب الالهية ثم ذكر بعده تعليم الانجيل لان من تعلم الخط ثم تعلم العلوم المهمة ثم احاط باسرار الكتاب الذي انزل الله تع على من قبله
من الانبياء فقد عظمت درجته في العلم فاذا انزل الله تع عليه بعد ذلك كتابا اخر وقف على اسراره واطلع على حكمه وحقايقه لبلوغه الى ارفع
مراتب الاستعداد قوله منصوب بمضمر على ارادة القول اي على ان يكون ذلك الفعل المفسر مقولا لقول مضمر ايضا ووجه الاحتياج الى الاضمار
انه لا يصح عطفه على شيء من المنصوبات المذكورة قبله وهي وجيها ومن المقربين ويكلم وفي المهد ومن الصالحين وذلك لان الضماير
المتقدمة غيب وضميرا قوله ورسولا ومصدقا في حكم التكلم لتعلق قوله اني قد جئتكم ولما بين يدي بهما فاحتيج الى ذلك التقدير
لتناسب الضماير ثم جوز كونه منصوبا بالعطف على الاحوال المتقدمة لتضمن الرسول معنى النطق وكذا مصدقا فيه ايضا معنى النطق
فكانه قيل وناطقا باني قد جئتكم وناطقا باني اصدق ما بين يدي قوله وتخصيص بني اسرائيل لخصوص بعثته اليهم فان هذه الاية
تدل على انه صلى الله تع عليه وسلم كان رسولا الى كل بني اسرائيل وانه لم يبعث الا اليهم وكان اول انبياء بني اسرائيل يوسف بن يعقوب و
اخرهم عيسى بن مريم عليهم الصلوة والسلام وقال بعض اليهود انه عليه الصلوة والسلام كان مبعوثا الى قوم مخصوصين من بني اسرائيل
او من غيرهم وعلى التقديرين تكون الاية ردا لهم قوله نصب بدل من ان جئتكم فانه منصوب بنزع الخافض ان الاصل باني فلذلك قرأ
العامة اني قد جئتكم بفتح الهمزة واما قوله تع اني اخلق فقد قرأه نافع بكسر الهمزة اما على اضمار القول او على الاستيناف وقراءة الباقون
بفتح الهمزة اما على انها بدل من اني جئتكم او على انها بدل من اية فعلى هذا يكون محلها الجر اي وجئتكم باني اخلق لكم وهذا نفسه اية من
الايات وهذا البدل يحتمل ان يكون بدل كل من كل ان اريد بالاية شيء خاص وان يكون بدل بعض من كل ان اريد بالاية الجنس فانه قد قال

بانه مع انه قد اتى بآيات اما لان المراد بالاية الجنس واما لان الكل اية واحدة من حيث انه يدل على شئ واحد وهو صدقه عليه الصلوة
والسلام فى دعوى الرسالة وعلى انها خبر مبتدأ محذوف وتقديره هى انى اخلق اى الاية التى جئت بها انى اخلق وهذه الجملة فى الحقيقة
جواب سؤال مقدر كان قائلا قال لما الاية فقال ذلك قوله والمعنى اقدر لكم فان الخلق فى الاصل التقدير كما فى قوله تعالى فتبارك الله
احسن الخالقين اى المقدرين وقد ثبت ان العبد لا يكون خالقا بمعنى التكوين والابداع فوجب ان يكون بمعنى التقدير والتسوية وقوله
لكم متعلق باخلق واللام للعلة اى لاجلكم بمعنى لتحصيل ايمانكم ودفع تكذيبكم اياى والكاف فى قوله كهيئة الطير فى محل نصب على انه
صفة مفعول محذوف اى اخلق لكم هيئة كهيئة الطير والهيئة فى الاصل اما مصدر ثم اطلقت على المفعول اى المهيا كالخلق بمعنى
المخلوق واما اسم لحال الشئ وليس بمصدر ولما كان الكاف اسما بمعنى المثل صح ان يرجع اليه ضمير فيه والمعنى فانفخ فى مثل هيئة الطير
روى ان عيسى عليه الصلوة والسلام لما ادعى النبوة واظهر المعجزات طالبوه بخلق خفاش تعنتا فاخذ طينا فصوره ثم نفخ فيه
فاذا هو يطير بين السماء والارض قال وهب كان يطير ما دام الناس ينظرون اليه فاذا غاب عن اعينهم سقط ميتا ليتميز
فعل الخلق من فعل الله تعالى قيل انما طلبوا منه خلق خفاش لانه اعجب من سائر الخلق ومن عجائبه انه لحم ودم يطير بغير ريش
ويلد كما تلد الحيوانات ولا يبيض كما يبيض سائر الطيور ويكون له الضرع يخرج منه اللبن ولا يبصر فى ضوء النهار ولا فى ظلمة الليل
فانه يرى فى ساعتين ساعة بعد غروب الشمس وساعة بعد طلوع الفجر قبل ان يسفر جدا ويضحك كما يضحك الانسان ويبكى كما يبكى
الانسان ويحيض كما تحيض المراة ثم اختلف الناس فقال قوم انه لم يخلق غير الخفاش ويؤيده قراءة نافع فيكون طائرا بالالف
على التوحيد وقال اخرون انه خلق انواعا من الطير ويؤيده قراءة الباقين طيرا على الجمع فان الطير اسم جنس يقع على الواحد
وعلى الجمع ولما دل القرآن على انه عليه الصلوة والسلام انما ولد من نفخ جبريل عليه الصلوة والسلام فى مريم وجبريل روح محض
فلا جرم كانت نفخة عيسى عليه الصلوة والسلام سببا للحيوة والروح قوله وابرئ الاكمه عطف على اخلق والبراءة التفصى من
الشئ المكروه وملابسته وكذلك التبرى والاكمه الذى يولد اعمى وقيل الذى مطموس العينين وابراؤه جعله بصيرا بعدما كان اكمه
قال الزمخشرى لم يوجد فى هذه الامة اكمه غير قتادة بن دعامة السدوسى صاحب التفسير قال الراغب وقد يقال لمن ذهبت عيناه
اكمه وانشد • كمهت عيناه حتى ابيضتا • خص عليه الصلوة والسلام هذين المرضين بالذكر لانهما اعيا الاطباء وكان
الغالب فى زمن عيسى الطب فاراهم الله تعالى المعجزة من جنس ذلك قال وهب ربما اجتمع على عيسى عليه الصلوة والسلام من المرضى
فى اليوم الواحد خمسون الفا من اطاق منهم ان يبلغه بلغه ومن لم يطق مشى اليه عيسى وكان يداويهم بالدعاء على شرط الايمان
وروى ان عيسى عليه الصلوة والسلام لما قال لهم ابرئ الاكمه والابرص قالوا ان لنا اطباء يفعلون مثل هذا فذهبوا الى جالينوس
واخبروه بذلك فقال اذا ولد اعمى لا يبصر بالعلاج والابرص اذا كان بحال لو غرزت الابرة لا يخرج منه الدم لا يبرى بالعلاج فرجعوا
الى عيسى فجاؤا بالاكمه والابرص فمسح يده فابصر الاعمى وبرى الابرص فامن به بعضهم وجحد بعضهم وقالوا هذا سحر ثم قالوا لعيسى
واحى الموتى باذن الله فاخبروا جالينوس فقال الميت لا يعيش ولا يحيى بالعلاج فان كان هو يحيى الموتى فهو نبى ليس بطبيب فطلبوا منه
ان يحيى الموتى فاحيى اربعة انفس العازر وكان صديقا له فارسلت اخته الى عيسى عليه السلام ان اخاك العازر يموت فانه
وكان بينه وبينه مسيرة ثلاثة ايام فاتاه هو واصحابه فوجدوه قد مات منذ ثلاثة ايام فقال لاخته انطلقى بنا الى قبره
فانطلقت معهم الى قبره وهو فى صخرة مطبقة فقال عيسى عليه الصلوة والسلام اللهم رب السموات السبع ورب الارضين
السبع انك ارسلتنى الى بنى اسرائيل الى دينك واخبرهم انى احيى الموتى فاحى العازر فقام عازر وودكه يقطر فخرج من قبره وبقى
وولد له وابن العجوز مر به ميتا على عيسى على سرير يحمل فدعا الله عيسى فجلس على سريره ونزل عن اعناق الرجال ولبس ثيابه
وحمل السرير على عنقه ورجع الى اهله فبقى وولد له وابنة العاشر الذى يأخذ العشور قيل له اتحييها وقد ماتت امس فدعا الله تع
فعاشت وبقيت لها وولد لها وسام بن نوح دعا عليه السلام باسم الله الاعظم فخرج من قبره روى ان القوم قالوا يحيى من كان
موته قريبا فلعلهم لم يموتوا واصابتهم سكتة فاحى لنا سام بن نوح فقال عيسى كيف شاب راسك ولم يكن فى زمانك شيب
قال يا روح الله انك لما دعوتنى سمعت صوتا فيه اجب روح الله فظننت القيامة قد قامت فمن هول ذلك شاب راسى فسأله
عن النزع فقال يا روح الله ان مرارة النزع لم تذهب عن حنجرتى وقد كان من وقت موته اكثر من اربعة الاف سنة فقال للقوم صدقوه

فانى بنى فامن به بعضهم وكذبه اخرون وقالوا هذا سحر فارنا اية اخرى نعلم بها انك صادق فاخبرنا بما ناكله فى بيوتنا وما
ندخره للغد فاخبرهم قال يا فلان انت اكلت كذا وكذا فذلك قوله تعالى وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون فى بيوتكم فالله تع حكى
ههنا خمسة انواع من معجزات عيسى عليه الصلوة والسلام الاول ذكره بقوله انى اخلق لكم من الطين كهيئة الطير والنوع الثانى و
الثالث والرابع ذكرها بقوله وابرئ الاكمه والابرص واحى الموتى باذن الله والنوع الخامس ذكره بقوله وانبئكم بما تاكلون وما تدخرون
فى بيوتكم قوله تعالى ان فى ذلك اشارة الى جميع ما تقدم من الخوارق واشير اليها بلفظ الافراد وان كانت جمعا فى المعنى بتاويل ما ذكر
وما تقدم والظاهر ان هذه الجملة من كلام عيسى عليه الصلوة والسلام ختم بها كلامه وان احتمل ان تكون من كلام الله تعالى
وجواب قوله ان كنتم مؤمنين انتفعتم بذلك المذكور قوله عطف على رسولا على الوجهين اى سواء كان تقديره ويقول ارسلت رسولا
بانى قد جئتكم او حال كونه ناطقا بانى قد جئتكم وبانى اصدق ما بين يدى قال الفراء والزجاج نصب مصدقا على الحال والمعنى
وجئتكم مصدقا لما بين يدى وجاز اضمار جئتكم لدلالة اول الكلام عليه وهو قوله انى قد جئتكم باية ويجوز ان يكون منصوبا بالعطف
على محل باية لان باية فى محل النصب على الحال اذ التقدير وجئتكم متلبسا باية ومصدقا قوله مقدر باضماره اى متعلق بفعل مضمر
لدلالة ما تقدم عليه اى وجئتكم لاحل قوله او مردود على قوله قد جئتكم باية اى منتظم معه فى كونه من متعلقات قوله رسولا و
معطوف عليه عطف احدى المتعلقين على الاخر كانه قيل ارسلت رسولا لاحل لكم هذا مقتضى ظاهر النظم لكنه فى التحقيق من عطف
الجملة على الجملة اى ارسلت بانى قد جئتكم وارسلت رسولا لاحل لكم لان عطف المفعول له على المفعول به مما منعه النحاة ويمكن ان
يقال ان قوله قد جئتكم باية وان كان مفعولا به غير صريح لقوله رسولا الا انه يستفاد منه معنى العلية فيه صح عطف قوله ولاحل
لكم عليه كانه قيل ارسلت رسولا لاحل ان اظهر لكم ما ايدنى الله تعالى به من المعجزات ولاحل قال النحرير المحقق ولك ان تجعل الكل
بمعنى الحال فيستقيم العطف اى جئتكم ملتبسا باية وكائنا لاحل ومصدقا لما بين يدى ومعنى قوله لاحل لابين لكم ما احل الله
لكم وما حرم لانه ليس لاحد تحليل الحرام ولا عكسه قوله او معطوف على معنى مصدقا اذ المعنى جئتكم لاصدق ما بين يدى
ولاحل لكم قوله والثرب بجمع ثرب وهو شحم غشى الكرش والامعاء قوله ولا يخل ذلك اى لا يناقض كونه محللا لبعض الذى كان محرما
عليهم فى التورية بكونه مصدقا للتورية لان التصديق بالتورية لا معنى له الا الاعتقاد ان كل ما فيها حق وصواب بحكم الله تعالى
بدلالة اقتضاء الحكمة ذلك الى ان ينزل ما ينسخه وانما يكون حكمه بخلاف حكم التورية مناقضا لكونه مصدقا للتورية ان لو كانت
الاحكام المذكورة مقيدة بقيد التابيد فاذا لم يكن التابيد مذكورا فى التورية لم يكن حكم عيسى بتحليل ما كان محرما فيه مناقضا
للبعض فان كل واحد من الناسخ والمنسوخ حق وصواب فى وقته قوله وهى قوله ان الله ربى وربكم لما ذكر ان قوله تعا وجئتكم
باية من ربكم ليس تاكيدا للجملة المتقدمة عليها المطابقة لها لفظا ومعنى بل هو تاسيس لبيان مجيئه اياهم باية اخرى
هى قوله ان الله ربى وربكم اشار الى ان الوجه فى قراءة العامة ان الله بكسر الهمزة هى كون الجملة محكيا بعد قول مضمر هو خبر
مبتدأ محذوف وهى قولى ان الله ربى ثم بين وجه كونه اية مع انه قد يصدر عن بعض العوام بقوله فانه دعوة الحق وحاصله
انه ليس المراد بالاية المعجزة حتى يقال مثل هذا القول قد يصدر عن بعض العوام فكيف يكون معجزة بل المراد انه بعدما ثبت
نبوته بالمعجزة كان ذلك القول منه لكونه طريقة الانبياء ودليل الاهتداء علامة لنبوته تفيد المسترشد قوة يقين وزيادة
اطمئنان قوله او قد جئتكم باية على ان الله ربى وجرتان لكونه سببا مبنى على قراءة من فتح همزة ان الله على اسقاط الخافض
وهو كلمة على المتعلقة باية قوله مما ذكرت لكم من خلق الطين كهيئة الطير وابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى والانباء بالغيوب
الخفية على وجهها وتعبيره من ولادتى بغير اب ومن كلامى فى المهد بكلام الانبياء والحكماء الى غير ذلك قوله تحقق كفرهم عنده
قال بعض المفسرين الاحساس ههنا على حقيقته وهى ادراك الشئ ببعض الحواس الخمس التى هى السمع والبصر والشم والذوق
واللمس والقوم تكلموا بكلمة الكفر فاحس عيسى عليه الصلوة والسلام ذلك باذنه التى هى حاسة السمع ولم يلتفت المص الى هذا
القول لان فعل الاحساس قد جعل فى القرآن متعلقا بالكفر وهو امر معنوى لا يحس بالسمع فجعله من قبيل الاستعارة التبعية
حيث شبه ما حصل له من العلم الجلى العالى عن الشبهة بالعلم الحاصل بالاحساس فجعله احساسا فاشتق منه لفظ احس
فتقررت الاستعارة اليه تبعا والظاهر ان قوله تع منهم متعلق بمحذوف على انه حال من الكفر اى احس الكفر حال كونه صادرا منهم

واختلفوا في السبب الذي ظهر به كفرهم قال السدي انه تعالى لما بعثه رسولا الى بني اسرائيل جاءهم ودعاهم الى دين الله تعالى فتمردوا وعصوا
فخافهم واختفى عنهم وخرج معهم مع امه يسيحان في الارض فاتفق انه نزل في قرية على رجل فاحسن ذلك الرجل ضيافته وكان في تلك
القرية ملك جبار فجاء ذلك الرجل يوما حزينا فساله عيسى عليه الصلوة والسلام عن السبب فقال ملك هذه المدينة رجل جبار ومن
عادته انه جعل على كل رجل منا يوما يطعمه ويسقيه الخمر مع جنوده وهذا اليوم يوم نوبتي والامر متعذر علي فلما سمعت
مريم ذلك قالت يا بني ادع الله ليكفيه ذلك فقال يا اماه اني ان فعلت ذلك كان فيه شر فقالت قد احسن الينا واكرمنا فقال عيسى
عليه الصلوة والسلام قولي له اذا قرب مجيء الملك فاملا قدورك وخوابيك ماء ثم اعلمني ففعل ذلك فدعا الله تع فتحول ما في القدور
طبيخا وما في الخوابي خمرا فلما جاء الملك فاكل وشرب ساله من اين هذا الخمر فتعلل الرجل في الجواب فلم يزل الملك يطالبه الواقعة
حتى اخبره حقيقة الحال فقال الملك ان من دعا الله فاجاب دعاءه بان حول الماء القراح طبيخا وخمرا اذا دعا في ان يحيي الله ولدي
لابد وان يجاب وكان ابنه قد مات قبل ذلك بايام فدعا عيسى وطلب منه ذلك فقال عيسى لا تفعل فانه ان عاش وقع الشر
فقال ما ابالي ما كان اذا رايته وكان احب الخلق اليه وكان يريد ان يستخلفه فقال عيسى عليه الصلوة والسلام فان احييته
تتركوني وامي فنذهب حيث شئنا قال نعم تركتك على تفعل فدعا الله تعالى فعاش الغلام فلما راه اهل مملكته قد عاش تنادوا
بالسلاح وقالوا اكلنا هذا حتى اذا دنا موته يريد ان يستخلف علينا ابنه فياكلنا كما اكلنا ابوه فاقتتلوا وذهب عيسى وامه عليهما
الصلوة والسلام فمروا بالحواريين وهم يصطادون السمك فقال ما تصنعون قالوا نصطاد السمك قال افلا تمشون معي حتى
نصطاد الناس قالوا من انت قال عيسى بن مريم عبد الله من انصاري الى الله فامنوا به وانطلقوا معه وصار امر عيسى مشهورا
في الخلق وقصد اليهود قتله واظهروا الطعن فيه والكفر به وقيل كان اليهود يظنون انه هو المسيح المبشر به في التورية وانه
ينسخ دينهم فكانوا من اول الامر طاعنين فيه طالبين قتله فلما اظهر الدعوة اشتد غضبهم فاخذوا في ايذائه وايحاشه وطلب
قتله فعند ذلك احس بان من سوى الحواريين كافرون مصرون على انكار دينه وطلب قتله قوله ملتجيا الى الله ذاهبا يريد ان
كلمة الى متعلق بمحذوف على انه حال من الياء في انصاري اي من انصاري ذاهبا الى الله تعالى او ملتجيا اليه او ضاما نفسي اليه
ويجوز ان يتعلق بانصاري اي ضاما نصرته اياي الى نصرة الله تعالى اياي فيكون المحذوف حالا من المنوي في انصاري كقوله
تعالى لا تاكلوا اموالهم الى اموالكم اي لا تاكلوا اموالهم مضموما الى اموالكم وكقوله عليه الصلوة والسلام الذود الى الذود
ابل معناه الذود مضموما الى الذود والجوهري قيل الى فيه بمعنى مع اي اذا اجتمعت القليل مع القليل صار كثيرا قال الزجاج
كلمة الى ليست بمعنى مع فانك لو قلت ذهب زيد الى عمرو ولم يجز ان تقول ذهب زيد مع عمرو لان الى تفيد الغاية ومع تفيد
ضم الشيء الى الشيء بل المراد من قولنا الى ههنا بمعنى مع هو انه يفيد فايدتها من حيث ان المراد من يضيف نصرته اياي الى نصرة
الله تعالى اياي قوله من الذين يضيفون انفسهم الى الله تعالى المراد باضافة انفسهم الى الله تع اضافة انفسهم نصرتهم الى نصرته
تع قوله خالصة ومنه يقال للدقيق حواري لانه هو الخالص منه لقوله صلى الله تع عليه وسلم ان لكل نبي حواريا وحواري من امتي
الزبير فعلى هذا الحواريون هم صفوة الانبياء الذين خلصوا واخلصوا في التصديق بهم وفي نصرتهم قال مجاهد والسدي كان
الحواريون صيادون يصطادون السمك وسموا حواريين لبياض ثيابهم وذلك ان عيسى لما خرج سايحا مر بجماعة يصطادون السمك
وكان فيهم شمعون ويعقوب ويوحنا وبني زبدي وهم من جملة الحواريين الاثني عشر فقال لهم عيسى انتم تصيدون السمك فان
اتبعتموني صرتم بحيث تصيدون الناس بحيوة الابد قالوا ومن انت قال عيسى ابن مريم عبد الله ورسوله فطلبوا منه المعجزة وكان
شمعون قد رمى شبكته تلك الليلة فما اصطاد شيئا فامر عيسى بالقاء الشبكة في الماء مرة اخرى فاجتمع في تلك الشبكة من السمك
ما كادت تتمزق واستعانوا باهل سفينة اخرى فملؤا السفينتين فعند ذلك امنوا بعيسى عليه الصلوة والسلام فهم الحواريون
وقيل كانوا ملوكا وذلك ان واحدا من الملوك صنع طعاما وجمع الناس عليه وكان عيسى عليه الصلوة والسلام على قصعة منها
فكانت القصعة لا تنقص فذكروا هذه الواقعة لذلك الملك فقال اتعرفونه قالوا نعم فذهبوا وجاؤا بعيسى عليه الصلوة والسلام
اليه فقال من انت قال عيسى ابن مريم قال فاني اترك ملكي واتبعك فتبعه ذلك الملك مع اقاربه فاولئك هم الحواريون وقيل ان امه
سلمته الى صباغ فكان اذا اراد ان يعلمه شيئا كان هو اعلم به منه فاراد الصباغ ان يغيب يوما لبعض مهماته فقال له ههنا ثياب

مختلفة وقد جعلت على كل واحد علامة معينة فاصبغها بتلك الالوان بحيث يتم المقصود عند رجوعي ثم غاب فطبخ عيسى عليه
الصلوة والسلام حبا واحدا وجعل الجميع فيه وقال كوني باذن الله كما اريد فرجع الصباغ وساله فاخبره بما فعل فقال
افسدت علي الثياب قال قم فانظر فكان يخرج ثوبا احمر وثوبا اخضر وثوبا اصفر كما كان يريد الى ان اخرج الجميع على الالوان التي
ارادها فتعجب الحاضرون منه وامنوا به وهم الحواريون وقال الحسن كانوا قصارين سموا بذلك لانهم كانوا يحورون الثياب
اي يبيضونها قال القفال ويجوز ان يكون بعض هؤلاء الحواريين الاثني عشر من الملوك وبعضهم من صيادي السمك وبعضهم
من القصارين وبعضهم من الصباغين والكل سموا بالحواريين لانهم كانوا انصار عيسى عليه الصلوة والسلام واعوانه المخلصين
في طاعته ومحبته قوله اي انصار دينه وانصار انبيائه قدر المضاف لان نصرة الله تعالى في الحقيقة محال وقولهم امنا بالله استيناف
يجري مجرى التعليل لقولهم نحن انصار الله والمعنى انه يجب علينا ان نكون من انصار الله لاجل انا امنا بالله فان الايمان بالله
يوجب نصرة دين الله والذب عن اوليائه والمحاربة مع اعدائه ثم استشهدوا عيسى عليه الصلوة والسلام على اسلامهم وكمال
انقيادهم اياه في جميع ما اراد منهم ليشهد لهم يوم القيمة لان كل نبي شاهد امته فقالوا واشهد بانا مسلمون وبعدما اشهدوه
على اسلامهم تضرعوا الى الله تعالى وقالوا ربنا امنا بما انزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين الذين يشهدون لك بالتوحيد
ولانبيائك بالتصديق لما استشهدوا عيسى عليه الصلوة والسلام على اسلام انفسهم حيث قالوا واشهد بانا مسلمون فقد اشهدوا
الله تعالى على ذلك تاكيدا للامر وتقوية له وطلبا من الله تعالى مثل ثواب كل مؤمن شهد لله تعالى بالتوحيد وللانبياء بالتصديق
وهذا معنى قول المصنف اي مع الشاهدين بوحدانيتك واما قوله او مع الانبياء او مع امة محمد صلى الله تع عليه وسلم فمعناه ان القوم
امنوا بالله حيث قالوا في الاية المتقدمة امنا بالله ثم امنوا بكتب الله حيث قالوا امنا بما انزلت وامنوا برسول الله حيث قال
واتبعنا الرسول فوجب ان يكون مطلوبهم بقولهم فاكتبنا مع الشاهدين امرا زايدا على ما يستفاد من كلامهم السابق وهو طلب
زلفة الشاهدين وثوابهم وذلك يقتضي ان يكون للشاهدين فضل زايد على فضل من هو في درجة الحواريين فعند ذلك ذكر المفسرون
وجوها الاول ما روي عن ابن عباس رضي الله تع عنهما انه قال فمع الشاهدين اي مع محمد صلى الله تع عليه وسلم وامته فانهم هم
المخصوصون باداء الشهادة قال الله تعالى وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم
شهيدا والثاني هو المروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ايضا اكتبنا مع الشاهدين اي اكتبنا في زمرة الانبياء لان كل نبي شاهد
منه وقد اجاب الله تعالى دعاهم وجعلهم انبياء ورسلا فاحيوا الموتى وصنعوا كل ما صنع عيسى عليه الصلوة والسلام قوله من
يقتله غيلة والغيلة بالكسر الاغتيال يقال قتله غيلة وهو ان يخدعه فيذهب به الى موضع فاذا صار اليه قتله وذلك ان
عيسى عليه الصلوة والسلام لما خرج عن قومه هو وامه وعاد اليهم مع الحواريين وصاح فيهم بالدعوة هموا بقتله قال ابن
عباس رضي الله تعالى عنهما ان عامة بني اسرائيل كفروا بعيسى وهموا بقتله فذلك مكرهم به حيث ارادوا ان يقتلوه اغتيالا واصل
المكر في اللغة السعي بالفساد في خفية ومداراة واكثر ما يستعمل فيه المكر مضافا الى الله تعالى هو استدراج العبد واخذه بغتة
من حيث لا يعلم كما قال سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وقال الزجاج مكر الله مجازاته على مكرهم فسمي الجزاء باسم الابتداء
لانه في مقابلته قيل المراد بمكر الله تع في هذه الاية انه رفع عليه السلام الى السماء وما مكنهم من ايصال الشر اليه وذلك ان ملك اليهود
اراد قتل عيسى عليه الصلوة والسلام وكان جبريل عليه الصلوة والسلام لا يفارقه ساعة وهو معنى قوله تعالى وايدناه بروح القدس
فلما ارادوا ذلك امر جبريل ان يدخل بيتا فيه روزنة فلما دخل البيت اخرجه جبريل من تلك الروزنة وكان قد القى شبهه على غيره فاخذ
وصلب قيل انه عليه الصلوة والسلام لما دخل البيت امر ملك اليهود رجلا من اصحابه يقال له صطيانوس ان يدخل البيت ويقتله فلما
دخل لم ير عيسى فابطأ عليهم فظنوا انه يقاتل فيه فالقى الله عليه شبه عيسى عليه الصلوة والسلام فلما خرج ظنوا انه عيسى فقتلوه
وصلبوه يظنون انه عيسى وهو يصيح انا صطيانوس فلم يلتفتوا اليه ثم قالوا وجهه يشبه وجه عيسى وبدنه يشبه بدن صاحبنا
فان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان هذا صاحبنا فاين عيسى فوقع بينهم قتال عظيم فذلك هو مكر الله تع بهم قيل لما صلب
شبه عيسى جاءت مريم ام عيسى وامراة كان عيسى ابراها الله من الجنون يبكيان عند المصلوب فجاءهما عيسى فقال لهما علام تبكيان
قالتا عليك فقال ان الله تع رفعني ولم يصلبني الا خيرا وان هذا شيء شبه لهم فلما كان بعد سبعة ايام قال الله تعالى لعيسى اهبط الى مريم

المجد لانيه في حيلها فانه لم يبك عليك احد بكاها ولم يحزن احد حزنها ومرها ليجمع لك الحواريين فبثهم اي فاجعلهم متفرقين
في الارض دعاة الى الله عز وجل فاهبطه الله تعالى عليها فاشتعل الجبل حين هبط نورا فجمعت له الحواريين فبثهم في الارض
دعاة ثم رفعه الله اليه وتلك الليلة التي تدخن فيها النصارى فلما اصبح الحواريون حدث كل واحد منهم بلغة من ارسله
عيسى اليهم فذلك قوله ومكروا ومكر الله والله خير الماكرين قيل عاشت امه مريم بعد رفعه ست سنين قوله والمكر في الاصل
حيلة اي احتيال في ايصال الشر والاحتيال محال في حقه تعالى فسمي جزاء المكر مكرا كما سمي جزاء المخادعة بالمخادعة وجزاء الاستهزاء
بالاستهزاء او ان معاملة الله معهم كانت شبيهة بالمكر فسميت مكرا على سبيل الاستعارة قوله اي مستوفي اجلك الجوهري استوفى
حقه وتوفاه الله اي قبض روحه فالوفاة الموت قال صاحب الكشاف قوله تعالى متوفيك اي مستوفي اجلك ذكر فيه اربعة اوجه
الاول اني بنفسي مستوفي اجلك اذا سلط عليك من يقتلك والثاني قابضك عن وجه الارض الى السماء فالمستوفى على الاول
الاجل وعلى الثاني الشخص والثالث مميتك في وقتك بعد النزول من السماء كانه قيل سانوفيك واما الان فلا ولا انظر الى انه
يقتل فيما بعد او يموت حتف الله والرابع اي مستوفي نفسك بالنوم والاول اظهر انتهى كلامه بعبارته جعل استيفاء الاجل
عبارة عن كونه متوليا بنفسه لا اخذ اجله الذي هو مدة حيوته قوله الى محل كرامتي جعل رفعه الى ذلك المحل رفعا اليه للتفخيم
والتعظيم قوله وان ينتصب بمضمر اي ويجوز ان ينتصب ذلك بفعل مضمر يفسره ما بعده فالمسئلة حينئذ من باب الاشتغال
ومن الايات حال من ذلك اسند تلاوته الى نفسه كما اسند القصص الى ذاته تعالى نفسه في قوله تع نحن نقص عليك احسن القصص مع
ان التالي والقاص هو الملك المامور بهما على طريق اسناد الفعل الى السبب الامر وفيه تعظيم بليغ وتشريف عظيم للملك وانما حسن
ذلك لان تلاوة جبريل عليه الصلوة والسلام لما كان بامره تعالى من غير تفاوت اصلا اضيف ذلك اليه تعالى والظاهر ان
الايات بمعنى العلامات الدالة على ثبوت رسالة نبينا صلى الله تع عليه وسلم لانها اخبار لا يعلمها الا قارئ كتاب او من يوحى اليه
وظاهر انه عليه الصلوة والسلام ليس ممن يكتب ويقرأ فبقي انه عليه الصلوة والسلام انما اخبر بها بان اوحي اليه ويحتمل ان يكون
المراد ان ذلك من ايات القران فيكون عطف قوله والذكر الحكيم من قبيل عطف الصفات كقوله ٭ الى الملك القرم وابن الهمام ٭
وليث الكتيبة في المزدحم ٭ والذكر الحكيم فيه قولان الاول ان المراد منه القران وكونه حكيما اما لكونه حاكما كالقدير والعليم بمعنى
القادر والعالم والقران حاكم بمعنى ان الاحكام تستفاد منه ويجوز ان يكون الحكيم بمعنى ذي الحكمة في تاليفه ونظمه وكثرة
علومه وجوزوا ان يكون بمعنى محكم كقوله تع كتاب احكمت اياته الا ان الفعيل بمعنى المفعل قليل جدا نحو عقدت العسل
فهو عقيد ومعقد وحبست الفرس في سبيل الله فهو حبيس ومحبس والقول الثاني ان المراد بالذكر الحكيم ههنا اللوح المحفوظ
الذي منه نقلت جميع الكتب المنزلة على الانبياء اخبر الله تعا انه انزل هذه القصص مما كتب هنالك اجمع المفسرون على ان قوله
ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم الاية نزلت عند حضور وفد نجران عند رسول الله صلى الله تع عليه وسلم وذلك انهم قالوا
لرسول الله صلى الله تع عليه وسلم ما لك تشتم صاحبنا قال وما اقول قالوا تقول انه عبد قال اجل هو عبد الله ورسوله
وكلمته القاها الى العذراء البتول فغضبوا وقالوا هل رايت انسانا قط من غير اب فقال ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم
كانهم قالوا يا محمد لما سلمت انه لا اب له من البشر وجب ان يكون ابوه هو الله فقال ان ادم ما كان له اب ولا ام ولم يلزم
ان يكون ابوه هو الله وان يكون ابناء الله فكذلك القول في عيسى ومعنى المثل لغة ظاهر ومعناه العرفي القول السائر المشبه
مضربه بمورده ولا يضرب الا فيما له غرابة فلذلك يستعار لفظ المثل لكل حالة غريبة وصفة عجيبة وشان بديع تشبيها
له بمعناه العرفي فلذلك قال المصنف ان شانه الغريب الى اخره قوله والمعنى خلق قالبه من التراب جواب عما يقال ظاهر نظم
الاية يقتضي ان يكون خلق ادم وتكوينه متقدما على قول الله له كن ولا وجه له وتقرير الجواب الاول ان المعنى كون قالبه
ثم احياه والجواب الثاني ان الخلق ليس بمعنى التكوين والانشاء بل بمعنى التقدير والتسوية ويرجع معناه الى علم الله تع بكيفية
وقوعه وارادته لايقاعه على الوجه المخصوص وكل ذلك متقدم على وجود ادم تقدم الازلي على المحدث فان قوله كن هو
عبارة عن ادخاله في الوجود فصح ان خلق ادم متقدم على قوله كن والجواب الثالث ان المحذور انما يلزم ان لو كان كلمة ثم
للتراخي المخبر عن المخبر وليست كذلك بل هو للتراخي الخبر قال الله تعالى اخبرنا اولا انه خلق ادم من غير ذكر ولا انثى ثم ابتدا خبرا اخر

فقال اني

فقال اني مجزيكم ايضا بعد جزي الاول اني انما خلقته بان قلت له كن كما تقول اعطيت زيدا اليوم الفا ثم اعطيته امس الفين ومراده
اعطيته الفا ثم انا اخبركم اني قد اعطيت امس الفين فكذا الحال في قوله خلقه من تراب اي صيره خلقا سويا ثم اني اخبركم اني انما
خلقته بان قلت له كن فالتراخي في الخبر عن الخبر لا في هذا المخبر عن ذلك المخبر قوله حكاية حال ماضية يعني ان المناسب لقوله خلقه
ثم قال له كن ان يقال فكان اي كان كما امر الله تعا الا انه لم يقل كذلك بل قال كن فيكون حكاية للحال التي كان عليها ادم عليه الصلوة
والسلام وقيل معناه اعلم يا محمد ان ما قال له ربك كن فانه يكون لا محالة قوله خبر محذوف اي هو ما قصصنا عليك من خبر عيسى
وامه هو الحق لا قول النصارى انه ابن الله وقولهم ولدت مريم الها ونحو ذلك وقوله من ربك على هذا اما حال متعلق بمحذوف
او خبر بعد خبر عند من يجوز ذلك قوله على طريق التصحيح على الثبات على ما هو عليه من الحق والمهابة همته على ذلك لا على ارادة حقيقة
النهي لان النهي عن الشيء حقيقة يقتضي ان يتصور صدور المنهي عنه من المنهي ولا يتصور كونه عليه الصلوة والسلام شاكا في صحة
ما انزل عليه والمعنى دم على تصلبك وعلى ما انت عليه من الاطمينان على الحق والتنزه عن الشك فيه والامتراء افتعال من المرية وهو
الشك قوله اي من البينات الموجبة للعلم فسر العلم بما يوجبه من الدلائل العقلية والدلائل الواصلة اليه بالوحي والتنزيل لان العلم
الذي في قلبه عليه الصلوة والسلام لا يوجب افحامهم وانقطاع جدالهم وشبهاتهم والظاهر ان كلمة من في قوله من العلم لبيان
الجنس قوله بالراي والعزم الابالايذان لانهم مقبلون وحاضرون عنده باجسادهم قوله تعالوا العامة على فتح اللام منه فانه امر
من تعالى يتعالى نحو ترامى يترامى اصله تعاليوا على وزن تفاعلوا من العلو استثقلت الضمة على الياء فسكنت ثم حذفت لاجتماع الساكنين
فاذا امرت به الواحد قلت تعال يا زيد بحذف الالف للجزم وكذا اذا امرت الجمع المذكر قلت تعالوا لان الالف لما حذفت اول الساكنين تركت
الفتحة على حالها وقرئ تعالوا بضم اللام بناء على انه لما استثقلت الضمة على الياء نقلت الى اللام بعد سلب حركتها فبقي تعالوا بضم اللام
ومعناه طلب العلو والارتفاع من المخاطب فاذا قلت تعال كان معناه ارتفع الا انه كثر في الاستعمال كونه لطلب كل مجيء سواء كان
على سبيل التسفل والتصاعد وصار بمنزلة هلم واقبل ومعنى المباهلة الدعاء على الظالم من الفريقين والابتهال افتعال من البهلة
والبهلة بفتح الباء وضمها اللعنة قوله نتباهل اي بان نقول لعنة الله على الكاذب منا ومنكم والابتهال يطلق بمعنى الاجتهاد في
الدعاء وان لم يكن باللعن ولا يقال ابتهل في الدعاء الا اذا كان هناك اجتهاد روي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال نبتهل اي
نتضرع في الدعاء وعن الكلبي نجتهد ونبالغ في الدعاء قيل اصل البهل كون الشيء غير مراعى والباهل البعير المخلى عن قيده او عن سمته
او المخلى ضرعها عن صرار يقال ابهلت فلانا اذا خليته وارادته تشبيها له بالبعير الباهل والمسترسل في الدعاء والتضرع والداعي
يقال له مبتهل لانخلاعه عن جميع ما شغله عن التوجه التام الى جناب عزته تعا قيل ما احسن ما جعل الافتعال ههنا بمعنى التفاعل
لان المعنى لا يجيء الا على ذلك وتفاعل وافتعال اخوان في مواضع نحو اجتوروا وتجاوروا واشتوروا وتشاوروا واقتتل القوم وتقاتلوا
قوله فلما تخالوا اي خلا بعضهم ببعض قوله محتضنا الحسين اي اخذا اياه في حضنه وهو ما دون الابط قوله وعلى خلفها قيل هو
المراد بقوله وانفسنا قال الواحدي اراد بالانفس بني العم والعرب تخبر عن ابن العم بانه نفس ابن عمه وقد قال تعا ولا تلمزوا انفسكم
اراد اخوانكم من المؤمنين وقيل اراد بالانفس الازواج وقيل اراد به القرابة القريبة انتهى كلامه والذي حملهم على هذه التوجيهات
الاحتراز عن ان يدعو الانسان نفسه فان الداعي انما يدعو غيره ولم يرض المصنف بشيء من هذه التوجيهات بل قال يدع كل منا
ومنكم نفسه الى المباهلة ويحمل عليها او لا بعد في ان يحمل الانسان نفسه على الامر اسقفهم اي اعلمهم بامور دينهم وهو ابو حارثة
وكان من كبار علمائهم وصاحب مدرستهم والعاقب كان اميرهم قال الامام فان قيل الاولاد اذا كانوا صغارا لم يجز نزول العذاب
بهم وقد ورد في الخبر انه صلى الله تعا عليه وسلم ادخل في المباهلة الحسن والحسين رضي الله تع عنهما فما الفائدة فيه والجواب ان عادة
الله تعالى جارية بان عقوبة الاستيصال اذا نزلت بقوم هلك معهم الاولاد والنساء فيكون ذلك في حق المبالغين عقابا وفي حق
الصبيان والنساء لا يكون عقابا بل يكون جاريا مجرى اماتتهم وايصال الالام والانتقام اليهم ومعلوم ان شفقة الانسان على اولاده
واهله شديدة جدا وربما جعل الانسان نفسه فداهم واذا كان كذلك فهو صلى الله تع عليه وسلم احضر صبيانه ونساءه معه وامرهم
بان يفعلوا مثل ذلك ليكون ذلك ادعى الخصم الى قبول الحق وابلغ في الزجر عن المخالفة واقوى في تخويفهم وادل على وثوقه صلى الله تع
عليه وسلم بان الحق معه والمصنف اشار الى ان هذا التفصيل بقوله وانما قدمهم على النفس لان الرجل يخاطر بنفسه لهم اي يجعلها خطر

قوله يحتملها خبران يعني ان هو مبتدا والقصص خبره والجملة خبران هذا مذهب بعض العرب وعليه قراءة من قرا في السبعة وما ظلمناهم ولكن كانوا هم الظالمون وان ترن انا اقل برفع الظالمين واقل على ان كل واحد منهما خبر ضمير الفصل الذي هو في محل الرفع على الابتدا واما الخليل فانه ذهب الى ان ضمير الفصل لا محل له من الاعراب والقصص مصدر قولهم قص فلان الحديث يقصه قصا وقصصا تتبع الاثر يقال فلان خرج يقص اثر فلان اى يتبعه ليعرف اين يذهب ومنه قوله تعالى وقالت لاخته قصيه اى اتبعى اثره وكذلك القاص في الكلام لانه يتبع خبرا بعد خبر قوله وتفسيرها ما بعدها اطلق لفظ الكلمة على كلام كثير الاجزا على طريق اطلاق اسم الجزء على الكل ووجه كون ما بعدها تفسيرا لها ان قوله ان لا نعبد اما بدل من كلمة بدل الكل او انه خبر مبتدا محذوف والجملة استيناف جواب لسؤال مقدر لانه لما قيل تعالوا الى كلمة سواء قال قائل ما هي فقيل هي الا نعبد وعلى التقديرين صح كونه مفسرا لما قبله اعلم انه صلى الله تعالى عليه وسلم لما اورد على النصارى نجران انواع الدلايل انقطعوا ولم يهتدوا ثم دعاهم الى المباهلة فخافوا وما شرعوا فيها وقبلوا الصغار باداء الجزية وقد كان صلى الله تعالى عليه وسلم حريصا على ايمانهم فامره الله تعالى بان يعدل عن طريق المجادلة والاحتجاج الى نهج آخر يشهد كل عقل سليم وطبع مستقيم انه كلام مبني على الانصاف فترك الجدال الا ميل فيه الى جانب حتى يكون فيه شائبة التعصب فهو كلام ثابت في المركز نسبته الينا واليكم على سواء واعتدال فقال قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا وبينكم اى هلموا الى كلمة فيها انصاف من بعضنا لبعض ولا ميل فيه لاحد على صاحبه وهي ان لا نعبد الا الله قال الزجاج سواء نعت للكلمة اى الى كلمة ذات سواء وعدل والمعنى الى كلمة عادلة مستقيمة مستوية اذا اتينا بها نحن وانتم كنا على السواء والاستقامة قوله لزمتكم الحجة حيث لم يقدروا على دفعها وهذا المعنى مستفاد من قوله اشهدوا بانا مسلمون حيث وجب عليهم ان يعترفوا بانا مسلمون مهتدون الى الحق دونهم وهذا الاعتراف انما وجب عليهم من حيث كونهم محجوجين اى مغلوبين بالحجة والحصر المدلول عليه بقوله دونكم مستفاد من المقام المعنى فان تولوا واعرضوا عن الاجابة لما دعوتهم اليه فليس اعراضهم ذلك لاجل مساعدة الحجة اياهم فقل لهم قد اسفر الصبح وتبين الحق لذي عينين فاعترفوا بانا مسلمون منقادون للحق دونكم ونظيره قول الغالب المغلوب في جدال او صراع ونحوهما اعترف باني انا الغالب وسلم لي الغلبة ولم يذكر الامام في هذا المقام الى قوله والمعنى ان ابوا الا الاصرار فقولوا انا مسلمون يعني اظهروا انكم على هذا الدين ولا تكونوا في قيد ان تحملوا غيركم عليه وسلك فيه مسلك الامام لو احلى قوله واعترفوا بانكم كافرون الى آخره على ان يكون انا مسلمون تعريضا لكفرهم من حيث انهم اعرضوا عن الحق بعد ظهوره قوله تبين او لا احوال عيسى عليه الصلوة والسلام بقوله ويكلم الناس في المهد ونحوه مما يدل على انه وجد بعد ان كان معدوما واستقر مدة في مضيق الرحم ثم كان طفلا ثم صار مترعرعا ثم صار رشيدا يأكل ويشرب ويحدث وينام ويستيقظ قوله ثم ذكر ما يحل عقدتهم بقوله ان مثل عيسى عند الله كمثل آدم الاية قوله نوع من الاعجاز وهو تقديم من يخاطر المرء بنفسه لاجلهم ويحارب دونهم على ذكر نفسه وانفسهم قوله تعالى لم تحاجون هي ما الاستفهامية دخل عليها حرف الجر فحذف الفها كما في عم وفيم واللام متعلقة بما بعده وتقديمها على عاملها واجب لدخولها على ما له صدر الكلام ولا بد من مضاف في قوله في ابراهيم اى في دين ابراهيم وشريعته لان الذوات لا مجادلة فيها قوله والمعنى ان اليهودية والنصرانية حدثت بنزول التورية والانجيل على موسى وعيسى فكيف يتصور ان يكون ابراهيم يهوديا او نصرانيا قال الكلبي نزلت في اليهود ناظروا نصارى بني نجران في مسجد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالت اليهود للنصارى ديننا خير من دينكم ونبينا خير من نبيكم وقالت النصارى لليهود كذلك حتى وقعوا في ذكر ابراهيم عليه الصلوة والسلام فقالت اليهود ان ابراهيم كان يهوديا وقالت النصارى ان ابراهيم كان نصرانيا فكانوا في ذلك اذ دخل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم المسجد فقالوا يا محمد احكم بيننا في ابراهيم انه كان يهوديا او نصرانيا فقال صلى الله تعالى عليه وسلم لم يكن يهوديا ولا نصرانيا ولكن كان حنيفا مسلما وما كان من المشركين فان قيل ايها المؤمنون تقولون ان ابراهيم ما كان يهوديا ولا نصرانيا لحدوث نزول التورية والانجيل بعده بزمان طويل وتقولون انه كان على دين الاسلام والاسلام انما حدث بعده بزمان طويل فان قلتم ان ابراهيم كان في اصول الدين على المذهب الذي عليه المسلمون الان فنقول لم لا يجوز ايضا ان يقول اليهود ان ابراهيم كان يهوديا بمعنى انه كان على الدين الذي عليه اليهود ويقول النصارى ان ابراهيم كان نصرانيا بمعنى انه كان على الدين الذي عليه ~~اليهود ويقول~~ النصارى فكون التورية والانجيل نازلين بعد ابراهيم كما لا ينافي كونه مسلما كذلك لا ينافي كونه يهوديا او نصرانيا والجواب ان المراد بقولنا ان ابراهيم كان مسلما انه كان قايلا بجميع ما نقول به من اصول الدين وليس للنصارى واليهود ان يقولوا مثل ذلك لان النصارى يقولون بالنصرانية المحرفة لقولهم بمعبودية

عيسى

عيسى عليه الصلوة والسلام واليهود يقولون باليهودية المحرفة لقولهم بعدم جواز النسخ ولا شك ان ابراهيم ما كان قايلا بشيء منهما اما عدم كونه قايلا بالاول فظاهر واما عدم كونه قايلا بالثاني فلان اصحاب الشرايع من الانبياء لا شك انهم جاؤا بشرع سوى الشرع من قبلهم وذلك يستلزم القول بالنسخ فلا بد وان كان في دين كل واحد من الانبياء جواز القول بالنسخ وان النسخ حق واليهود ينكرون ذلك فثبت ان اليهود ليسوا على ملة ابراهيم قوله الحمقى مستفاد من جعل هؤلاء خبرا عن قوله انتم فانه قد يقصد بالاشارة بنحو ذلك وهؤلاء تحقير المشار اليه واسترذال عقله تنزيلا لبعده عن ساحة الحضور والخطاب منزلة بعد المسافة قوله وبيان حماقتكم انكم جادلتم فيما لكم به علم مما وجدتم في التورية والانجيل روى عن قتادة والسدي والربيع وجماعة كثيرة ان الذي لهم به علم هو دينهم الذي وجدوه في كتبهم وثبت صحته لديهم والذي ليس لهم به علم هو شريعة ابراهيم وما كان عليه مما ليس في كتبهم ولا جاءت به اليهم رسلهم ومن المعلوم انهم ليسوا بمعاصرية حتى يعلموا دينه بالاستماع منه فجدالهم فيه مجرد حماقة ومحض مكابرة وعناد وقيل الذي لهم به علم امر نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم لان امر بعثته وبيان نعوته مذكور في كتبهم وهم يجادلون فيه مع علمهم به والذي ليس لهم به علم هو امر ابراهيم وما هو عليه من الدين واختار المصنف القول الاول وجعل ما لهم به علم عبارة عن دينهم الذي نطق به كتابهم وهو التورية والانجيل فانهم يجادلون نبينا محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم في ان دينهم هو دين موسى وعيسى ويزعمون ان شريعة التورية والانجيل مخالفة لشريعة القران ويجادلونه ايضا في حق ابراهيم زاعمين انه كان يهوديا او نصرانيا وان شريعته كانت مخالفة لشريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم قوله عنادا مفعول له لقوله جادلتم وقوله او تدعون وروده فيه معطوف على قوله وجدتموه واشار بعطفه عليه الى انه يحتمل ان لا يراد بالعلم في قوله فيما لكم به علم العلم حقيقة او ادعاء والمعنى هب انكم تستجيزون محاجته فيما تدعون علمه فكيف تحاجونه فيما لا علم لكم به البتة ولا نطق به كتابكم من امر ابراهيم عليه الصلوة والسلام قوله اصله ءانتم بتوسيط الالف بين همزة الاستفهام وهمزة انتم للفصل بينهما كما هو مذهب قالون وهشام وابي عمرو في الهمزتين المفتوحتين اذا التصقتا في كلمة واحدة قوله منقادا لله قال الامام فان قيل قولكم ابراهيم على دين الاسلام اتريدون به الموافقة في الاصول او في الفروع فان كان الاول لم يكن هذا مختصا بدين الاسلام بل نقطع بان ابراهيم كان على دين اليهود اعني ذلك الدين جاء به موسى وكان على دين النصارى اعني تلك النصرانية التي جاء بها عيسى فان الانبياء لا يجوز ان تكون مختلفة في الاصول وان اردتم به موافقة في الفروع يلزم منه ان لا يكون محمد صلى الله تعالى عليه وسلم صاحب شرع البتة بل كان مقررا لدين غيره وايضا فمن المعلوم بالضرورة ان التعبد بالقران ما كان موجودا في زمان ابراهيم وتلاوة القران مشروعة في صلاتنا وغيره مشروعة في صلوتهم فالجواب يجوز ان يكون المراد به الموافقة في الاصول والغرض منه بيان انه ما كان موافقا في اصول الدين لمذهب هؤلاء الذين هم اليهود والنصارى في زماننا هذا ويجوز ايضا ان يقال المراد به الموافقة في الفروع وذلك لان الله تعالى نسخ تلك الشرايع بشرع موسى ثم انه تعالى نسخ في زمان محمد صلى الله تعالى عليه وسلم شرع موسى عليه الصلوة والسلام بتلك الشريعة التي كانت ثابتة في زمان ابراهيم عليه الصلوة والسلام فعلى هذا التقدير نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ثم لما كان غالب شرع محمد صلى الله تعالى عليه وسلم موافقا لشرع ابراهيم جاز ان يقال ان شرعه موافق شرع ابراهيم ولو وقعت المخالفة في الفروع القليلة لم يقدح ذلك في حصول الموافقة الى هنا كلام الامام وبه يخرج الجواب عن قول المصنف وليس المراد انه كان على ملة الاسلام وقد حدث الاسلام بعده بزمان طويل قوله للذين اتبعوه خبران زحلقت لام الابتدا الى الخبر مع ان اصلها ان تدخل المبتدا كراهة توالي حرفي التاكيد قوله وهذا النبي مرفوع بالعطف على اسم الموصول وكذلك قوله والذين امنوا والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم والمؤمنون وان كانوا داخلين في من اتبع ابراهيم الا انهم خصصوا بالذكر تشريفا لهم وتكريما فهو من باب وملايكته ورسله وجبريل وميكال كذا قيل الا ان المصنف اشار بقوله من امته الى ان المعنى للذين اتبعوه فيما مضى وهم امته وعطف عليهم هذا النبي والذين امنوا فلا يكون من عطف الخاص على العام وعلى قراءة نصب النبي يكون قوله والذين معطوفا على قوله للذين اتبعوه ويكون المعنى للذين اتبعوه واتبعوا هذا النبي فيكون كل واحد من ابراهيم وهذا النبي متبوعا لغيره وعلى قراءة الجر يكون المعنى ان اولى الناس بابراهيم وبهذا النبي للذين اتبعوه وفيه نظر لانه حينئذ كان ينبغي ان يثنى الضمير في اتبعوه فيقال اتبعوهما وقوله والذين امنوا حينئذ يحتمل ان يكون معطوفا على النبي وعلى قوله الذين اتبعوه والثاني اوجه قوله لايمانهم مستفاد من تعليق الحكم بالمشتق والولي الناصر والمعين بالتوفيق والاكرام قوله ولو بمعنى ان فان لو قد تكون مصدرية

كما فى قوله تعالى يود احدهم لو يعمر الف سنة ولم يقل ان يضلوكم لان لو اوفق للتمنى فان قوله ودت بمعنى تمنت وقولك لو كان كذا
يفيد معنى التمنى قوله بما نطقت التورية والانجيل يعنى ان المراد بايات الله الكتابان المعهودان وان الكفر بهما عبارة عن الكفر بما دل
عليه من نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وبيان نعوته ويحتمل ان يكون المراد بالكفر بهما الكفر بما فيهما من ان ابرهيم كان حنيفا مسلما
اطلق الايات على ما فيهما ومدلولها على طريق اطلاق اسم الدليل على المدلول على سبيل المجاز ويجوز ان يكون المراد بايات الله القران
الدال على صحة نبوته صلى الله تع عليه وسلم وعلى تقدير ان يفسر ايات الله بالتورية والانجيل يكون المناسب ان يكون قوله وانتم تشهدون
من الشهادة بمعنى الاعتراف والاقرار وان فسرت بالقران يحتمل ان يكون تشهدون من الشهود والمشاهدة والمعنى وانتم تشاهدون نعت
القران فى الكتابين ويحتمل ان يكون من الشهادة اى وانتم تشهدون وتعترفون بان كلام الله حقا بما يدل عليه من المعجزات ولما كان بين
العلم وبين كل واحد من الشهادة والشهود من علاقة اللزوم فان الشهود ملزوم للعلم والشهادة متفرع عليه صح ان يقال قوله تشهدون
بمعنى تعلمون مجازا فان الشاهد انما يشهد عن علم والشهود يفيد العلم ويستلزمه واليه اشار المصنف بقوله او تعلمون بالمعجزات انه
حق ويحتمل ان يكون المراد بايات الله جملة المعجزات التى ظهرت منه صلى الله تع عليه وسلم ويكون قوله وانتم تشهدون من الشهادة اى وانتم
تشهدون بعقولكم وعقولكم انها معجزات خلقها الله تعالى فى يده صلى الله تعالى عليه وسلم تصديقا فى دعوى نبوته وان كنتم
تنكرون عند العوام كونها معجزات بادعا انها سحر وافك وشعر واساطير ونحو ذلك قوله بالتحريف يعنى ان المراد بالحق كتاب الله الذى
انزل على موسى وعيسى وبالباطل ما حرفوه وكتبوه بايديهم ويخلط احدهما بالاخر ابراز باطلهم فى صورة الحق بان يقولوا الكل
من عند الله قوله او بالتقصير فى الميز بينهما على ان يكون المعنى لم تلبسون اى لم تخلطون الاسلام وهو الحق بالباطل الذى هو اليهودية
والنصرانية وتقولون انهما حق كالاسلام وانتم تعلمون ان الدين عند الله الاسلام وتعلمون ايضا ما جزا من لبس الحق بالباطل قراءة
العامة تلبسون بكسر البا من لبس عليه يلبس اى خلط وقرئ تلبسون بضم التاء وكسر الباء وتشديدها لتكثير اللبس وقرئ تلبسون
بفتح البا اى لم تلبسون الحق متلبسا مع الباطل يقال لبس الثوب لبسا من باب علم ولبس الشئ بالشئ لبسا من باب ضرب اى خلط به
وشئ من الحق والباطل لا يلبس كلبس الثوب فالمراد يلبسها الاتصاف بها ونظيره استعمال اللبس وما فى معناه للاتصاف بالشئ
قوله صلى الله تعا عليه وسلم المتشبع بما ليس عنده كلابس ثوبى زور وهذا مثل يضرب لمن يظهر عن نفسه شيئا وليس ذلك فيه والمتشبع
الذى يرى انه شبعان وليس به وثنى الثوب لان اقل ما يلبس ثوبان قال الفرزدق ٭ فلا اب وابنا مثل مروان وابنه ٭ اذا هو بالمجد
ارتدى وتازرا ٭ قوله اول النهار اشارة الى ان وجه النهار منصوب على الظرفية لكونه بمعنى اوله تشبيها الاول الشئ بوجه الحيوان من
حيث ان كلا منهما ما يواجه منه قوله ظنا بانكم رجعتم لخلل ظهر لكم لا لاجل حسد وعداوة دينية استدلالا بايمانكم به فى اول الامر
وهذا الطريق منهم حيلة فى تشكيك ضعفة المسلمين فى صحة نبوته صلى الله تعا عليه وسلم وصحة ما اظهره من دين الاسلام فانهم
زعموا ان هذا الطريق يؤدى الى ان يقول المسلمون ان رجوعهم الى الكفر لو كان مبنيا على الحسد لما امنوا به اول النهار فاذا لم يكن
حسدا وجب ان يكون لاجل انهم اهل كتاب وهم اعلم منا وقد تفكروا فى امره واستقصوا فى البحث عن دلائل نبوته فلاح لهم بعد ذلك
التامل التام والبحث المستوفى انه كذاب فى دعوى النبوة فظاهر ان مقصودهم من هذا الطريق توهين عقايد المسلمين وتشكيكهم
فى حقية الاسلام عن ابن عباس رضى الله تع عنهما ان وجه النهار اوله وهو صلوة الصبح فاخره هو صلوة الظهر وتقريره انه صلى
الله تع عليه وسلم كان يصلى الى بيت المقدس بعد ان قدم المدينة ففرح اليهود بذلك وطمعوا ان يكون منهم فلما حوله الله الى الكعبة
كان ذلك عند صلوة الظهر قال كعب بن الاشرف وغيره امنوا بالذى انزل على الذين امنوا وجه النهار يعنى امنوا بالقبلة التى
صلى اليها صلوة الصبح وهى الحق واكفروا بالقبلة اى الكعبة لعلهم يقولون هؤلاء اهل كتاب وهم اعلم منا فيرجعون الى قبلتنا
نقله الامام اولا ثم قال لما حولت القبلة الى الكعبة شق ذلك عليهم فقال بعضهم لبعض صلوا الى الكعبة فى اول النهار واكفروا بهذه
القبلة فى اخر النهار وصلوا الى الصخرة لعلهم يقولون ان اهل الكتاب اصحاب العلم فلولا انهم عرفوا بطلان هذه القبلة لما تركوها
فحينئذ يرجعون عن هذه القبلة والمصنف اختار هذا الوجه لكونه اظهر الوجهين قوله ولا تقروا عن تصديق قلب اشارة الى ان تفعل
الايمان عدى باللام بناء على ان امن ضمن معنى اقر واعترف فتعدى باللام كذلك ونظيره قوله تعا فما امن لموسى وما انت بمؤمن لنا
وامنتم له لما قالت الطائفة المتقدمة لاتباعهم اظهروا الايمان بالقران اول النهار كان من بقية كلامهم انكم تصدقون بحقية

الاسلام والقران بقلوبكم لكن لا تظاهروه للمسلمين ولا تقروا بذلك الا لاهل دينكم وقيل هذه اللام صلة زيدت للتاكيد كما فى قوله تع
ردف لكم قال الامام الفائدة فى اخبار الله تعا عن تواففهم على هذه الحيلة وجوه الاول ان هذه الحيلة مخفية فيما بينهم وما اطلعوا
عليها احدا من الاجانب فلما اخبر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عنها كان ذلك اخبارا بالغيب فيكون معجزا والثانى انه تعالى لما
اطلع المؤمنين على تواطيهم على هذه الحيلة لم يحصل لهذه الحيلة اثر فى قلوب المؤمنين ولولا هذا الاعلان لما اثرت هذه الحيلة
فى قلب بعض من كان فى ايمانه ضعف والثالث ان القوم لما افتضحوا فى هذه الحيلة صار ذلك رادعا لهم عن الاقدام على امثالها
من الحيل ولما قالت تلك الطائفة لاتباعهم ما قالوا وحكى الله تعالى عنهم تلك المقالة لنبيه صلى الله تعالى عليه وسلم امره ان يقول لهم
ان الدين دين الله وان وجوب الاتباع به انما هو لثبوته من جهة الله تع فتارة يامر باتباع موسى واخرى باتباع نبى اخر وتارة
يامر بالتوجه الى الصخرة واخرى الى الكعبة وكل ما امر به وارشد اليه فهو الحق الواجب متابعته ومن عاند واستكبر فلا يضر الا نفسه
وقوله تعالى ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم حملكم الحسد على الامتناع عن قوله قوله وقراءة ابن كثير ان يؤتى فانه قرا بمد الالف على الاستفهام
والباقون قروا بفتح الالف من غير مد ولا استفهام ومعنى ويحاجوكم على هذا ادبرتم ما دبرتم لان يؤتى احد مثل ما اوتيتم ولم
يتصل به عند كفركم به من محاجتهم لكم عند ربكم فان من اتاه الله الوحى لا بد ان يحاج مخالفيه عند ربه قوله وقرئ ان بكسر الهمزة
فيكون قوله قل ان الهدى هدى الله كلام امر الله تعالى نبيه ان يقول عند انتهاء الحكاية عن اليهود الى هذا الموضع لانه تع لما حكى
عنهم قولا باطلا ندب نبيه صلى الله تعا عليه وسلم بان يقابله بقول حق ثم ان عاد الى حكاية تمام كلامهم فحكى عنهم قولهم لا تؤمنوا
الا لمن تبع دينكم وقولوا لهم ما يؤتى احد مثل ما اوتيتم ويحاجوكم عند ربكم يعنى ما يؤتون فلا يحاجونكم قوله على الوجهين الاول
احدهما ان تكون قوله ان يؤتى احد متعلقا بمحذوف وثانيهما ان يتعلق بلا تؤمنوا والمعنى على الاول دبرتم ذلك وقلتم لان يؤتى
احد مثل ما اوتيتم لما يترتب على ذلك من غلبتهم عليكم بالحجة يوم القيمة وليس لكم داع الى ارتكاب هذا المكر والحيلة سوى علمكم
بان الايتاء والمحاجة المذكورين المورثين للغيظ والحسد كاينان البتة واو ترد على الواو واشعارا بان كلا من الامرين مستقل
بكونه سبب الغيظ والحسد وعلى الثانى فلا تظهروا ايمانكم بان يؤتى احد مثل ما اوتيتم وبانهم يحاجونكم يوم القيمة و
ويغلبونكم بالحجة الا لاشياعكم وانما عطف باو دون ليفيد العموم كقوله تع ولا تطع منهم اثما او كفورا قوله وعلى الثالث وهو
ان يكون هدى الله بدلا من الهدى الذى هو اسم ان ويكون ان يؤتى خبرا فحينئذ لا يكون او يحاجوكم معطوفا على ان يوتى وداخلا
فى خبر ان بل يكون او بمعنى حتى ويكون المعنى قل ان الهدى هدى الله ان يؤتى احد مثل ما اوتيتم حتى يحاجوكم عند ربكم فيغلبوكم
ويدحضوا حجتكم عند الله والفضل فى اللغة الزيادة والمراد به ههنا الرسالة عبر عنها بالفضل للدلالة على انه لا تحصل الا بتفضل
الهى لا بالاستحقاق وقوله بيد الله مالك له يؤتيه من يشاء والواسع الكامل القدرة والعليم الكامل العلم ولكمال قدرته صح
ان يتفضل على اى عبد شاء باى تفضل شاء ولكمال علمه لا يكون شئ من افعاله الا على وجه الحكمة والصواب وقوله يختص برحمته
من يشاء كالتاكيد لما قبله قوله تعالى ومن اهل الكتاب من ان تامنه من فيه مبتدا ومن اهل خبره قدم عليه ومن اما موصولة والجملة
الشرطية بعده صلته فلا محل لها من الاعراب واما نكرة موصوفة بما بعدها فتكون فى محل الرفع يقال امنته بكذا او على كذا فالبا
للالصاق بالامانة وعلى للدلالة على استعلاء المودع على الامانة فان من اؤتمن على شئ صار ذلك فى معنى الملصق به لقربه
منه واتصاله بحفظه وايضا صار المودع كالمستعلى على ذلك الشئ والمستولى عليه فلذلك حسن التعبير عن هذا المعنى بكلتا
العبارتين وقيل قولك امنتك بدينار معناه وثقت بك فيه وامنتك عليه معناه جعلتك امينا عليه وحافظا له والمراد بالقنطار و
الدينار ههنا العدد الكثير والقدر القليل يعنى ان فيهم من هو فى غاية الخيانة حتى لو اؤتمن على الشئ القليل فانه يخون فيه فلا حاجة
بنا الى ذكر القنطار ههنا الا انهم اختلفوا فى تفسيره فقيل الف ومايتا اوقية من الذهب قالوا لان الاية نزلت فى عبد الله بن سلام
حين استودعه رجل من قريش الفا ومايتى اوقية من الذهب فرده الى صاحبه ولم يخن فيه فدل هذا على ان القنطار هو ذلك المقدار
وروى عن ابن عباس رضى الله تعا عنهما انه ملؤ جلد ثور من المال وقيل القنطار الف دينار والف درهم والاوقية فى الحديث
اربعون درهما وكذلك كان فيما مضى فاما اليوم فالذى يتعارفه الناس ويقدر عليه الاطباء ان الاوقية وزن عشرة دراهم وخمسة اسباع
درهم قوله الا مدة دوامك قائما اشارة الى انه استثناء مفرغ من الظرف العام والتقدير لا يؤده اليك فى جميع المدد والازمنة الا فى

دوامك قائما عليه وقوله عليه متعلق بقوله قائما والظاهر ان المراد من هذا القيام معناه المجازى وهو الالحاح والخصومة والتقاضى والمبالغة فى المطالبة بما ينافى من طريقها عبر عنها بالقيام لان المطالب للشئ يقوم فيه والتارك له يقعد عنه وقيل المراد القيام على غريمه حقيقة بالاجتماع معه والملازمة له والمعنى انه انما يكون معترفا بما دفعت اليه مادمت قائما على راسه فان نظرت واخرت انكر فان مواجهة الغريم تورثه المهابة والاستحيا من صاحب الحق فان الحياء فى العينين واذا طلبت الايرى الى قول ابن عباس رضى الله تع عنهما لا تطلبوا من الاعمى حاجة فان الحياء فى العينين واذا طلبت من اخيك شيئا فانظر اليه بوجهك حتى يستحيى فيقضيها والظاهر ان سبيل اسم ليس وفى الاميين صفته وعلينا خبره اى ليس سبيل كاين فى الاميين ثابتا علينا والامى منسوب الى الام وسمى النبى صلى الله تع عليه وسلم اميا قيل لانه كان لا يكتبه وذلك لان الام اصل الشئ فمن لا يكتب فقد بقى على اصل حالة فى ان لا يكتب وقيل لانه نسب الى مكة وهى ام القرى قالوا العرب ليسوا على ديننا فيحل لنا ان نظلمهم لانه تعالى لم يجعل لهم فى كتابنا حرمة وقيل ان اليهود قالوا نحن ابناء الله واحباؤه والخلق لنا عبيد فلا سبيل لاحد علينا اذا اكلنا اموال عبيدنا واياما كان منهم يقولون على الله الكذب لان ما قالوه ليس مذكورا فى التورية وليسوا منتسبين اليه تعالى بما ذكروه من النسبة ولما حكى الله تعا عنهم قولهم ليس علينا فى الاميين سبيل فيتم الوقف على قوله بلى وما بعده استيناف وفى بمعنى وفى لا ان لغة اهل الحجاز اوفى ولغة اهل نجد وفى والضمير المجرور فى قوله بعهده يجوز ان يرجع الى من الشرطية بطريق اضافة المصدر الى فاعله ويجوز ان يرجع الى اسم الله تعالى فى قوله ويقولون على الله الكذب على اضافة المصدر الى مفعوله فان اليهود قد عاهدوا الله فى ضمن ايمانهم بالتورية ان يؤمنوا بمحمد صلى الله تعا عليه وسلم وبما جاء به وهو المراد بالعهد فى هذه الاية فان قلت فاين الضمير الراجع من جملة الخبر الى من الشرطية اجيب بان عموم المتقين قائم مقام رجوع الضمير اى يحب اوليك فلا سبيل عليكم فى شان هؤلاء بذمكم ويعاتبكم على ظلمكم اياهم واكل اموالهم بغير حق فقد ظهر بهذا التقدير وجه كون هذا الكلام مقررا للجملة التى سدت بلى مسدها وملوك الامر وملاكه ما يقوم به ويقال القلب ملاك الجسد والتقوى ملاك الامر قوله وهو يعم الوفاء اى التقوى يعم وفاء ما عاهدوا الله عليه من الايمان بمحمد صلى الله تع عليه وسلم وبما جاء به مما يتعلق بتكميل القوة النظرية والعملية فعطف قوله واتقى على ما قبله من عطف العام على الخاص تكميلا للفائدة قوله تعا لا خلاق لهم اى من اختار التروس والارتشاء على الوفاء بعهده ورعاية ايمانه واستبدل به فاوليك لا نصيب لهم فى خير الاخرة ونعيمها قال الامام هذا العموم مشروط باجماع الامة بعدم التوبة فانه ان تاب عنها سقط الوعيد بالاجماع وعلى مذهبنا مشروط ايضا بعدم العفو فانه تعالى قال ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء قوله تعالى ولا يكلمهم الله اى بكلام ينفعهم ويسرهم قيد به دفعا لما يتوهم من التدافع بين هذه الاية وبين قوله تع فوربك لنسألنهم اجمعين عما كانوا يعملون وقوله فلنسألن الذين ارسل اليهم ولنسألن المرسلين واجاب عنه ثانيا بقوله او بشئ اصلا فانه لا يبعد ان يخص اولياءه بكلامه بغير سفير وواسطة تشريفا لهم ولا يكلم الكفرة والفساق كذلك ويجعل المحاسبة معهم بكلام الملائكة وثالثا بانه من قبيل نفى الشئ عمن لا ينتفع به ورابعا بان نفى تكليمه اياهم كناية عن سخطه وغضبه عليهم لان ترك التكلم لازم للسخط فاطلق لينتقل منه الى الملزوم واستشهد على كونه كناية عن غضبه عليهم بقوله ولا ينظر اليهم يوم القيمة فان النظر عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرؤيته والنظر بهذا المعنى محال فى حق البارى تعالى فلا يمكن حمله على معناه الحقيقى ولا جعله كناية عن السخط والاستهانة بخلاف لان اللفظ انما يكون كناية عن معنى اذا جاز ارادة معناه الحقيقى فتعين كونه مجازا عن السخط والاستهانة بخلاف عدم التكلم فانه يصح كونه كناية عن السخط لجواز ارادة معناه الحقيقى واذا كان المراد باحد اللفظين السخط والاستهانة كان ذلك شاهدا على ان المراد باللفظ الاخر ايضا ذلك قوله ولا يثنى عليهم كما يثنى على اوليائه مثل ثناء المزكى للشاهد والتزكية من الله تعالى قد تكون على السنة الملائكة كقوله تعا والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم وقد يكون بغير واسطة اما فى الدنيا كقوله التائبون العابدون الاية واما فى الاخرة كقوله تعالى سلام قولا من رب رحيم ثم انه تعا لما بين حرمانهم من الثواب بين كونهم فى العذاب الشديد المؤلم حيث قال ولهم عذاب اليم قال عكرمة نزلت الاية فى احبار اليهود كتموا ما عند الله اليهم فى التورية من امر محمد صلى الله تع عليه وسلم وكتبوا بايديهم غيرها وحلفوا انه من عند الله لئلا يفوتهم الرشى التى كلفت لهم من اتباعهم وقالوا ايضا ان جواز الخيانة فى امانة من خالفهم فى الدين مذكور فى التورية وكانوا كاذبين فى ذلك القول وعالمين بكونهم كاذبين فيه وقال مجاهد نزلت فى رجل حلف يمينا فاجرة فى تنفيق سلعته روى الامام الواحدى عن الاشعث قال نزلت فى كان بينى وبين رجل من اليهود ارض

فجحدنى

فجحدنى فقدمته الى النبى صلى الله تع عليه وسلم هل لك بينة قلت لا فقال لليهودى احلف قلت يا رسول الله اذن يحلف فيذهب بمالى فانزل الله ان الذين يشترون بعهد الله وايمانهم ثمنا قليلا اى يستبدلون ويأخذون بما عهد اليهم من آراء الامانات عرضا يسيرا من الدنيا اوليك لا نصيب لهم من الخير قوله يفتلونها بقراءته يعنى ان لى الشئ فتله اى صرفه عن وجهه واستقامته قال الامام اللى عبارة عن عطف الشئ ورده عن الاستقامة الى الاعوجاج يقال فتله عن وجهه فانفتل اى صرفه فانصرف ولوى لسانه عن كذا اذا غيره ولوى فلان فلانا عن رايه اذا امالة عنه وقوله بقراءته اشارة الى اعتبار حذف المضاف من الكتاب وهو القراءة والباء للاستعانة او الظرفية كما فى قولك نزلت بالمكان اى فيه قال القفال فى تاويل الاية قوله تع يلوون السنتهم معناه ان يعمدوا الى اللفظة فيحرفوها عن حركاتها الاصلية تحريفا يتغير به المعنى وهذا كثير فى لسان العرب فلا يبعد مثله فى العبرانية فيحتمل ان يراد بلى الالسنة بقراءة الكتاب صرفها عن الصحيح المنزل الى المحرف الباطل بقراءة ذلك الباطل بدل المنزل وقيل ان جماعة من احبار اليهود اتوا كعب بن الاشرف فى زمن قحط يطلبون منه طعاما فقال لهم ما تقولون فى هذا الرجل الذى يقول انا رسول الله فقالوا هو عبد الله ورسوله الى خلقه فقال كعب لو قلتم غير هذا لكان لكم عندى طعام وعطاء قالوا نرجع ونتامل فرجعوا وعادوا وقد بدلوا نعته بنعت الدجال فقالوا وجدنا فى التورية كذلك فخلفهم لا يرجعون عن هذا فخلفوا فاعطى كل واحد منهم ثمانية اذرع من كرباس وصاعا من شعير كذا فى التيسير والظاهر انه ما رويه صاحب الكشاف عن ابن عباس من ان الفريق الذين يلوون السنتهم بالكتاب هم اليهود الذين قدموا على كعب بن الاشرف غيروا التورية وكتبوا كتابا بدلوا فيه صفة النبى صلى الله تع عليه وسلم ثم اخذت قريظة ما كتبوه فخلطوه بالكتاب الذى عندهم قوله ويعطفونها يشبه الكتاب اى ويحتمل ان يكون ما قدر مضافا الى الكتاب هو الشبه الذى اتوا به من عند انفسهم ثم قالوا هذا من عند الله والظاهر ان تقدير القراءة مبنى على تاويل القفال وتقدير الشبه مبنى على ما روى عن ابن عباس والعامة قرؤا يلوون بفتح الياء وسكون اللام وبعدها واو مضمومة ثم اخرى ساكنة مضارع لوى اى فتل وقرئ يلوون بضم الياء وفتح اللام وتشديد الواو الاولى من لوى مضعفا والتضعيف فيه للتكثير والمبالغة لا للتعدية اذ لو كان لها التعدى الى مفعول آخر لانه بدون التضعيف متعد الى واحد وقرئ يلون بفتح الياء وضم اللام بعدها واو مفردة ساكنة واصلها يلوون كقراءة العامة ثم ابدلت الواو المضمومة همزة وهذا بدل قياسى وكما فى اجوه واقتت ثم خففت الهمزة بالقاء حركتها على الساكن قبلها وهو اللام وحذفت الهمزة فبقى يلون بوزن يفون حيث حذفت عين الفعل ولامه معا وذلك لان اصله يلويون كيضربون استثقلت الضمة على الياء فحذفت فالتقى ساكنان الياء وواو الضمير فحذفت الياء لالتقائهما ثم حذفت الواو التى هى عين الكلمة لما ذكرنا قال الامام كيف يمكن ادخال التحريف فى التورية مع شهرتها العظيمة بين الناس ثم قال والجواب لعل هذا الفعل صدر عن نفر قليل يجوز عليهم التواطؤ على التحريف ممكنا ثم قال والاصوب عندى فى تفسير الاية وجه آخر وهو ان الايات الدالة على نبوة محمد صلى الله تع عليه وسلم كان يحتاج فيها الى تدقيق النظر وتامل القلب والقوم كانوا يوردون عليها الاسئلة المشوشة والاعتراضات المظلمة فكانت تصير تلك الدلائل مشتبهة على السامعين واليهود كانوا يقولون مراد الله من هذه الايات ما ذكرناه لا ما ذكرتم فكان هذا هو المراد بالتحريف ولى الالسنة كما ان المحقق فى زماننا اذا استدل باية فالمبطل يورد عليه الاسئلة والشبهات ويقول ليس مراد الله ما ذكرت بل ما ذكرت فكذلك فى هذه والله اعلم بمراده قوله تاكيد لقوله وما هو من الكتاب قال الامام واعلم ان من الناس من قال انه لا فرق بين قوله لتحسبوه من الكتاب وما هو من الكتاب وبين قوله ويقولون هو من عند الله وما هو من عند الله وكرر هذا الكلام بلفظين مختلفين لاجل التاكيد واما المحققون فقالوا المغايرة حاصلة وذلك لانه ليس كل ما لم يكن فى الكتاب لم يكن من عند الله فان الحكم الشرعى قد يثبت تارة بالكتاب وتارة بالسنة وتارة بالاجماع وتارة بالقياس والكل من عند الله تعا فقوله لتحسبوه هو من عند الله فلا يكون تكرارا وايضا يجوز ان يكون المراد من الكتاب التورية ويكون المراد من قولهم هو من عند الله انه موجود فى كتب سائر الانبياء مثل شعيا وارميا وذلك لان القوم فى نسبة ذلك التحريف الى الله تعا كانوا متحيرين فان وجدوا قوما من الاغمار والبله الجاهلين بالتورية نسبوا ذلك المحرف الى التورية ويقولون انه موجود فيها وان وجدوا قوما عقلاء اذكياء زعموا انه موجود فى كتب سائر الانبياء الذين جاؤا بعد موسى عليه الصلوة والسلام ولم يرض المصنف بهذا التحقيق لظهور ان مرادهم بقولهم هو من عند الله ان ما لووا به السنتهم من جملة التورية وانه تعالى انزل التورية على موسى هكذا هو صريح وتقرير لما رمز اليه بقوله لتحسبوه من الكتاب لان الكتاب لا يكون الا منزلا من عند الله فيكون قوله وما هو

من عند الله نفيا لما ارادوا بقولهم هو من عند الله وهو ان المحرف من كتاب الله المنزل من عنده وقوله وبيان لانهم الى اخره عطف
تفسيري لقوله تشنيع فان التصريح بان ما اتوا به من عند انفسهم مناف لمن عند الله اشنع من الرمز اليه والتعريض به قوله وهذا لا يقتضي
ان يكون فعل العبد فعل الرب تعالى لما توهم ان قوله وما هو من عند الله يصلح دليلا للمعتزلة فيما زعموا من ان العبد مستقل في افعاله
وان افعاله ليس من عند الله تعالى اي ليس بخلقه وايجاده واجاب عنه انه لا يدل على صحة مذهبهم لان قولهم هو من عند الله ليس
معناه ان ما صدر عنهم من لي الالسنة وتحريف الكتاب عن وجهه من فعل الله تعالى وكائن بخلقه وتكوينه حتى يكون قوله وما
هو من عند الله نفيا لذلك فيثبت مذهبهم بل مرادهم به انه كلام الله المنزل من عنده على نبيه موسى وقوله وما هو من عند الله نفي
لهذا المعنى فلا دلالة فيه على صحة مذهبهم قوله القرظي بضم القاف وفتح الراء وكسر الظاء المعجمة اي يهودي من بني قريظة والسيد
اسم رئيس وفد بني نجران من النصارى قوله او يامر بغير عبادة الله تعالى والمعنى ما كان لبشر ان يجمع بين هذين بين النبوة وبين
دعاء الخلق الى عبادة غير الله لان من اتاه الله الكتاب والحكم والنبوة يكون اعلم الناس وافضلهم فيمنعه ذلك عن ادعاء الالوهية
فانه تعالى لا يؤتي الوحي والكتاب الا نفوسا طاهرة وارواحا طيبة وايتاء الكتب يستلزم ايتاء الحكم وهو الحكمة المعبر عنها باتقان
العلم والعمل فلذلك قدم الكتاب على الحكم لان المراد بالحكم هو العلم بالشريعة وفهم مقاصد الكتاب واحكامه فان اهل اللغة
والتفسير اتفقوا على ان هذا الحكم هو العلم قال تعالى وآتيناه الحكم صبيا يعني العلم والفهم فالكتاب السماوي ينزل اولا ثم انه يحصل
في عقل النبي فهم ذلك الكتاب واسراره وبعد ما حصل فهم الكتاب يبلغ النبي ذلك المفهوم الى الخلق وهو النبوة والاخبار فما
احسن هذا الترتيب قوله ولكن يقول اضمر القول على ما تقرر عند العرب من جواز الاضمار اذا كان في الكلام ما يدل عليه ونظيره قوله
تعالى فاما الذين اسودت وجوههم اكفرتم بعد ايمانكم اي فيقال لهم ذلك قوله منسوب الى الرب بمعنى كونه عالما به مواظبا على طاعته
كما يقال رجل الهي اذا كان مقبلا على معرفة الاله وطاعته وزيادة الالف والنون فيه للدلالة على الكمال في هذه الصفة كما قالوا شعراني
ولحياني ورقباني اذا وصف بكثرة الشعر وطول اللحية وغلظ الرقبة وهذه الزيادة لا بد منها في النسبة عند قصد المبالغة واما اذا
نسبوا الى الرقبة والشعر واللحية من غير قصد المبالغة فحينئذ يقال رقبي وشعري ولحوي وهذا قول سيبويه وقال المبرد الربانيون
من ارباب العلم احدهم رباني منسوب الى الربان والربان هو الذي يرب العلم ويرب الناس اي يعلمهم ويصلحهم ويقوم بامرهم
والالف والنون فيه للمبالغة كما قالوا ريان وعطشان وشبعان وعريان ثم ضمت اليه ياء النسبة كما قالوا لحياني ورقباني
قال الواحدي فعلى قول سيبويه الرباني منسوب الى الرب على التخصيص بمعرفة الرب وطاعته وعلى قول المبرد الرباني ماخوذ
من التربية قوله والخير للاعتقاد والعمل وهو معنى كونه ربانيا فان الاية دلت على ان العلم والتعليم والدراسة توجب كون الانسان
ربانيا فمن اشتغل بالتعلم والتعليم لا لهذا المقصود ضاع سعيه وخاب عمله وكان مثله مثل من غرس شجرة تونقه بمنظرها ولا تنفعه
بثمرها وقرأ نافع وابن كثير وابو عمرو تعلمون بفتح التاء وسكون العين وفتح اللام اي تعرفون فيتعدى الى مفعول واحد وباقي السبعة
بضم التاء وفتح العين وتشديد اللام المكسورة فيتعدى الى اثنين اولهما محذوف تقديره تعلمون الطالبين الكتاب والعامة على
تدرسون بفتح التاء وضم الراء والمعنى بما كنتم تعلمون غيركم ثم تدرسون اي تقرأون على سبيل التكرير والادمان والدرس التكرار
والادمان على الشيء ومن قرأ تدرسون بالتشديد يحتمل ان يكون التضعيف فيه للتكثير فيكون موافقا لقراءة تعلمون بالتخفيف
وان يكون للتعدية ويكون المفعولان محذوفين لدلالة المقام وانفهام المرام والتقدير تدرسون غيركم العلم اي تحملونهم على الدرس
وقرئ تدرسون من باب الافعال كتكرمون من الاكرام على ان ادرس بمعنى درس كاكرم وكرم وانزل ونزل قوله عطفا على ثم يقول
والمعنى ولا له ان يامركم باضمار ان بعد لا وان تكون لا موكدة لمعنى النفي السابق كما تقول ما كان من زيد اتيان ولا قيام تريد انتفاء
كل واحد منهما عن زيد وتفصيل المعنى ما صح وما استقام لبشر ان يؤتيه الله الكتاب ثم يترتب عليه ان يقول للناس كونوا
عبادا لي ولا ان يامركم باتخاذ الملائكة والنبيين اربابا وان لم تكن لا مزيدة بل كانت نافية وكان هذا النفي معطوفا على قوله ثم يقول
قصدا الى ترتيب هذا المجموع على الايتاء بمعنى ما كان لبشر ان يؤتى النبوة ثم يترتب على ذلك امره بعبادة نفسه ونهيه عن عبادة
الملائكة والنبيين مع استواء الكل في عدم استحقاق العبادة وهو معنى قول المصنف وهو ادنى من العبادة اي اكال ان اتخاذ اكفاء
اربابا اقرب عن عبادة القوم نفسه في كونه عبادة لمن لا يستحقها وقراءة الرفع على الاستئناف فاظهر لوقوعه بعد انقضاء الاية وقام

الكلام

الكلام فلا يحتاج الى جعل لا مزيدة ولا الى توجيه النفي على مجموع الامرين وهما امر الناس بعبادة نفسه والنهي عن عبادة الملائكة والانبياء
ومما يدل على انقطاعه عن الاول ما روي عن ابن مسعود انه قرأ ولن يامركم فان لن يامركم لا يمكن كونه معطوفا على يقول لامتناع
دخول ان الناصبة على لن وفاعل يامركم فيه اقوال قال الزجاج ولا يامركم الله وقال ابن جريج لا يامركم محمد صلى الله تعالى عليه وسلم وقيل
لا يامركم عيسى عليه الصلوة والسلام وقيل لا يامركم الانبياء ان تتخذوا الملائكة والنبيين اربابا كفعل قريش والصابئين حيث قالوا
الملائكة بنات الله واليهود والنصارى حيث قالوا في المسيح وعزير ما قالوا قوله بعد اذ انتم متعلق بيامركم وهو ظرف زمان اضيف الى
ظرف زمان ماض نحو حينئذ ويومئذ قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق النبيين في العامل في اذ وجوه احدها اذكر ان كان الخطاب
للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم الثاني اذكروا ان كان الخطاب لاهل الكتاب الثالث قال في قوله قال أأقررتم والمقصود من هذه الايات
تعديد الاشياء المعروفة عند اهل الكتاب مما يدل على نبوة محمد صلى الله تعالى عليه وسلم قطعا لعذرهم واظهارا لعنادهم ومن جملتها
ما ذكره الله تعالى في هذه الاية وهو انه تعالى اخذ الميثاق من الانبياء الذين اتاهم الكتاب والحكمة بانه كلما جاءهم رسول مصدقا لما
معهم امنوا به ونصروه واخبر انهم قبلوا ذلك وحكم بان من يرجع عن ذلك وتولى فاولئك هم الفاسقون فحاصل الكلام انه تعالى
اوجب على جميع الانبياء الايمان بكل رسول جاءهم مصدقا لما معهم ومن المعلوم بالمعجزات القاطعة ان محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم
قال ابن جرير الطبري قوله تعالى واذ اخذ الله معناه اذكروا يا اهل الكتاب اذ اخذ الله ميثاق النبيين وقال الزجاج معناه واذكر
يا محمد في القران اذ اخذ الله ميثاق النبيين ثم الميثاق يحتمل ان يكون مصدرا مضافا الى فاعله ويكون المعنى ان الله تعالى اخذ الميثاق
منهم في ان يصدق بعضهم بعضا وينصر بعضهم بعضا بمعنى انه يوصي كل نبي قومه ان ينصروا ذلك النبي الذي بعده ولا يخذلوه
وان يكون مضافا الى مفعوله ويكون الميثاق ماخوذا للانبياء من غيرهم بان يكون الانبياء ياخذون الميثاق من اممهم بانه اذا بعث
محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فانه يجب عليهم ان يؤمنوا به وينصروه قوله قيل انه ظاهر اي قال قوم ان الله عز وجل اخذ الميثاق
من النبيين خاصة ان يصدق بعضهم بعضا واخذ العهد على كل نبي ان يؤمن بمن ياتي بعده من الانبياء وينصره ان ادركه
وان لم يدركه ان يامر قومه بالايمان به وبنصرته ان ادركوه فاخذ الميثاق من موسى ان يؤمن بعيسى ومن عيسى ان يؤمن بمحمد صلى الله
تعالى عليه وسلم وعليهما وجعل هذا المعنى ظاهرا لان نظم الاية يدل على ان الاخذ للميثاق هو الله تعالى والماخوذ منهم النبيون
وليس في الاية ذكر الامة فامر الامة انما يفهم من الاية بطريق الاولوية لا بصريح الاية قوله وما تحتمل المشاكلة فتكون في محل النصب
على المفعول به للفعل الذي بعدها وهو اتيتكم وهذا الفعل مستقبل معناه لكونه في حيز الشرط ومحله الجزم والتقدير والله لاي شيء
اتيتكم من كذا وكذا ليكونن كذا قوله ويحتمل الخبرية اي ويحتمل ان تكون ما مبتدأ موصولة وآتيتكم صلتها والعائد محذوف والتقدير
للذي اتيتكموه ومن كتاب حال اما من الموصول واما من عائده وقوله ثم جاءكم رسول عطف على الصلة وحينئذ فلا بد من
رابط يربط هذه الجملة بما قبلها فان المعطوف على الصلة صلة ثم قيل الرابط محذوف تقديره ثم جاءكم رسول به فحذف به
لطول الكلام ولدلالة المعنى عليه وقيل حصل الربط هنا بالظاهر لان الظاهر هو قوله لما معكم صادق على قوله لما اتيتكم فهو نظير
قوله تعالى انه من يتق ويصبر فان الله لا يضيع اجر المحسنين لم يقل لا يضيع اجره بل اكتفى بربط الظاهر وقوله لما يرجع اليه
الضمير ولتؤمنن به جواب قسم محذوف مقدر وهذا القسم المقدر وجوابه خبر للمبتدأ وهو لما اتيتكم ويجوز ان يكون ما في لما آتيتكم
موصولة في محل النصب على انه مفعول لفعل محذوف وذلك الفعل هو جواب القسم المقدر والتقدير والله لتبلغن ما اتيتكم من كتاب
وقراءة العامة بفتح اللام في قوله لما اتيتكم وتخفيف الميم وقرأ حمزة وحده بكسر اللام وقرأ سعيد بن جبير لما بالفتح وتشديد اللام اما
قراءة العامة فقد ذكر وجهها وهو ان اللام موطئة للقسم اي باسطة طريقا لتفهم جواب القسم وممهلة لتفهمه كانها وطأت
طريقا يؤدي اليه وفيه بحث لان اللام موطئة للقسم على ما ذكر في النحو هي اللام الداخلة على اداة الشرط في نحو لئن بسطت ولئن اشركت
ولم يسمع ان تكون اللام الداخلة على الموصول موطئة ووجه قراءة حمزة بكسر اللام ان تكون اللام للتعليل وان تكون ما مصدرية
واللام متعلقة باخذ وتعليل له قال صاحب الكشاف ومعنى قراءة حمزة لاجل ايتائي اياكم بعض الكتاب والحكمة ثم لمجيء رسول مصدق
لما معكم لتؤمنن به على ان ما مصدرية والفعلان معها اعني آتيتكم وجاءكم في معنى المصدرين واللام داخلة للتعليل على معنى اخذ الله
ميثاقهم ليؤمنن بالرسول ولينصرنه لاجل اني اتيتكم الكتاب والحكمة وان الرسول الذي امركم بالايمان به ونصرته موافق لكم غير مخالف

ويجوز ان لاتكون ما مصدرية بل تكون موصولة بمعنى الذى وعايدها محذوف وثم جاء عطف على الصلة والذى يربطه بالموصول اما محذوف وتقديره ثم جاءكم رسول به واما قيام الظاهر مقام المضمر ووجه قراءة التشديد ان تكون لما ههنا ظرفية بمعنى حين وذهب الزمخشرى الى ان جوابها مصدر من جنس جواب القسم حيث قال وقرأ سعيد بن جبير لما بالتشديد بمعنى حين اى حين آتيتكم بعض الكتاب والحكمة ثم جاءكم رسول وجب عليكم الايمان به ونصرته ويجوز ان يكون اصل لما لمن ما فادغمت النون فى الميم لتقاربهما والادغام هنا واجب ولما اجتمع ثلاث ميمات ميم من وميم ما والميم التى انقلبت من النون لاجل الادغام حذف احدى الميمات دفعا لثقل المكرر وقوله كغير وهى الناقة القوية على السفر وقرأ العامة اصرى بكسر الهمزة وهى اللغة الفصيحى وقرأ ابو بكر عن عاصم بضم الهمزة والظاهر انه لغة فى المكسورة ويحتمل ان يكون جمع اصار كازر فى جمع ازار والاصر الثقل الذى يلحق الانسان لاجل ما يلزمه من العمل فالاصر ههنا العهد الثقيل سمى العهد اصرا لانه ما يؤصر اى يشد ويعقد ومنه الاصار وهو الذى يعقد به قوله تعالى ءاقررتم اى بالايمان والنصر له والظاهر انه تعالى قال الخ قوله قال ءاقررتم راجع الى الله فى قوله واذ اخذ الله فيكون الاستفهام للتقرير والتاكيد عليهم لاستحالة حقيقة الاستفهام فى حقه تعالى والاقرار مصدر منقول من قر الشئ يقر اذا ثبت ولزم مكانه واقره غيره اى اثبته غيره والمقر بالشئ يقره على نفسه اى يثبته واخذ الاصر معناه قبول العهد ومتعلق اقررنا محذوف ولابد من تقدير جملة اخرى محذوفة لدلالة ما تقدم عليها والتقدير قالوا اقررنا بالايمان به وبنصرته والامتناع عن خذلانه واخذنا اصركم على ذلك كله والفا فى قوله فاشهدوا عاطفة على جملة مقدرة قبلها تقديره قال ءاقررتم واخذتم اصرى فاشهدوا بالاقرار بها الانبياء وقال سعيد بن المسيب الخطاب للملائكة امرهم بان يشهدوا عليهم وقوله من الشاهدين خبر المبتدا ومعكم حال اى وانا من الشاهدين مصاحبا لكم والمقصود منه التاكيد والتحذير من الرجوع اذا علموا شهادة الله وشهادة بعضهم على بعض قوله عطف على الجملة المتقدمة يعنى ان الفا ههنا لعطف جملة على جملة والجملة المعطوف عليها اما الجملة المذكورة المتقدمة والجملة المقدرة وتقدير الكلام على الاول فاولئك الذين يقولون ويعرضون عن الايمان بهذا الرسول ونصرته وعن الاقرار بذلك هم الفاسقون الخارجون عن الايمان فغير دين الله يبغون بعد اخذ هذا الميثاق المؤكد بهذه التاكيدات البليغة فلما قصد انكار مضمون هذه الجملة المعطوفة وسطت همزة الانكار بينهما انكارا لابتغائهم دينا غير ما اختاره الله لهم لاسيما بعد اتضاح الحق واخذ المواثيق والعهود والتشاهد فان قلت جعلها معطوفة على الجملة المتقدمة يستلزم عطف جملة فعلية على اسمية وليس بفصيح فالجواب انه تضمن نكتة كان فصيحا وهى بيان انهم يبغون ذلك فى الحال الثابتة وموضع الهمزة هو لفظة يبغون لا لفظة فغير اذ المعنى ايبغون غير دين الله لان الاستفهام انما يكون من الافعال والحوادث التى تتعلق بالذوات وكذا الانكار لايتوجه الى نفس الذوات بل الى عوارضها الا انه قدم المفعول الذى هو غير دين الله على فعله لانه اهم من حيث ان الانكار الذى هو معنى الهمزة متوجه الى المعبود الباطل واعلم ان هذه الجملة لو عطفت بالواو وقيل اوغير دين الله يبغون جاز الا ان للفا فائدة جليلة وهى التوبيخ فان الفا تدل على انهم يبغون ذلك عقيب اخذ الميثاق المؤكد المقرر وقوله تعالى وله اسلم جملة حالية اى كيف يبغون غير دين الله والحال هذه طوعا وكرها مصدران فى موضع الحال والتقدير طائعين وكارهين قال الامام الاسلام هو الاستسلام والانقياد والخضوع اذا عرفت هذا ففى خضوع كل من فى السموات والارض لله تعالى وجوه الاول وهو الاصح عندى ان كل ما سوى الله تعالى فهو ممكن لذاته فانه لايوجد الا بايجاده ولايعدم الا باعدامه فاذا كل ما سوى الله تعالى فهو منقاد خاضع لجلال الله تع فى طرف وجوده وعدمه وهو نهاية الانقياد والخضوع ثم هذا الوجه فيه لطيفة اخرى وهى ان قوله وله اسلم يفيد الحصر اى وله اسلم جميع ما سواه لا لغيره فهذه الاية تفيد انه واجب الوجود واحد وان كل ما سواه لايوجد الا بتكوينه ولايفنى الا بافنائه والوجه الثانى فى تفسير الاية انه لاسبيل لاحد الى الامتناع عليه فى مراده وكلهم ينزلون على مراده طوعا وكرها فالمسلمون والصالحون ينقادون لله تع طوعا فيما يتعلق بالدين وينقادون له كرها فيما يخالف طباعهم من المرض والفقر والموت واشباه ذلك واما الكافرون فهم منقادون لله تع كرها على كل حال لانهم منقادون لله فيما يتعلق بالدين وفى غير ذلك مستسلمون له سبحانه كرها لايمكنهم دفع قضائه وقدره وقال الحسن اسلم من فى السموات طوعا فاسلم من فى الارض بعضهم طوعا وبعضهم كرها خوفا من السيف والسبى وقال قتادة المؤمن اسلم طوعا فنفعه ايمانه والكافر اسلم كرها فى وقت الباس فلم ينفعه قال تع فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا وقيل كل الخلق منقادون لالهيته طوعا بدليل قوله تعالى ولئن سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله ومنقادون لتكاليفه وايجاده الالام كرها فقول

المصنف اى طائعين بالنظر فى الادلة والانصاف من نفسها الى اخره هو الوجه الثانى والفرق بين ما ذكره من الوجهين لايخلو عن خفا ونهايته ما ادركه الفكر الفاتر ان الكره بالمعنى الاول هو ترك مباشرة ما لايرضاه تجنبا عن مشاهدة من شدة الضرورين واقطعه والكره بالمعنى الثانى هو مجرد كونه مسخرا اى منقادا للارادة الفاعل المختار مطاوعا للقدرته من غير ان يشاهد شيئا مما يكرهه على الفعل والمسخر لا اختيار له فى الفعل لان الاختيار ترجيح ما هو الخير من الامرين وذلك يستدعى تمكن الفاعل من كل واحد من الامرين والمسخر لاتمكن له من ترك الفعل وذكر فى التيسير ان اخذ الميثاق كان على ثلاثة اوجه ميثاق الذرية وهو فى قوله واذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم الاية وميثاق الانبياء بتبليغ الرسالة وهو فى قوله واذ اخذنا من النبيين ميثاقهم ومنك ومن نوح الاية وميثاق الانبياء بالايمان بمحمد صلى الله تع عليه وسلم وعليهم على التعيين وهو فى هذه الاية واذ اخذ الله ميثاق النبيين لما آتيتكم الاية فقد اختار قول من ذهب الى انه تعالى اخذ الميثاق من النبيين فى امر محمد صلى الله تع عليه وسلم بان اخذ منهم الميثاق على انهم على ان يؤمنوا بمحمد صلى الله تع عليه وسلم ويصدقوه وينصروه ان ادركوه او بان اخذ عليهم الميثاق على النبيين وعلى انهم جميعا فى امر محمد صلى الله تع عليه وسلم واكتفى بذكر الانبياء لان العهد من المتبوع عهد على الاتباع روى عن على ابن ابى طالب كرم الله وجهه انه قال لم يبعث نبيا من آدم ومن بعده الا اخذ عليه العهد فى امر محمد صلى الله تع عليه وسلم واخذ العهد على قومه ليؤمنن به ولينصرنه ان بعث وهم احيا فالمراد بالرسول فى قوله ثم جاءكم رسول مصدق لما معكم هو محمد صلى الله تع عليه وسلم وقد ذكرنا قول من ذهب الى انه تع اخذ الميثاق من الانبياء خاصة ان يبلغوا كتاب الله ورسالاته الى عباده وان يصدق بعضهم بعضا واخذ العهد على كل نبى ان يؤمن بمن ياتى بعده من الانبياء وينصره ان ادركه وان لم يدركه ان يامر قومه بنصرته ان ادركوا وهذا على تقدير ان يكون تقدير الاية واذ اخذ الله ميثاق النبيين لتبلغن الناس ما آتيتكم من كتاب وحكمة الا انه حذف لتبلغن لدلالة الكلام عليه لان لام القسم انما تقع على الفعل فلما دلت هذه اللام على هذا الفعل لا جرم حذف الفعل اختصارا والاضمار اعتمادا على دلالة القرينة باب متسع لاسيما اذا اتضح المرام واستغنى به عن ارتكاب التعسفات فى تصحيح الكلام فان قيل قولنا آتيتكم ان كان خطابا بجميع الانبياء فجميعهم ما اوتوا الكتاب وانما اوتى بعضهم وان كان مع الامم فالاشكال اظهر فالجواب من وجهين الاول ان جميع الانبياء اوتوا الكتاب بمعنى ان كل واحد منهم مهتد به داع الى العمل به وان لم ينزل عليه والثانى ان اشراف الانبياء قد اوتوا الكتاب فوصف الكل بوصف اشراف النوع فان قيل ما وجه قوله تعالى ثم جاءكم رسول والرسول لايجى الى النبيين وانما يجى الى الامم والجواب ان حملنا قوله واذ اخذ الله ميثاق النبيين على اخذ ميثاق اممهم فقد ارتفع الاشكال وان حملناه على اخذ ميثاق النبيين انفسهم كان معنى قولهم ثم جاءكم اى فى زمانكم فان قيل محصل الاية انه تعالى اخذ الميثاق على جميع الانبياء بان يؤمنوا بكل رسول يجى مصدقا لما معهم فما معنى ذلك الميثاق واخذه والجواب انه لاشك فى انه تعالى نصب دلائل دالة على ان الانبياء لامر الله تع واجب وقرر تلك الدلائل فى عقولهم فلما بعث الله رسولا يدعى انه تعالى امر الخلق بالايمان به واظهر انه تعالى صدقه وايده بالمعجزات فتلك الدلائل توجب عليهم ان يصدقوه ويؤمنوا به وينصروه فكانه تع لتقرير تلك الدلائل فى عقولهم اخذ ميثاقهم وعهدهم بذلك ويحتمل ان يكون المراد من اخذ الميثاق انه تع شرح صفاته صلى الله تع عليه وسلم فى كتب الانبياء المتقدمين فكان ايمانهم بكتابهم ايمانا بصاحب تلك الصفات فلما بعث صلى الله تع عليه وسلم بتلك الاوصاف والاحوال المذكورة فى كتبهم كان نفس مجيئه مصدقا لما معهم وقد عاهدوا الله تعالى فى ضمن الايمان بكتبهم ان يؤمنوا به وينصروه فهذا معنى اخذ الميثاق عليهم قوله تعالى واليه ترجعون يحتمل ان يكون جملة مستانفة سيقت للاخبار بذلك عن احوالهم لتضمنها معنى التهديد العظيم والوعيد الشديد والمعنى ان من خالفه فى العاجل فسيكون مرجعه اليه اى الى حيث لايملك الضر والنفع سواه ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله وله اسلم فيكون حالا مثله قوله امر الرسول اشارة الى وجه توحيد الضمير فى قل وجمعه فى آمنا وعلينا ولما ورد ان يقال كيف يجوز ان يكون ضمير علينا عبارة عن نفسه صلى الله تعالى عليه وسلم ومتابعيه مع ان القرآن انما نزل عليه لا على اتباعه اجاب عنه بقوله والقرآن الى اخره قوله اوبان يتكلم عطفه على قوله بان يخبر واجلالا علة لامره تع اياه بان يتكلم بذلك الطريق اى امره بذلك اجلالا من الله تعالى قدر نبيه ولما ورد ان يقال كيف عدى الانزال فى هذه الاية بحرف الاستعلاء وعدى فى قوله قولوا آمنا بالله وما انزل الينا بكلمة الى اجاب بان الوحى ينزل من فوق وينتهى الى الرسل فتارة يراعى احد الاعتبارين واخرى الاخر قدم ذكر الايمان بالله على ذكر سائر ما يجب الايمان به

لان الايمان بالله تعالى مقدم على الايمان بسائر ما يجب الايمان به وقدم ذكر الايمان بما انزل على محمد على ذكر كتب سائر الانبياء لان سائر
الكتب قد حرفها اهلها فلا سبيل الى معرفة احوالها الا بما انزل الله تع على محمد صلى الله تع عليه وسلم فكان ما انزل عليه كالاصل لما انزل
على سائر الانبياء فلذلك قدمه عليه واختلف العلماء في كيفية الايمان بالانبياء المتقدمين الذين نسخت شرايعهم وحقيقة الخلاف
ان شرعه لما صار منسوخا فهل تصير نبوته منسوخة ام لا من قال انها تصير منسوخة قال نؤمن بانهم كانوا انبياء ولا نؤمن
بانهم انبياء ورسل في الحال ومن قال ان نسخ الشريعة لا يقتضي نسخ النبوة قال نؤمن بانهم انبياء ورسل في الحال فتنبه لهذا الموضع
كذا في التفسير الكبير للامام قوله منقادون على ان يكون الاسلام بمعنى الاستسلام وهو الانقياد وقوله مخلصون على ان يكون من السلامة
ويكون همزة الافعال للتعدية وحذف المفعول للعلم به اى مخلصون انفسنا له في عبادته لا نجعل له شريكا في عبادته وقيل قوله
او مخلصون اشارة الى ان تقديم الظرف للاختصاص واما على الاول فللاهتمام ورعاية الفاصلة ولا يخفى ما فيه قال الامام قوله تعا
ونحن له مسلمون فيه وجوه الاول ان اقرارنا بنبوة هؤلاء الانبياء انما كان لاجل كوننا منقادين لله تعا مستسلمين لحكمه وفيه
تنبيه على ان حالهم على خلاف حال من قال تعالى في حقهم افغير دين الله يبغون وله اسلم من في السموات والارض والثاني
قال ابو مسلم ونحن له مسلمون اى مستسلمون لامره بالرضى وترك المخالفة وتلك صفة المؤمنين بالله تعا وهم اهل السلم و
الكافرون اهل الحرب لقوله تعا انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله والثالث ان قوله ونحن له مسلمون يفيد الحصر والتقدير
له اسلمنا لا لغرض آخر من سمعة ورياء وطلب الاموال ولما قال في اخر الاية مال وهذا تنبيه على ان حالهم بالضد من ذلك فانهم
لا يفعلون ولا يقولون الا للسمعة والرياء وطلب الاموال ولما قال في اخر الاية ونحن له مسلمون بين ان الدين هو الاسلام وان كل
دين سوى الاسلام غير مقبول عند الله وان صاحبه من الخاسرين في الاخرة فقال ومن يبتغ غير الاسلام دينا فقوله دينا مفعول
من يبتغ وغير الاسلام حال لانه في الاصل صفة له فلما قدم انتصب حالا ويحتمل ان يكون تمييزا لغير لابهامها كما ميزت مثل
وشبه واخواتها وان يكون بدلا من غير وعلى هذين الوجهين فغير الاسلام هو المفعول به ليبتغ وقرئ ومن يبتغ غير الاسلام
دينا بادغام احد المتجانسين في الاخر الا ان قراءة العامة للاظهار بناء على ان المثلين لم يلتقيا في الحقيقة لوجود الفاصل
بينهما وهو الياء المحذوفة للجزم قوله واستدل به على ان الايمان هو الاسلام مع ان ظاهر قوله تع قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن
قولوا اسلمنا يقتضي كون الايمان مغايرا للاسلام وان الايمان هو التصديق المجرد وهو مع الاقرار والاسلام هو الاعمال ووجه
الاستدلال انه لا شك ان الايمان مقبول عند الله فلو كان غير الاسلام لزم ان لا يقبل بحكم هذه الاية فثبت انهما متحدان وتقرير
الجواب انا لا نسلم ان كون الايمان غير الاسلام يستلزم عدم قبوله وانما يستلزمه ان لو كان الايمان دينا ولا نسلم ذلك فان
منطوق الاية ان لا يقبل دين مغاير لدين الاسلام ولا يلزم منه عدم قبول الايمان على تقدير كونه غير الاسلام الا اذا ثبت
كونه دينا ولم يثبت لان الدين هو الطاعة والايمان ليس بطاعة بل هو مبدأ الطاعة ثم انه تعالى لما عظم امر الاسلام والايمان
بقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الاخرة من الخاسرين اكد ذلك التعظيم بان بين وعيد من ترك الاسلام
فقال كيف يهدي الله الاية قال استبعاد لان يهدي قوما هم معاندون للحق مكابرون فيه غير خاضعين بان يخلق فيهم
الاهتداء ويوفقهم لاكتساب الاهتداء وانما يخلق ويوفق على كسب ذلك ويقدرهم عليه اذا كانوا خاضعين متواضعين للحق
راغبين فيه فان الهداية من الله تع قد تكون بخلق الاهتداء واعطاء القدرة والتوفيق على كسب الاهتداء وتحصيله وبيان الطريق
والارشاد الى الحق بنصب الادلة والهداية على الوجه الاخير تعم جميع الخلق من المطيع والعاصي والمؤمن والكافر فالهداية بهذا
الوجه ليس بمراد في هذا الموضع والا لكان الكافر الضال معذورا في ضلاله بل المراد من الهداية خلق الاهتداء وقد جرت
سنة الله تعا في دار التكليف على ان كل فعل يقصد العبد الى تحصيله فان الله يخلقه عقيب قصد العبد فكانه تعا قال كيف يخلق
فيهم المعرفة والاهتداء وهم قصدوا تحصيل الكفر وارادوه قوله وذلك يقتضي ان لا تقبل توبة المرتد بيان لفساد القول المذكور
باستلزامه بطلان ما اجمعوا عليه من قبول توبة المرتد قوله عطف على ما في ايمانهم من معنى الفعل والتقدير بعد ان امنوا وبعد
ان شهدوا ولا يجوز كونه معطوفا على كفروا لانهم ليسوا جامعين بين الكفر والشهادة وكذا لا يجوز عطفه على ايمانهم من حيث لفظه
لان عطف الفعل على الاسم غير جائز بل من حيث المعنى فان من قبيل عطف الفعل على الفعل نظرا الى المعنى ونظيره قوله تع لولا

اخرتني الى اجل قريب فاصدق واكن فانه عطف اكن وهو مجزوم على قوله فاصدق وهو منصوب بان مضمرة بعد الفاء فيكون في
تقدير المصدر وعطف الفعل على المصدر لا يجوز الا انه من قبيل عطف الفعل على الفعل من حيث المعنى روى ان سيبويه سال الخليل
عن قوله فاصدق واكن فقال الخليل جزم واكن لان الفعل الاول يكون مجزوما حين لا فيه وهو من قبيل العطف على المحل كانه قيل لولا اخرتني
الى اجل قريب اصدق واكن قال الشاعر ٭ مشائيم ليسوا مصلحين عشيرة ٭ ولا ناعب الا ببين غرابها ٭ عشيرة الرجل بنو ابيه
الادنون ونصب الغراب صاح كانه يقول هم مشائيم لا يصلحون حال قبيلة ولا ينصب غراب قبيلتهم الا بالبين والفراق وحق ناعب ان يكون
منصوبا ليكون معطوفا على مصلحين لكنه انجر عطفا على محله لان الباء تدخل في خبر ليس كثيرا فتوهم وجود الباء فيه كانه قيل ليسوا بمصلحين
ولا ناعب قوله او حال الى اخره اى يجوز ان تكون الواو للحال باضمار قد والتقدير كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وقد شهدوا
ان الرسول حق اى حال ما شهدوا قوله وهو على الوجهين اى سواء جعل وشهدوا عطفا او حالا يكون الاقرار باللسان خارجا عن حقيقة
الايمان اما على الاول فلان تقدير الاية حينئذ كيف يهدي الله قوما كفروا بعد ايمانهم وبعد الشهادة بان الرسول حق وبعد ان جاءهم
البينات فعطف الشهادة بان الرسول حق على الايمان يستلزم ان تكون الشهادة بحقية الرسول مغايرا للايمان ضرورة ان المعطوف مغاير
للمعطوف عليه واما على الثاني فلان التقدير حينئذ كيف يهدي الله قوما كفروا بعد الايمان حال ما شهدوا بان الرسول حق بتقييد
كفرهم الواقع بعد الايمان بكونه مقرونا بالاقرار باللسان فكما ان الكفر الواقع بعد الايمان مغايرا للايمان فكذا ما هو قيد للكفر مغايرا له
ايضا فصارت الاية دليلا على مذهبنا من ان الايمان التصديق بالقلب ولا شك ان المعنى القايم بالقلب مغاير للاقرار باللسان قوله الذين
ظلموا انفسهم الى اخره اشارة الى ان قوله والله لا يهدي القوم الظالمين ليس تكريرا للقول كيف يهدي الله قوما بناء على ان قوله كيف يهدي الله
قوما مختص بالمرتدين وقوله والله لا يهدي القوم الظالمين عام يتناول المرتد والكافر الاصلي بل هو مختص بالكافر الاصلي او رد تعليلا لما ذكر
في حق المرتدين من استبعاد هداية الله تع اياه فان قيل ظاهر الاية يقتضي ان من كفر بعد اسلامه لا يهديه الله ومن كان ظالما لا يهديه الله وقد
رأينا كثيرا من المرتدين اسلموا وهديهم الله وكثيرا من الظالمين تابوا عن الظلم فالجواب ان معناه لا يهديهم ما داموا مقيمين على الرغبة في الكفر
وفي الثبات عليه ولا يقبلون على الاسلام واما اذا تحروا اصابة الحق والاهتداء بالادلة المنصوبة فحينئذ يهديهم الله بخلق الاهتداء فيهم
قوله وبمفهومه ينفي جواز لعن غيرهم لان تقديم خبران وهو عليهم على اسمها يفيد الحصر المشتمل على حكمين احدهما منطوق وهو ثبوت لعن الله
تعا ولعن الملائكة والناس عليهم فحينئذ يهديهم الله بخلق الاهتداء بهم وثانيهما مفهوم وهو عدم ثبوته لغيرهم قوله تعالى اولئك مبتدأ
وجزاؤهم يحتمل ان يكون مبتدأ ثانيا وان عليهم الى اخره خبر المبتدأ الثاني والجملة خبر لاولئك ويحتمل ان يكون جزاؤهم بدلا من اولئك بدل
اشتمال وان عليهم الى اخره خبر اولئك واعلم ان لعنة الله مخالفة للعنة الملائكة لان لعنته بالابعاد من الجنة وانزال العقوبة والعذاب واللعنة
من الملائكة هي بالقول وكذلك لعنة الله وكل ذلك يستحقونه بسبب ظلمهم وكفرهم ويصلح ان يكون جزاء لذلك قوله والمراد بالناس المؤمنون
لانه لو اريد به جميع الناس لزم ان يلعن كل واحد منهم جميع من يوافقهم ويخالفهم ولا وجه لان يلعن الانسان من يوافقه ويحتمل ان
يراد به الجميع بناء على ان جميع الخلق يلعنون المبطل والكافر ولكنه يعتقد في نفسه انه ليس بمبطل ولا كافر فاذا لعن الكافر وكان هو في
علم الله كافرا فقد لعن نفسه وان كان لا يعلم ذلك قوله تعا خالدين حال من الضمير في عليهم والعامل فيها الاستقرار ومعنى الخلود في اللعن
انهم يوم القيمة لا يزال يلعنهم الملائكة والمؤمنون ومن معهم في النار ولا يخلو شيء من احوالهم من اللعنة ويجوز ان يكون المراد بخلود اللعن
خلود اثر اللعن لان اللعن يوجب العقاب الحال فعبر عن اثر اللعن بخلود اللعن ومعنى الانظار في قوله ولا هم ينظرون التاخير كما في قوله
تع فنظرة الى ميسرة والمعنى لا يخفف عنهم العذاب ولا يؤخر من وقت الى وقت فان العذاب الملحق بالكفار مضرة خالصة عن شوائب
المنافع دائمة غير منقطعة نعوذ بالله من ذلك وما يؤدي اليه وعطف قوله واصلحوا على قوله الا الذين تابوا يدل على ان التوبة وحدها
وهي الندم على ما مضى من الارتداد والعزم على تركه في المستقبل لا تكفي حتى يضاف اليها العمل الصالح اى واصلحوا باطنهم مع الحق بالمراقبات
ومع الخلق بالعبادات قيل نزلت الاية في رهط كانوا اسلموا ثم رجعوا عن الاسلام ولحقوا بمكة منهم طعمة بن ابيرق ووحوح بن الاسلت
والحارث بن سويد بن الصامت ثم ان الحارث بن سويد لما لحق بالكفار ندم وارسل الى قومه ان اسالوا رسول الله صلى الله تع هل لي من
توبة ففعلوا فانزل الله تع الا الذين تابوا من بعد ذلك واصلحوا فان الله غفور رحيم فارسل اليه اخوه الجلاس بالاية وحملها اليه رجل من قومه
وقراها عليه فقال الحارث الى المدينة وتاب واسلم وحسن اسلامه قوله لانهم لا يتوبون جواب عما يقال قد علم بقوله تعا الا الذين تابوا

من بعد ذلك ان المرتد تقبل توبته وان ازداد واكفرا فما معنى قوله لن تقبل توبتهم وتقرير الجواب ان قوله لن تقبل توبتهم كناية عن عدم
توبتهم اصلا الى ان يموتوا على الكفر لان الموت على الكفر ملزوم لعدم قبول التوبة فاطلق اللازم واريد الملزوم يقال اشفى المريض على الموت
اى اشرف عليه والتوبة الواقعة عند الاشراف على الموت غير مقبولة لقوله تعالى وليست التوبة للذين يعملون السيئات حتى اذا حضر احدهم الموت قال انى
تبت الآن قوله تغليظ فى شانهم علة لقوله كنى وبيان الفائدة كنى عن الموت على الكفر بامتناع قبول التوبة فان عدم قبول التوبة ياس عن رحمة الله
تعالى فالتعبير عن كونهم غير موفقين للتوبة بعدم قبول التوبة ابراز لحالهم فى صورة الياس عن الرحمة ولا حال اشد واقبح منه وليس فى قوله
يموتون على الكفر مثل هذا التغليظ فلذلك عدل عنه الى طريق الكناية قوله ولذلك اى ولكون قوله لن تقبل واردا على سبيل الكناية لم تدخل على الفاء علية
وهو كناية عن عدم توبتهم اصلا او عن عدمها فى وقتها ولو دخلت لافهم كون كفرهم وازديادهم الكفر سببا لعدم التوبة والموت على
الكفر ليس كذلك لانه كم من مرتد يزداد الكفر ثم يرجع الى الاسلام ولا يموت على الكفر بخلاف قوله فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا فان
الموت على الكفر سبب لامتناع قبول الفدية فدخلت الفاء هناك ايذانا لسببية المبتدا للجزء ويجوز ان يكون ذلك اشارة الى مجموع الوجهين
او الى الوجه الاخير فقط لان الكفر وازدياده كما لا يكون سببا للموت على الكفر لا يكون ايضا سببا للتوبة نفاقا ولا لعدم قبول التوبة لان السبب
لابد ان يكون مقضيا الى السبب والكفر وازدياده لا يفضى الى شئ منها قوله تعالى واولئك هم الضالون يجوز ان يكون فى محل الرفع عطفا على خبر ان
اى ان الذين كفروا لن تقبل توبتهم وانهم اولئك هم الضالون وان يكون معطوفا على الجملة المؤكدة بان فلا محل لها من الاعراب حينئذ لعطفها
على ما لا محل لها وقوله هم الضالون من قبيل حصر الكمال على الافكل كافر ضال سواء كفر بعد الايمان او كان كافرا فى الاصل ومن جهة كمالهم فى الضلال
ثباتهم عليه وعدم كون الاهتداء متوقعا منهم قال الامام اعلم ان الكافر على ثلاثة اقسام احدها الذى يتوب عن الكفر توبة صحيحة مقبولة
وهو الذى ذكره الله تع فى قوله الا الذين تابوا واصلحوا وثانيها الذى يتوب عن ذلك الكفر توبة فاسدة وهو الذى ذكره الله تعالى فى الاية المتقدمة وقال
لن تقبل توبتهم وثالثها الذى يموت على الكفر من غير توبة البتة وهو المذكور فى هذه الاية ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار الاية واخبر عن القسم
الاخير بثلاثة اشياء الاول فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا اى قدر ما يملأ الارض من الذهب والثانى قوله ولهم عذاب اليم اى مؤلم
والثالث قوله وما لهم من ناصرين اى كما لا خلاص لهم من هذا العذاب الاليم بسبب الفدية لا خلاص لهم عنه بسبب النصرة والاعانة والشفاعة
وقرئ ذهب بالرفع على انه بدل من ملء الارض وذكر النحويون ان النكرة اذا ابدلت بدل المعرفة الكل من الكل يجب نعت تلك النكرة كما فى قوله تع
بالناصية ناصية كاذبة الا ان الفاضل الاسترابادى نقل عن ابى على الفارسى واستصوبه انه قال يجوز وصف ترك النكرة المبدلة من المعرفة
اذا استفيد من البدل ما ليس فى المبدل منه فان لم يفد النكرة الا ما افادة الاول لم يجز لانه لا يكون انها ما بعد التفسير نحو زيد رجل ولا فائدة
فيه قوله محمول على المعنى جواب عما يقال ظاهر النظم يوهم ان الغرض المسوق له الكلام عدم قبول ملء الارض على ان افتدى به او لم يفتد ومعلوم
ان الغرض عدم قبول الفدية وان كانت ملء الارض ذهبا وتوضيحه ان مثل هذا الواو انما يؤتى بها حيث يراد تحقيق الحكم السابق على تقديرى
الشرط وعدمه حتى ذهب بعضهم الى انها للعطف على محذوف هو نقيض الشرط المذكور اى لم يفتد به ولو افتدى به وههنا المقصود عدم قبول
الفدية سواء كانت ملء الارض او لم تكن فمقتضى الظاهر ان يقال لا تقبل فدية ولو كانت ملء الارض او لا تقبل ملء الارض لو افتدى به بدون الواو
وتقرير الجواب الاول ان عدم قبول ملء الارض كناية عن عدم قبول فدية ما عدل عن التصريح به الى الكناية تصويرا للتكثير لان ملء الارض
كناية من الكثرة فى العرف وضمير به عبارة عن حقيقة ملء الارض فصير المعنى لن يقبل منه فدية ما ولو افتدى بملء الارض ذهبا بلفظ ملء
الارض قائم مقام فدية ما والمنظور اليه فيه مجرد العموم والتناول لجميع مراتب الفدية لا حقيقة ملء الارض ذهبا فلفظ ملء الارض والمنظور
فى الضمير الراجع اليه الحقيقة وتقرير الجواب الثانى ان قوله فلن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا ليس المراد منه انه لو فدى نفسه من عذاب الله
تع يوم القيمة لن يقبل منه ذلك بل المراد ان من مات على الكفر اذا كان تصدق فى الدنيا بملء الارض ذهبا لن يقبل الله تع ذلك منه لان الطاعة
مع الكفر لا تكون مقبولة وانما يتقبل الله من المتقين وقوله ولو افتدى به ليس من قبيل الشرط الذى يقصد به تاكيد الحكم السابق بل هو شرط
معطوف على شرط محذوف قبله والتقدير ما ذكره المصنف قال الواحدى نقلا عن الزجاج المعنى لو قدم ملء الارض ذهبا يتقرب به الى الله
تعالى لم ينفعه ذلك مع كفره ولو افتدى من عذاب الله بملء الارض ذهبا لم يقبل منه وتقرير الجواب الثالث ان النظم انما يوهم خلاف
المقصود ان حمل على ظاهره وليس بواجب لجواز ان يقدر المثل اى ولو افتدى بمثله معه فهذا الشرط اكد الحكم السابق على وجه لم يفد خلاف المقصود
وقد شاع حذف لفظ المثل فى الكلام وزيادته اما حذفه ففى نحو قولك ضربت ضرب زيد تريد مثل ضرب وقضية ولا ابا حسن لها اى ولا مثل

ابى حسن لها واما زيادة ففى نحو قولهم مثلك لا يفعل كذا والمراد انت لا تفعل فان قيل نفى قبول الافتداء يوهم ان الكافر يملك يوم القيمة
من الذهب ما يفتدى به وهو لا يملك فيه نقيرا ولا قطميرا فضلا عن ان يملك ملء الارض ذهبا ولو سلم ان يملك ذلك فاى نفع له فى الدار
الاخرة حتى يخلص نفسه ببذله فما فائدة قوله لن يقبل من احدهم ملء الارض ذهبا والجواب ان الكلام وارد على سبيل الفرض والتقدير تصوير
الهول يوم الحساب وتحقيقا للوعيد وامر المجازاة فالذهب كناية عن اعز الاشياء وكونه ملء الارض كناية عن كونه فى غاية الكثرة والتقدير
لو ان الكافر يوم القيمة قدر على اعز الاشياء بالغا الى غاية الكثرة وقدر على بذله لنيل اعز المطالب لا يقدر ان يتوسل بذلك الى تخليص نفسه
من عذاب الله تع والمقصود بيان انهم ايسون من تخليص انفسهم من العقاب ثم انه تعالى لما بين ان الانفاق لا ينفع الكافر البتة علم المؤمنين
كيفية الانفاق الذى ينتفعون به فى الاخرة فقال لن تنالوا البر حتى تنفقوا مما تحبون فبين به ان من انفق ما احب كان من جملة الابرار قوله
اى لن تبلغوا حقيقة البر على ان يكون اللام للجنس والحقيقة ومعنى نيل جنس البر الوصول اليه والاتصاف به قوله اولن تنالوا بر الله على
ان تكون اللام عوضا عن تعريف الاضافة فيراد نوع من الجنس ومعنى نيله اصابته ووجدانه فالبر على الاول ما يصير به المكلف من الابرار
وذلك ما يحصل منه من الاعمال الصالحة الخالصة لوجه الله وعلى الثانى يراد به بر الله تع اولياءه واكرامه اياهم وتفضله عليهم فهو
من قول الناس برنى فلان بكذا وبر فلان لا ينقطع عنى قوله اى من المال او ما يعمه اشارة الى ان المفسرين اختلفوا فى قوله تع مما تحبون منهم من قال
انه نفس المال فان الانسان مجبول على حبه قال تعالى فانه لحب الخير لشديد وقال اخرون كل ما يحتاج اليه مما هو عند المنفق فهو محبوب
كانه قيل لا وصول الى المطلوب الا بانفاق المحبوب قوله بيرحا اختلف الفاظ المحدثين فيه دونه بفتح الباء وكسرها معا وبفتح الراء وضمها
والمد فيها والقصر روى ان الزمخشرى قال فى الفائق كانها فيعلى من البراح وهى الارض المنكشفة الظاهرة وقال شيوخ مكة يروونها بيرحا
بكسر الباء فان صح فهو مضاف الى حاء وحا قبيلة وقال الصغانى فى التكملة انه فيعلى وقد صحفها اصحاب الحديث فقالوا بيرحا وليست
بيرا مضافا الى حا كتيرا رومة وبير بضاعة وقال فى المغرب انها بستان لابى طلحة بالمدينة مستقبل مسجد النبى صلى الله تع عليه وسلم
وكان صلى الله تع عليه وسلم يدخل فيه ويشرب من ماء طيب وبخ بخ كلمة مدح ورضى مبنية على السكون وقد تكسر وتنون فيقال بخ بخ
وكررت للمبالغة قوله مال رابح اى ذو ربح ونفع او رايح اى يروح نفعه لقربه من البلد او رايح اى يروح ويعود اليك نفعه وثوابه او قريب
المسافة يروح خبره الى صاحبه ويجئ اليه سريعا او يذهب حتى شاء وقسمها ابو طلحة فى اقاربه وبنى عمه ويروى انه جعلها بين حسان بن
ثابت وابى بن كعب قوله اسامة ابن زيد وزيد هذا هو زيد ابن حارثة صاحب الفرس فلما وهب صلى الله تع عليه وسلم ذلك الفرس لابنه اسامة
شق ذلك على زيد على ظن ان صدقته لم تقبل فقال اردت ان اتصدق به فقال صلى الله تع عليه وسلم ان الله عز وجل قد قبلها منك وروى
ان عمر ابن الخطاب رضى الله تعالى عنه اشترى جارية فلما راها اعجبته فاعتقها فقيل له لم اعتقتها ولم تصب منها قال لن تنالوا البر حتى تنفقوا
مما تحبون وبالجملة كان السلف اذا احبوا شيئا جعلوه لله تعالى ذخيرة ليوم يحتاجون اليه والانسان لا ينفق محبوبه الا اذا ايقن انه يتوصل
بذلك الى وجدان محبوب اشرف من الاول فالانسان لا ينفق محبوبه فى الدنيا الا اذا ايقن بوجود الصانع العالم القادر وتيقن بالبعث
والحساب والجزاء وان من يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره ولزم منه ان الانسان لا يمكنه انفاق محبوبه فى الدنيا الا اذا كان
مستجمعا لجميع الخصال المحمودة فى الدين واختلف المفسرون فى ان المراد من الانفاق مما تحبون هل هو اخراج الزكوة او الانفاق المستحب فذهب
الضحاك الى الاول وقال المعنى حتى تخرجوا زكوة اموالكم وقال الحسن كل شئ انفقه المسلم من ماله يبتغى به وجه الله فانه من الذى عنى الله تع بقوله
حتى تنفقوا مما تحبون حتى التمرة وما نقله المصنف من الروايات يؤيد القول الثانى قال الامام وانا اقول لو خصصنا الاية بغير الزكوة كان
اولى لان الاية مخصوصة بانفاق الاحب والواجبة ليس فيها ايتاء الاحب فانه لا يجب على المزكى ان يخرج اشرف امواله واكرمها بل الصحيح
ان هذه الاية مخصوصة بايتاء المال على سبيل الندب ونقل الواحدى عن مجاهد والكلبى ان هذه منسوخة باية الزكوة وهذا فى غاية البعد
لان ايجاب الزكوة كيف ينافى الترغيب فى بذل المحبوب لوجه الله قوله وهو يدل على ان من للتبعيض لم يشترط انفاق الكل تيسيرا على العباد
قال القشيرى من اراد البر فلينفق بعض ما يحب ومن اراد البارى تعالى فلينفق جميع ما يحبه وقيل اذا كنت لا تصل الى البر الا بانفاق محبوبك
فمتى تصل الى البارى وانت تؤثر عليه حظوظك روى عن ابن عمر رضى الله تعالى عنه كان مريضا فاشتهى عنبا وذلك فى الشتاء فخرج نبوه
فاشتروا له عنقودا بدرهم فلما اتى به اخذ منه حبة فاذا سائل يسال فاعاد الحبة فى موضعها ثم قال يا سالم ناوله العنقود فانى
سمعت رسول الله صلى الله تع عليه وسلم يقول خير الصدقة ما كان على شهوتها فناوله سالم العنقود ثم اشتريه منه بدرهم وجاء به اليه

وكل ويحال كل شهوتك فاذا سألتها عادها الى موضعها وفعل كالاولى فكان كذلك ثلاث مرات ومات عبد الله بشهوته رضي الله تعالى عنه
قوله ويحتمل التبيين والمعنى لن تنالوا البر الى ان تنفقوا الشئ الذي تحبونه ودلت الاية على انه لا بأس بمحبته شئ من الدنيا اذا لم يقدمه على محبة
الدين ولم يؤثر العاجل الى الآجل قوله اي اي شئ اشارة الى ان ما شرطية وقوله فان الله به عليم جواب الشرط جعل علمه تعالى بذلك جوابا للشرط مع
ان علمه تعالى غير مشروط بشئ بناء على ان علمه تعالى بذلك الانفاق جعل كناية عن اعطاء الثواب ويجوز تعليق الاثابة بالعمل قوله اي المطعومات
في الحواشي السعدية لما كانت كلمة كل عند الاضافة الى المفرد المعرف لعموم الاجزاء مثل اكلت كل الخبز وكان القصد ههنا الى عموم افراد المطعوم حمل
الطعام الى المطعومات بدلالة اللام الاستغراقية او قد مضافا واللام للجنس والتقدير كل انواع الطعام وهو جمع عام بالاضافة فوقعت
كلمة كل لتأكيد العموم المستفاد من اللام او الاضافة قوله والمراد اكلها اذ لا يوصف بنحو الحل والحرمة الا افعال المكلف لا الاعيان قوله وهو مصدر
يقال حل الشئ يحل حلا كما يقال ذلت الدابة ذلا وعز الرجل عزا واطلق على الاشخاص صح قوله لا هن حل لهم للمبالغة قوله قيل كان به عرق النساء
روي ان يعقوب عليه الصلوة والسلام كان نذر ان وهب الله له اثنى عشر ولدا واتى بيت المقدس صحيحا ان يذبح آخرهم وانه اقبل من حران
يريد بيت المقدس فتلقاه ملك من الملائكة وهو خلف الاثقال فظن يعقوب انه لص فقال له يا يعقوب انك رجل قوي فهل لك في الصراع
معرفة فعالجه فلم يصرع واحد منهما صاحبه فغمزه الملك غمزة فعرض له عرق النساء من ذلك ثم قال اما اني لو شئت ان اصرعك لفعلت ولكن غمزتك
هذه الغمزة لانك كنت نذرت ان اتيت المقدس صحيحا ذبحت آخر ولدك وجعل الله لك بهذه الغمزة مخرجا عن ذلك الذبح ثم ان يعقوب لما قدم
بيت المقدس اراد ذبح ولده ونسي قول الملك فاتاه الملك وقال انما غمزتك للمخرج وقد وفى نذرك فلا سبيل لك الى ولدك ثم انه حين ما ابتلى
بذلك المرض لقي منه بلاء وشدة وكان لا ينام الليل من الوجع فحلف لئن شفاه الله تعالى ان لا ياكل عرقا ولا طعاما فيه عرق فحرمها
على نفسه فجعل بنوه بعد ذلك يتتبعون العروق يخرجونها من اللحم وروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما ان يعقوب عليه الصلوة والسلام
لما اصابه عرق النساء وصف له الاطباء ان يجتنب لحمان الابل فحرمها يعقوب على نفسه وقيل حرمه على نفسه تعبدا لله تعالى قوله واحتج به
الى آخره فان قوله تعالى الا ما حرم اسرائيل على نفسه يدل على انه انما حرمه على نفسه بالاجتهاد اذ لو حرمه بالنص لقال الا ما حرمه الله على
اسرائيل والاجتهاد كما يجوز من الامة يجوز من الانبياء ايضا لعموم قوله فاعتبروا يا اولي الابصار ولا شك ان الانبياء هم رؤساء اولي الابصار
ولقوله لعلمه الذين يستنبطونه ولقوله لمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم عفا الله عنك لم اذنت لهم فجاز ان يجتهد يعقوب فادى اجتهاده الى التحريم
فقال بتحريمه قوله وللمانع اي يقول ذلك باذن من الله تعالى بان يقول له عليه الصلوة والسلام احكم بما بدا لك من تحريم وتحليل نقل الامام
عن قوم من المتكلمين انهم قالوا يجوز من الله تعالى ان يقول لعبده احكم فانك لا تحكم الا بالصواب فلعل هذه الواقعة كانت من هذا الباب قوله
من قبل ان تنزل التورية يحتمل ان يتعلق بحرم اي الا ما حرم من قبل نزالها وهو وان كان من قبيل تبيين ما هو المعلوم بالضرورة اذ كل احد يعلم
ان تحريم اسرائيل ما حرمه على نفسه انما هو من قبيل انزال التورية ضرورة تباعد ما بين وجود اسرائيل وانزال التورية الا انه جئ به للاشعار بان
شيئا من الطعام لم يكن حراما على بني اسرائيل قبل انزال التورية الا طعام واحد حرمه اسرائيل على نفسه قبل انزالها وان ما حرم من المطعومات انما حرم
بانزال التورية او بعد انزالها ويحتمل ان يتعلق بقوله كان حلا اي كان حلا لبني اسرائيل من قبل ان تنزل التورية وفصل بالاستثناء بناء على ما
ذهب اليه الكسائي وابو الحسن من جواز ان يعمل ما قبل الا فيما بعدها اذا كان ما بعدها ظرفا او مجرورا وقرئ تنزل بتخفيف الزاي وتشديدها
وكلاهما بمعنى واحد وهو برد قول من قال بان نزل بالتشديد يدل على ان الانزال كان منجما لان التورية انما نزلت دفعة واحدة باجماع المفسرين
يقال نعي عليه هفوته اذا شهره بها وقد شهر الله تعالى اليهود بالظلم والبغي وقبائح الافعال حيث قال وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذي ظفر
ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما او الحوايا او ما اختلط بعظم ذلك جزيناهم ببغيهم وقال تعالى فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم
طيبات احلت لهم فان هاتين الايتين دلتا على انه تعالى انما حرم على اليهود هذه الاشياء جزاء لهم على بغيهم وظلمهم وقبح فعلهم وانه لم يكن
شئ في الطعام حراما غير الطعام الواحد الذي حرمه اسرائيل على نفسه فشق ذلك على اليهود من وجهين احدهما ان ذلك يدل على ان تلك
الاشياء حرمت بعد ان كانت مباحة وذلك يقتضي وقوع النسخ وهم ينكرونه والثاني ان ذلك يدل على انهم كانوا موصوفين بقبائح الافعال
فلما شق عليهم ذلك من هذين الوجهين انكروا كون حرمة هذه الاشياء متجددة واقعة بعد ان لم تكن وزعموا انها كانت محرمة ابدا فطالبهم
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم باية من التورية تدل على صحة قولهم فعجزوا وافتضحوا هذا تقرير الامام والمفهوم من كلام المصنف انه صلى الله تعالى عليه
وسلم طالبهم باحضار التورية الزاما لهم بما في كتابهم من انه تعالى قد حرم عليهم بسبب ظلمهم ما لم يكن محرما وان كتابهم ناطق بصحة النسخ

وباتصافهم بالظلم والبغي من انه تعالى قد حرم والله اعلم وقيل في ارتباط هذه الاية بما قبلها ان الايات السابقة كانت في تحقيق نبوة
محمد صلى الله تعالى عليه وسلم والالزامات الواردة على اهل الكتاب وتمامه يتوقف على ابطال شبه الطاعنين في نبوته ومن جملة شبه
اليهود انهم قالوا له انك تدعي انك على ملة ابرهيم فكيف تاكل لحوم الابل والبانها مع ان ذلك كان حراما في دين ابرهيم فلست انت على ملة
ابرهيم فجعلوا ذلك شبهة طاعنة في صحة دعواه صلى الله تعالى عليه وسلم فاجابهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن هذه الشبهة وقال ان
ذلك كان حلالا لابرهيم واسمعيل واسحق ويعقوب الا ان يعقوب حرمه على نفسه بسبب من الاسباب وبقيت تلك الحرمة في اولاده
فانكر اليهود ذلك وقالوا كل ما نحرمه اليوم كان حراما على نوح وابرهيم حتى انتهى الينا فانزل الله هذه الاية فامرهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
باحضار التورية وطالبهم بان يستخرجوا اية منها تدل على ان لحوم الابل والبانها كانت محرمة على ابرهيم فعجزوا عن ذلك وافتضحوا فظهر
كذبهم روى ابن ماجه في سننه عن انس بن مالك رضي الله تعالى عنه انه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول شفاء عرق النساء الية
شاة عربية تذاب ثم تجزأ ثلاثة اجزاء ثم تشرب على الريق في كل يوم جزءا منها وفي رواية عن انس قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم توخذ الية كبش عربي
لا صغير ولا كبير فيقطع صغارا فتخرج اهالته فتقسم ثلاثة اقسام تشرب في كل يوم قسم منها على الريق قال انس فوصفته لاكثر من مائة رجل فبرأ
باذن الله عز وجل وظاهر الاية يدل على ان الذي حرمه اسرائيل على نفسه قد حرمه الله على بني اسرائيل لقوله تعالى كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل
فحكم بكل انواع المطعومات لبني اسرائيل ثم استثنى منها ما حرمه اسرائيل على نفسه فوجب بحكم الاستثناء ان يكون ذلك حراما عليهم
قوله تعالى قل صدق الله يحتمل وجوها احدها قل صدق الله في ان ذلك النوع من الطعام صار حراما على بني اسرائيل واولاده بعد ان كان
حلالا لهم فصح القول بالنسخ وبطلت شبهة اليهود وثانيها قل صدق الله في ان لحوم الابل والبانها كانت محللة لابراهيم وانما حرمت
على بني اسرائيل لان اسرائيل حرمها على نفسه فثبت ان محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم لما افتى بحل لحوم الابل والبانها فقد افتى بملة ابرهيم
وثالثها قل صدق الله في ان سائر الاطعمة كانت محللة لبني اسرائيل وانما حرمت على اليهود جزاء على قبائح افعالهم قوله وجعل متعبدا لهم عطف
على ما قبله تفسير يعني وضع الله تعالى اياه للناس لان كونه موضوعا للناس يقتضي ان يشترك فيه جميع الناس وذلك لا يكون الا بكونه موضوعا
للطاعات والعبادات قال صلى الله تعالى عليه وسلم لا تشد الرحال الا الى ثلاثة مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصى ومسجدي هذا واول هذه
المساجد المسجد الحرام فان الاول اسم للفرد السابق وهو كذلك قيل هذه الاية جواب عن شبهة اخرى من شبه اليهود في انكار نبوة رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم وذلك انه عليه الصلوة والسلام لما حول الى الكعبة طعن اليهود في نبوته وقالوا ان بيت المقدس افضل من الكعبة واحق
بالاستقبال وهو ارض المحشر وقبلة جميع الانبياء واذا كان كذلك فتحويل القبلة منه الى الكعبة باطل فاجابهم الله تعالى بقوله ان اول بيت وضع
للناس هو الكعبة فكان جعله قبلة اولى وايضا انه تعالى لما قال في الاية المتقدمة فاتبعوا ملة ابرهيم وكان من اعظم شعائر ملة ابرهيم الحج
ذكر في هذه الاية فضيلة البيت ليفرع عليه ايجاب الحج وقوله تعالى وضع للناس في موضع الجر على انه صفة لبيت وقوله للذي ببكة خبر ان اخبر
بالمعرفة عن النكرة وهي اول بيت لتخصيص النكرة بالاضافة والوصف والنبيط والنميط اسم موضع بالدهنا وهو مقصور لم يسمع من العرب
الا بالقصر فان كلا واحد من الباء والميم يعقب الاخر في استعمال العرب في مواضع منها هذا الموضع ومنها قولهم راتم في راتب ولازب في لازم
ومكة اسم للبلد الحرام ابدلت ميمه باء فقيل بكة والباء في ببكة ظرفية اي في مكة قوله وقيل هي موضع المسجد عطف على قوله وهي لغة في مكة والبيت
كما انه في البلد فهو في عرصة المسجد ايضا من بكه خبر ثان لقوله هي اي قيل سمي موضع المسجد بكة لتباك الناس وازدحامهم فيه يقال تباكه اذا ازدحم
وتباك الناس اذا ازدحموا قال قتادة رايت محمد بن علي الباقر يصلي فمرت امراة بين يديه فذهبت ادفعها فقال دعها فانها سميت بكة لانه يبك
بعضهم بعضا تمر المراة بين يدي الرجل وهو يصلي والرجل بين يدي المراة وهي تصلي لا بأس بذلك هنا روي عن علي بن الحسين ان الله تعالى وضع تحت
العرش بيتا وهو البيت المعمور وامر الملائكة ان يطوفوا به ثم امر الملائكة الذين هم سكان الارض ان يبنوا في الارض بيتا على مثاله فبنوا واسمه الضراح
وامر من في الارض ان يطوفوا به كما يطوف اهل السماء بالبيت المعمور وروي ان الملائكة بنوه قبل خلق آدم بالفي عام فطاف به آدم ومن بعده الى
زمن نوح فلما اراد الله الطوفان حمل الى السماء الرابعة وهو البيت المعمور حيال الكعبة يطوف به ملائكة السموات وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما
انه اول بيت بناه آدم في الارض فنسبة بناء الكعبة الى ابرهيم على هذه الروايات ليس لانه عليه الصلوة والسلام بنى ابتداء بل لرفعه قواعدها
واظهاره ما درس منها فانه موضع الكعبة اندرس بعد الطوفان وبقي مختفيا الى ان بعث الله تعالى جبريل الى ابرهيم ودله على مكان البيت ثم امره
بعمارته وجرهم بضم الجيم وسكون الراء وضم الهاء حي من اليمن وهم اصهار اسمعيل عليه السلام والعمالقة قوم من ولد عمليق بن لاوذ بن ارم

فكانوا يحجونه فلما اهبط آدم الى الارض قالت له الملائكة طف حول هذا البيت فقد طفنا حوله قبلك بالفي عام صح

ابن سام ابن نوح وهم امم تفرقوا فى البلاد قوله وهو لا يلايم ظاهر الاية لان المقصود من سوق الاية تفضيل الكعبة على بيت المقدس دفعا
لشبهة اليهود والفراح وان طاف به ادم ومن بعده الى زمن الطوفان الى ان حمل الاية على تعظيمه لا يظهر له وجه قوله وقيل المراد به اول بالشرف
لا بالزمان ودلالة الاية على الاولوية بالفضل والشرف امر لا بد منه لان المقصود الاصلى من سوق الاية ترجيحه على بيت المقدس وهذا انما يتم على
الاولوية بحسب الفضل والشرف وتفاضل بعض الاعيان والمعانى على بعض ليس لذواتها وانما هو بحسب جعل الله تع ولا تاثير للاولية فى الوضع
والبنا فى هذا المقصود الا ان الاولية بحسب الشرف لا ينافى فى الاولية بحسب الزمان فجاز ان يراد بالاولية ما هو بحسب الزمان ويفهم شرف
ما هو الاول زمانا من تقييده بكونه مباركا وهدى للعالمين قوله والجملة مفسرة اى يجوز ان تكون هذه الجملة مستانفة لا محل لها من الاعراب
وانما جى بها بيانا وتفسيرا للبركة والهداية ويجوز ان تكون حالا على راى من يجوز تعدد الحال لذى حال واحد ويحتمل ان تكون فى محل النصب
على ان تكون وصفا لهدى بعد وصفه بالجار قبله ذكر فى بيان فضيلة البيت ان بانيه هو الخليل وبانى بيت المقدس هو سليمان عليهما
الصلوة والسلام والملكات الامر بالبنا هو الله تع والمبلغ والمهندس هو جبريل عليه الصلوة والسلام والبانى هو الخليل والتلميذ المعين
هو اسماعيل عليه الصلوة والسلام قيل ليس فى العالم بنا اشرف من الكعبة وان الطيور لا تمر فوق الكعبة عند طيرانها فى الهوا بل تنحرف عنها
انما وصلت الى هواء انها قوله ضوارى تخالط الصيود فى الحرم اشارة الى ان الضمير فى قوله فيه ايات وان كان للبيت الا انه اريد به الحرم
تجوزا لعلاقة المجاوزة بطريق اطلاق الجزء وارادة الكل وقد روى ان سباع الطيور والوحش تقصد طيرا فيفر منه فاذا دخل الحرم فرغت
عنه وامتنعت عن اصطياده وذلك لخاصية عظيمة قوله وان كل جبار قصده بسوء اى قصد اصابة السوء بالبيت فلا يرد ان الحجاج حبس
عبد الله ابن الزبير فى المسجد الحرام وضرب المنجنيق على ابى قبيس ورمى به داخل المسجد وقتل عبد الله وذلك لان مقصوده اخذ عبد الله لا الاضرار
بالبيت قوله على ان المراد بالايات جواب عما يقال كيف يصح ان يبين الايات بامر واحد وهو مقام ابرهيم او بامرين على ان يكون قوله ومن
دخله كان امنا معطوفة من حيث المعنى على مقام ابرهيم وتقريره ان مقام ابراهيم وان كان مفردا بحسب اللفظ الا انه لاشتماله على ايات
كثيرة جعل بمنزلة الايات فصح بيانها بها قوله الوف سنة قيل كان بين مولد ابرهيم وبين الهجرة الفان وثمانمائة سنة وثلاث وتسعون
سنة وعلى ما يوجد فى تاريخ اليهود الفان واربعمائة سنة واثنتان وثلثون سنة قوله وسبب هذا الاثر قيل فى سببه ان ابرهيم عليه الصلوة والسلام
لما اسكن هاجر وابنه اسمعيل فى وادى مكة وانصرف الى الشام جاء بعد زمان زائرا من الشام الى مكة فقالت له امرأة اسماعيل انزل حتى
تغسل راسك فلم ينزل فارادت ان ترجله وهو راكب فوضعت حجرا على الجانب الايمن فوضع ابرهيم قدمه عليه حتى غسلت جانبي راسه
ثم حولته الى الجانب الايسر ورجليه فاثرت قدمه فيه الا ان ذلك الاثر اندرس من كثرة المسح بالايدى وقيل هو الحجر الذى قام ابرهيم عليه
عند الاذان بالحج حين قال له ربه واذن فى الناس بالحج قال القفال ويجوز ان يكون ابرهيم قام على ذلك الحجر فى هذه المواضع كلها قوله
جملة ابتدائية على تقدير ان تكون من موصولة لا شرطية وعلى التقديرين لا يصح عطف الجملة على المفرد من حيث اللفظ قوله اى ومنها
امن من دخله على تقدير ان يكون مقام ابرهيم مبتدأ حذف خبره وما بعده على تقدير كونه بدلا او عطف بيان ولما ورد ان يقال
كيف صح بيان الجماعة بالاثنين اجاب عنه بانه من باب الطى وهو ان يذكر جمع ثم يؤتى ببعضه ويسكت عن ذكر باقيه لغرض يدعو المتكلم
الى ذلك ويسمى طيا وفائدة الطى عندهم تكثير ذلك الشى كانه تعالى لما ذكر من جملة الايات هاتين الايتين قال وكثير سواهما ومن قبيل
الطى قوله صلى الله تع عليه وسلم حبب الى من دنياكم ثلث الطيب والنساء وقرة عينى فى الصلوة فانه صلى الله تع عليه وسلم ذكر اثنين وهما
الطيب والنساء وطوى ذكر الثالث كانه عليه الصلوة والسلام لما ذكر الاولين سقط فى يده واعرض عن الالتفات الى امر دنياه فابتدأ
بقوله وقرة عينى فى الصلوة لا يقال الثالثة هى قوله وقرة عينى فى الصلوة لانها ليست من امور الدنيا وانما هى من امور الاخرة قال الحسن
وقتادة فى معنى امن من دخله كانت العرب فى الجاهلية يقتل بعضهم بعضا ويغير بعضهم بعضا ومن دخل الحرم امن من القتل والغارة
وهذا قول اكثر المفسرين لقوله تعالى اولم يروا انا جعلنا حرما امنا فاستجاب الله دعاه قال الضحاك من حجه كان امنا من الذنوب التى
اكتسبها قبل ذلك وقيل معناه من دخله معظما له متقربا الى الله عز وجل كان امنا يوم القيمة من العذاب واختاره المصنف واستشهد
عليه بالحديث وعنه صلى الله تع عليه وسلم الحجون والبقيع يوخذ باطرافهما وينثران فى الجنة وهما مقبرتا مكة والمدينة وعن ابن مسعود
رضى الله تعالى عنه انه قال وقف رسول الله صلى الله تع عليه وسلم على ثنية الحجون وليس بها يومئذ مقبرة فقال يبعث من هذه البقعة
ومن الحرم كله سبعون الفا وجوههم كالقمر ليلة البدر وعنه صلى الله تع عليه وسلم من صبر على حر مكة ساعة من نهار تباعدت منه جهنم

سيرة مائتى عام قال ابو بكر الرازى لما كانت الايات المذكورة عقيب قوله ان اول بيت وضع للناس موجودة فى جميع الحرم ثم قال
ومن دخله كان امنا وجب ان يكون مراده جميع الحرم وانما الخلاف فيما اذا وجب القصاص عليه خارج الحرم ثم ان التجا الى الحرم فهل
يستوفى منه فيه فقال الشافعى يستوفى فيه واجب البقاع الى الله تعا ما تودى فيه فرايض الله تعا وقال ابو حنيفة لا يستوفى الا انه لا
يووى ولا يطعم ولا يسقى ولا يبايع ولا يتكلم معه حتى يضطر الى الخروج ثم يستوفى منه القصاص واحتج بهذه الاية فقال ظاهر الاية
الاخبار عن كونه امنا ولا يمكن حمله على الخبر اذ قد لا يصير امنا فى حق من اتى بالجناية فى الحرم وفى القصاص فيما دون النفس فوجب حمله
على الامر وتركنا العمل به فى الجناية التى دون النفس لان الضرر فيها اخف من ضرر القتل وفى القصاص بالجناية فى الحرم لانه الذى هتك
حرمة الحرم فبقى فى محل الخلاف على مقتضى ظاهر الاية قوله قصده للزيارة على الوجه المخصوص اشارة الى تعريف الحج فى عرف اهل
الشرع فان الحج فى اللغة القصد ورجل محجوج اى مقصود وفى عرف الشرع هو القصد الى مكة ليعظمه باداء المناسك المشروعة فى مواضعها
والحج بفتح الحاء وكسرها لغتان فصيحتان بمعنى واحد والفتح لغة اهل الحجاز والعالية والكسر لغة نجد وقيل المكسور اسم العمل والمفتوح
المصدر وقال سيبويه يجوز ان تكون المكسورة ايضا مصدرا كالذكر والعلم انتهى قوله تعالى حج البيت مبتدأ لله خبره وعلى الناس متعلق
بما تعلق به الخبر والمتعلق محذوف على انه حال من الضمير المستكن فى الجار والمجرور ويجوز ان يكون على الناس هو الخبر ولله متعلق به الخبر
وسبيلا مفعول به لان استطاع متعد قال تع لا يستطيعون نصرهم واستطاعة السبيل الى الشى عبارة عن استطاعة ما يكون وصلة
الى الشى وسببا للوصول اليه قال تعا فهل الى خروج من سبيل وفى نظم الاية مبالغات كثيرة منها قوله ولله على الناس حج البيت يعنى
انه حق واجب عليهم لله فى رقابهم لا ينفكون عن ادائه والخروج عن عهدته ومنها انه ذكر الناس ثم ابدل منهم من استطاع اليه سبيلا
وفيه ضربان من التاكيد احدهما ان الابدال تثنية للمراد وتكرير له والثانى ان التفصيل بعد الاجمال والايضاح بعد الابهام ايراد له
فى صورتين مختلفتين والثالث قوله ومن كفر مكان ومن لم يحج تغليظا على تارك الحج والرابع ذكر الاستغنا عنه وذلك مما يدل على
المقت والسخط والخذلان والخامس قوله عن العالمين ولم يقل عنه وما فيه من الدلالة على الاستغنا عنه ببرهان قوله بدل من الناس فتكون
من موصولة فى محل الجر تقديره على من استطاع اى قدر ان طاف الى البيت سبيلا اى قدر على الذهاب اليه واراد به قدرة سلامة الالات
والاسباب وهى تتقدم على الفعل والاستطاعة التى هى شرط لوجوب الفعل هى الاستطاعة بهذا المعنى لا الاستطاعة التى هى شرط حصول
الفعل وهى لا تكون الا مع الفعل لانها علة وجود الفعل وسببه فلا تكون الا معه فالاستطاعة الاولى شرط الوجوب والثانية شرط
حصول الفعل ومما يدل على ان الاستطاعة بالمعنى الثانى ليست شرطا للوجوب انها لو كانت شرطا له لوجب ان لا يجب الحج على من كان
فى اقصى البلاد من مكة الا بحضورها لانه لا شك فى انه لو يوجد فى حقه القدرة التى يتادى بها افعال الحج لانها انما تودى فى مكة فلا يكون
قادرا على تلك الافعال الا بعد الحضور الى تلك الامكنة فيجب ان لا يلزمه الحج الا بحضورها وكان له ان لا يحضر حتى لا يجب عليه الحج وايضا
كل واحد من الاستطاعة والسبيل مطلق وقد فسره صلى الله تع عليه وسلم بالزاد والراحلة وكل واحد منهما من قبيل الاسباب لا من قبيل
حقيقة القدرة فانه صلى الله تع عليه وسلم لما سئل ما السبيل قال الزاد والراحلة فان السبيل ما يتوصل به الى المطلوب ويثبت به امكان
الوصول اليه ولا شك ان الزاد والراحلة من اسباب الوصول فيكون من جملة السبيل فكانه صلى الله تعا عليه وسلم قال السبيل ما يكون من
قبيل الزاد والراحلة فى كونه من اسباب الوصول الى الحج وان الحج لا يجب الا عند اجتماع اسباب التوصل نحو صحة البدن بان يطيق ركوب
الراحلة والنزول عنها والاستمساك عليها ونحو امن الطريق وزوال الخوف التلف من سبع او عدو او فقدان طعام او شراب ونحو القدرة
على المال الذى يشترى به الزاد والراحلة ويقضى به جميع ما عليه من الدين ويضع عند من يجب عليه نفقته من المال ما يكفيه لذهابه
ومجيئه وقال الشافعى يكفى لوجوب الحج الاستطاعة بالمال فمن كان عاجزا بنفسه بان كان زمنا او به مرض لا يرجى زواله وكان له مال
يمكنه ان يستاجر به من يحج عنه يجب عليه ان استاجر من ينوب عنه ولو لم يكن له مال لكن كان له ولد او اجنبى يطيعه ان امره بان يحج
عنه يلزمه ان يامره اذا كان يعتقد صدقه لان وجوب الحج يتعلق بالاستطاعة ويقال فى العرف فلان يستطيع بناء دار وان كان لا يفعله
بنفسه وانما يفعله بالة واعوانه وقال مالك الاستطاعة بالبدن فمن صح بدنه وامكنه المشى والتكسب ما ينفقه على نفسه فى الطريق
اذا لم يجد ما يشترى به الراحلة يجب عليه الحج لان الصحيح البدن القادر على المشى والاكتساب فى الطريق يصدق عليه انه يستطيع الحج
وان لم يجد ما يركبه روى عن الضحاك انه قال اذا كان شابا صحيحا ليس له مال فعليه ان يوجر نفسه حتى يقضى حجه وقيل له فى ذلك

اى قال قائل اكلف الله الناس ان يمشوا الى البيت فقال لو كان لبعضهم ميراث بمكة اكان يتركه بل ينطلق اليه ولو حبوا فكذلك يجب
عليه حج البيت قوله لما نزل صدر الاية وهو قوله ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا جمع صلى الله تع عليه وسلم اهل الاديان
كلهم بناء على ان لفظ الناس مستغرق لجميع افراد المكلفين واصنافهم قيل لما نادى الخليل عليه الصلوة والسلام الخلق حين دعاهم
للحج باسم الناس حيث قال يا ايها الناس ان الله قد بنى لكم بيتا وامركم ان تحجوه فحجوه ذكر الله تعالى امور الحج فى اى من القران مقرونا
باسم الناس فقال واذن فى الناس بالحج ولله على الناس حج البيت ثم افيضوا من حيث افاض الناس واذ جعلنا البيت مثابة للناس
والمسجد الحرام الذى جعلناه للناس ان اول بيت وضع للناس الى غير ذلك فلذلك احتجوا بهذه الاية على ان الكفار مخاطبون بفروع
الاسلام لان قوله ولله على الناس يعم المؤمن والكافر وعدم الايمان الذى هو شرط لصحة الاتيان بالفروع لا يمنع كون المرء مكلفا
بالمشروط الا يرى ان الدهرى مكلف بالايمان بمحمد صلى الله تع عليه وسلم ان الايمان بالله شرط لصحة الايمان بمحمد صلى الله تعا
عليه وسلم وهذا الشرط غير حاصل للدهرى وايضا المحدث مكلف بالصلوة مع ان الوضوء الذى هو شرط صحة الصلوة غير
حاصل له واسم الناس وان كان يعم المؤمنين والكفار الا انا نقول المراد بالناس فى هذه الاية هم المؤمنون دون الكفار فانهم
غير مخاطبين باداء الشرايع عندنا وعند الشافعى هم مخاطبون بها قال الامام ابو منصور قال الشافعى ان فى الاية دلالة على
ان الحج يجب على جميع الناس دون المؤمنين خاصه فيكون حجة عليكم فى ان الكفار غير مخاطبين بالشرايع فان الله تع قال ولله
على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا واسم الناس يقع على المؤمنين والكفار الا انا نقول المراد بالناس المؤمنون صرفنا
ذلك بسياق الاية وهو قوله ومن كفر فان الله غنى عن العالمين ثم ان كان اللفظ عاما فقد قام دليل التخصيص من حيث العقل
فان شرع الله تع منزه عن العبث واللعب والقول بالوجوب فى حالة الكفر لا يتحقق لانه عباده وبعد صيرورته اهلا للاداء لم
يبق عليه الاداء لسقوطه بالاسلام والقول بايجاب الاداء على وجه لا تصور للاداء من حيث الاصل والخلف جميعا ينزع الى العبث
واللعب تعالى الله عن ذلك علوا ان خطاب الله تع فى سائر العبادات للمؤمنين فكذلك فى باب الحج حتى يكون الخطابات على سنن واحد
فى باب العبادات انتهى كلامه قوله ارباب الملل وهم ستة مذكورة فى قوله تع ان الذين امنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى
والمجوس والذين اشركوا فامن بفرضية الحج منهم المسلمون وكفر بها الملل الخمس الباقية وقالوا لا نؤمن بفرضية حج البيت ولا نصلى
اليه ولا نحجه فانزل الله تعالى ومن كفر فان الله غنى عن العالمين فيكون من انكر النص ولم يعتقد بوجوب الحج قوله دليل على ان كفرهم
اقبح لان ترتيب التوبيخ على كونهم اهل الكتاب يشعر كون الوصف مقتضيا للتوبيخ ووجه الاقتضاء ما ذكره من وجهين قوله طالبين
لها اعوجاجا جعلها حالا اصح احتمالا كونها جملة مستانفة اخبر عنهم بذلك بناء على كونها فى محل النصب على الحال الظاهر لان الجملة
الاستفهامية السابقة جئ بعدها بجملة حالية ايضا وهى قوله وانتم تشهدون فعلى تقدير جعل هذه الجملة حالا تتفق الجملتان
فى انتصاب الحال عن كل واحد منها ثم انها كما يجوز كونها حالا عن فاعل تصدون يجوز ايضا كونها حالا على سبيل الله لان الجملة اشتملت
على ضمير كل واحد منهما فان ضمير تبغونها يعود على سبيل الله والسبيل يذكر ويؤنث ومن التانيث هذه الاية وقوله تعالى قل هذه سبيلى
وعوجا مفعول له وقدر اللام فى قوله ما تبغونها لان البغى يتعدى الى مفعول واحد فقط بنفسه يقال بغيت المال والاجر والثواب
ولا يتعدى الى مفعول اخر الا بواسطة اللام وههنا لما لم يذكر اللام صريحا وجب تقديرها فلما حذفت اللام على الفعل فيما بعدها كما
قالوا وهبتك درهما يريدون وهبت لك ومثله صدته ظبيا اى صدت له ظبيا قال الشاعر ه فتولى غلامهم ثم نادى اظليما
اصيدكم ام حمارا ه والعوج بكسر العين وفتحها الميل والانحراف لكن العرب فرقوا بينهما فخصوا المكسورة بالمعانى والمفتوحة
بالاعيان تقول فى دينه وكلامه عوج بالكسر وفى الجدار والقناة والشجر عوج بالفتح قوله فان تلبسوا جواب عما يقال كيف يبغون لسبيل الله
عوجا وهى اقوم من كل مستقيم فابتغاء العوج لها طلب المحال فاجاب عنه بوجهين حاصل الاول تطلبون بتلبيسكم ان يتوهم الناس
العوج وتفعلون ما يوهم العوج فيه فالاستفهام للانكار والتوبيخ وحاصل الثانى تبغون انفسكم بطلب المحال والاستفهام للاستبعاد
والتوبيخ قوله انكار وتعجب لان كيف حقيقة فى السؤال عن الحال وليست بمرادة وقد تستعمل فى التعجب وهو على الله تع محال والكفر منكر شرعا وعقلا
فيصير الى الانكار ولما كان تحققه مقرونا بوجود الصارف عنه كان موضع تعجب فكان معناه فى هذا الموضع الانكار والتعجب والاسباب
الداعية الى الايمان الصارفة عن الكفر هى تلاوة ايات الله عليهم حالا بعد حال وكون الرسول فيهم يزيل الشبهة ويقرر الحجج فالعدول عن الايمان

والدخول

والدخول فى الكفر مع تحقق هذه الامور ابعد واعجب قوله ومن يتمسك بدينه الاعتصام الاستمساك بالشئ واصله من العصمة بمعنى المنع والعاصم
المانع واستعصم فلان بالشئ اذا تمسك به فى منع نفسه عن الوقوع فى آفة واعتصم الرجل بصاحبه لزمه وتمسك به فمعنى الامتناع عما يضره
والعصمة المنع يقال عصمه الطعام اى منعه من الجوع وابو عاصم كنية السويق واعتصمت بالله اذا امتنعت بلطفه من المعصية وبالجملة لا بد
فى الاعتصام من ملاحظة معنى التمسك والتمسك بالله تع حقيقة لا يتصور فلا بد من ان يقدر مضاف وهو الدين او يجعل الاعتصام بالله
استعارة للالتجاء اليه بان يشبه الالتجاء بالتمسك قوله تعالى فقد هدى جواب الشرط وجئ فى الجواب بقد دلالة على التحقيق والتوقع فلذا كلمة
قد سواء دخلت على الماضى او المضارع لا بد فيها من معنى التحقيق ثم انه يضاف فى بعض المواضع الى هذا المعنى فى الماضى التقريب من الحال مع التوقع
اى يكون مصدره متوقعا لمن يخاطبه واقعا عن قريب كما تقول لمن يتوقع ركوب الامير قد ركب اى حصل عن قريب ما كنت تتوقعه ولا شك ان المعتصم
بالله متوقع لهدايته وقوله لا محالة اشارة الى ما فى قد من معنى التحقيق قوله وعن ابن مسعود رضى الله تعا عنه هو ان يطاع فلا يعصى الى اخره
قال بعض العلماء هذه الاية منسوخة لما روى عن ابن عباس رضى الله تع عنهما انه لما نزلت هذه الاية شق ذلك على المسلمين لان حق تقاته ان يطاع
فلا يعصى طرفة عين وان يشكر فلا يكفر وان يذكر فلا ينسى ولا طاعة للعباد بذلك فنزلت فاتقوا الله ما استطعتم فنسخت اول هذه الاية
ولم ينسخ اخرها وهو قوله ولا تموتن الا وانتم مسلمون وقال جمهور المحققين ان القول بهذا باطل لانه لا يحتمل ان يامر الله تعا بشئ ليس فى
وسعهم ليقال انه صار منسوخا بالامر بقدر الطاقة والوسع ولكن الاصل فى هذا عندنا ما روى عن معاذ انه صلى الله تع عليه وسلم قال هل
تدرون ما حق الله على العباد وما حق العباد على الله قالوا الله ورسوله اعلم قال حق الله على العباد ان يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وحق العباد
على الله ان يدخلهم الجنة اذا عبدوه ولم يشركوا به احدا وكما قال فيكون هذا الحديث تاويلا للاية اى اتقوا الله فلا تكفروا به فيكون محصول
الاية الامر بالايمان والنهى عن الكفر وهذا لا يجوز ان ينسخ وما يقال من انهم لما قالوا من يقوى على ان يتقى الله حق التقوى نزل فاتقوا الله ما
استطعتم ليس فيه بيان ان الاول كان امرا بما ليس فى الوسع ثم نزل التخفيف بل فيه بيان ان ذلك الامر كان بما هو فى الوسع واليه اشار المص
بقوله وهو استفراغ الوسع الى قوله فاتقوا الله ما استطعتم قوله فى كما تودة شبه التقاة بالتودة من وجهين الاول فى كونهما مصدرين
والثانى ان التاء فيهما بدل من الواو فان اصل تودة وودة قلبت الواو المضمومة فى الاول تاء كما فى تراث وتجاه قال الجوهرى مشى مشيا
وئيدا اى على تؤدة واتاد فى مشيه وهو افتعل وتفعل من التؤدة واصل التاء فى اتاد واو ويقال اتئد فى امرك اى تثبت قوله
اى ولا تكونن على حال سوى حال الاسلام اذا ادرككم الموت اشارة الى ان الاستثناء مفرغ والمستثنى منه اعم الاحوال اى لا تموتن على حالة
من الاحوال الا على هذه الحالة الحسنة فهو فى الصورة نهى عن موتهم على غير هذه الحالة والمراد دوامهم على الاسلام ولما كان الثبات على
الاسلام وذلك لان الموت لا بد منه فاذا داموا والمراد الامر بالثبات على الاسلام وذلك لان الموت وعلى غيره ينزل منزلة ما هو ممكن بالنسبة
اليهم فنهى عن الموت على غير الاسلام والمراد الامر بالثبات على الاسلام وذلك لان الموت لا بد منه فاذا داموا على الاسلام يموتون عليه وقريب
منه ما حكى عن سيبويه لا ارينك ههنا اى لا تكن بالحضرة فتقع عليك رؤيتى وادخل اداة النهى على فعل الكون اخر قوله اذا ادرككم الموت
اشارة الى ان النهى راجع الى القيد وعلل ذلك بقوله فان النهى عن المقيد بحال او غيرها قد يتوجه بالذات نحو الفعل نحو لا تعبث
وانت تصلى ونحو ذلك بالقيد اخرى كما فى هذه الاية وفى قولك لا تصل الا خاشعا وقد يتوجه نحو المجموع دون كل واحد منهما كما فى
قولك لا تصل وانت محدث اى لا تجمعهما وان جاز لك ان تلابس كل واحد منهما منفردا عن الاخر وكذا النفى فى جواز توجهه الى تلك
الامور الثلاثة قوله استعار له الحبل يعنى ان لفظ الحبل مستعار لاحد المعنيين دين الاسلام او القران فان كل واحد منهما يشبه الحبل
فى كونه سببا للنجاة عن التردى والوصول الى المطلوب فان من سلك طريقا صعبا يخاف ان يزلق رجله فيه فاذا تمسك بحبل مشدود
الطرفين بجانبى ذلك الطريق امن من الخوف كذلك طريق السعادة الابدية ومرضات الرب تعالى دقيق ودواعى الضلال عنها متكثر
تزلق رجل كثير من الخلق فيها فمن اعتصم بالقران العظيم وبقوانين الشرع القويم وبينات الرب الكريم فقد هدى الى صراط مستقيم
وامن من الغواية المؤدية الى نار الجحيم والعذاب الاليم كما يامن المتمسك بالحبل من السقوط الذميم قوله وللوثوق به عطف على قوله لراى
واستعار الاعتصام بالحبل لاحد الامرين للوثوق به والاعتماد عليه ثم سرت الاستعارة الى المشتق وهو اعتصموا والمعنى اجتمعوا فاتفقوا
على الاعتماد والابتناء لما هو بمنزلة الحبل لكم وهذه الاستعارة باعتبار معناها الاصلى الحقيقى كانت ترشيحا للاستعارة الاولى
لكون الاعتصام الحقيقى من ملايمات الحبل المستعار منه قوله ولا تفرقوا تفرقكم الجاهلى فالنهى حينئذ عن التفرق بطريق التعادى

والتدابر وهو يخل اتفاق كلمتهم في نصرة الدين وتقويته قوله ولا تفرقوا عن الحق فالنهي عن التفرق والاختلاف في الدين كاختلاف اليهود
والنصارى في امر دينهم قوله او لا تذكروا ما يوجب التفرق فالنهي حينئذ عما يكون سببا للتفرق بطريق اطلاق المسبب وارادة
السبب قوله مشفين اى مشرفين الاشفا على الشئ والاشراف عليه بمعنى وهو الوصول الى طرفه وشفا الشئ طرفه وحرفه وهو مقصور
من ذوات الواو يثنى بالواو نحو شفوين ويكتب بالالف ويجمع على اشفا ويستعمل مضافا الى اعلا الشئ واسفله فمن الاول شفا جرف
ومن الثاني هذه الاية واشفا على كذا اى قارب ومنه اشفا المريض على الموت قوله فانقذكم منها اى خلصكم ونجاكم بدينه الاسلام
يقال انقذته واستنقذته اى خلصته قوله مثل ذلك التبيين يعنى ان الكاف في موضع النصب على انه صفة مصدر محذوف اى يبين الله
لكم تبيينا مثل ذلك التبيين قوله ارادة ثباتكم على الهدى لما امتنع حقيقة الترجي في حقه تعالى وجب ان يحمل لعل على المعنى المجازى
ولما كان بين الارادة والترجي من علاقة المشابهة كان حمل اللفظ على معنى الارادة صحيحا في هذا المقام لان الخطاب للمؤمنين الثابتين
على الهدى فيكون ثباتهم على الهدى بخلق الله وارادته فانه قد ذهب اهل الحق الى ان الحوادث باسرها من افعال العباد وغيرها
ومن الطاعة والمعصية والكفر والايمان واقع بخلقه وايجاده وارادته ومشيئته ولا يجرى في ملكه الا ما يشاء ويريد لا كما زعمت المعتزلة
من ان جميع الافعال الصادرة منه تعالى واقعة بارادته واما افعال العباد فانه تعالى يريد منهم ما امرهم به ويكره عنهم ما نهاهم عنه
من الكفر والعصيان فهما عندهم ليسا بارادته تعالى فقد ثبت ان حمل اللفظ على الارادة صحيح فحمل عليه نقل الامام عن الجبائي انه قال
الاية تدل على انه تعالى يريد منهم الاهتداء ثم قال الجاب الواحدى عنه في الوسيط فقال بل المعنى لتكونوا على رجاء هداية ثم قال واقول
هذا الجواب ضعيف لان على هذا التقدير يلزم ان يريد الله تعالى منهم ذلك الرجاء ومن المعلوم ان على مذهبنا قد لا يريد الله منهم ذلك
الرجاء ثم قال والجواب الصحيح ان يقال كلمة لعل للترجي والمعنى انا فعلنا فعلا يشبه فعل من يترجى ذلك انتهى كلامه ولا يخفى ان هذا
البحث ساقط عن اصله على تقدير المصنف وعلى ما وضحنا مراده والله تعالى اعلم قوله تعالى ولتكن منكم امة يدعون الى الخير ذكر الامام
في انتظام هذه الايات انه تعالى لما عاب اهل الكتاب في الايات المتقدمة بشيئين بكفرهم حيث قال يا اهل الكتاب لم تكفرون بايات
الله وسعيهم في اتباع الغير في الكفر حيث قال يا اهل الكتاب لم تصدون عن سبيل الله من آمن انتقل الى الخطاب للمؤمنين فحذرهم عن
اطاعة الكفار ثم امرهم بمجامع الخير واصول البر فامر اولا بالتقوى والايمان فقال اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون
واعتصموا بحبل الله جميعا ثم امر ثانيا بالسعي في ايمان الغير وطاعته فقال ولتكن منكم امة يدعون الى الخير وهذا الترتيب حسن اه
ولتوجد منكم امة على ان كان تامة وامة فاعلها ويدعون جملة في محل الرفع صفة لامة ومنكم متعلق بتكن على انها تبعيضية ويجوز
ان يكون منكم متعلقا بمحذوف على انه حال من امة لانه لو تاخر عنها كان صفة لها فلما قدم امتنع الوصفية فتعين كونه حالا ويجوز
ان يكون من للبيان لان المبين وان تاخر لفظا فهو مقدم رتبة فاستدل المصنف على كونها للتبعيض بقوله لان الامر بالمعروف والنهى
عن المنكر من فروض الكفاية وهو انما يستلزم الدعوى ان لو كانت فروض الكفاية واجبة على بعض غير معين من المكلفين فانه كونه
من فروض الكفاية حينئذ يستلزم كون من تبعيضية وكون الفعل مطالبا من بعض غير معين واما اذا كانت واجبة على الكل كما صرح به
نفسه حيث قال ليدل على انه واجب على الكل حتى لو تركوه راسا اثموا جميعا فكانه من فروض الكفاية لا يستلزم كونها تبعيضية بل
الظاهر انها حينئذ للتبيين كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان لم يرد اجتناب بعض الاوثان بل اراد فاجتنبوا
الاوثان كلها وكما في قولهم لفلان من اولاده جند وللامير من غلمانه عسكر يريدون جميع اولاده وغلمانه لا بعضهم كذا هنا فالمعنى
كونوا امة دعاة الى الخير آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر فالامر بالمعروف والنهى عن المنكر مع كونه من فروض الكفاية اذا كان مطلوبا
من الكل كيف تكون من تبعيضية غاية ما في الباب ان يجب على الكل اذا قام به البعض سقط التكليف عن الباقين وهو لا يستلزم كون من
تبعيضية فاستدلال المص محل تامل ويمكن ان يقال مبنى الاستدلال على مذهب كون ما هو من فروض الكفاية واجبا على بعض غير معين
واخر كلامه مبنى على مذهب اخر وهو المختار قال بعض العلماء كلمة من ههنا ليست للتبعيض لوجهين الاول انه تعالى اوجب الامر بالمعروف
والنهى عن المنكر على كل الامة حيث قال كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وكذا ذم الله تعالى من ترك ذلك
بقوله كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبئس ما كانوا يفعلون وروى عن عكرمة ان ابن عباس رضى الله تعالى عنهما قال له قد اعيانى ان
اعلم ما فعل بمن امسك عن الوعظ فقلت انا اعلمك ذلك اقرا قوله تعالى انجينا الذين ينهون عن السوء فقال اصبت فاستدل ابن عباس

رضى الله

رضى الله تعالى عنهما بهذه الاية على ان الله تعالى اهلك من عمل السوء ومن لم ينه عنه ممن لم يعمله فجعل والله اعلم الممسك عن النهى للظالمين
مع الظالمين في العذاب الوجه الثاني ما ورد في الاحاديث من وجوبه على كل مكلف منها ما روى عن ابى سعيد رضى الله تعالى عنه انه
قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول من راى منكم منكرا فليغيره بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه
وذلك اضعف الايمان وعن حذيفة رضى الله تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لتامرن بالمعروف ولتنهون عن
المنكر او ليوشكن الله ان يبعث عليكم عذابا من عنده ثم لتدعنه فلا يستجاب لكم وقال بعضهم انها للتبعيض والقائلون بهذا
القول اختلفوا على قولين احدهما قالوا ان في القوم من لا يقدر على الدعوة الى الخير والامر بالمعروف والنهى عن المنكر كالمرضين والعاجزين
فلا وجه لكون الفعل مطالبا من الكل والثاني ان هذا التكليف مختص بالعلماء ويدل عليه وجهان الاول ان هذه الاية مشتملة على
الامر بثلاثة اشياء الدعوة الى الخير والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ومعلوم ان هذه الاشياء مشروطة بالعلم بالخير وبالمعروف
وبالمنكر فان الجاهل ربما دعا الى الباطل وامر بالمنكر ونهى عن المعروف وربما عرف الحكم في مذهبه وجهله في مذهب صاحبه
فنهيه من غير وجه وقد يغلظ في موضع اللين ويلين في موضع التغليظ وينكر على من لا يزيده انكاره الا تماديا فثبت ان هذا التكليف
متوجه الى العلماء ولا شك انهم بعض الامة والثاني انه قد انعقد الاجماع على انه فرض كفاية يعنى انه متى قام به البعض سقط عن
الباقين واذا كان كذلك كان المعنى ليقم بذلك بعضكم وكان هذا في الحقيقة ايجابا على البعض لا على الكل قوله كالعلم بالاحكام
فان المعروف ما استحسنه الشرع والعقل سواء كان واجبا او مندوبا والمنكر ما استقبحه الشرع والعقل والامر بالمعروف
تابع للمامور به ان كان واجبا فواجب وان كان مندوبا فمندوب واما النهى عن المنكر فواجب كله لان جميع المنكر تركه واجب ولا بد
للمحتسب من العلم بهذه الاحكام وتمييز بعضها عن بعض وليس جميع الامة متساوية في العلم بها ولا في العلم بمراتب الاحتساب مثل كونه
واجبا عليه او مندوبا ولا في العلم بكيفية اقامة تلك المراتب فانه ينبغى للمحتسب ان يبتدى بالاخف الاسهل فان لم ينفع يترقى الى
الاصعب الاغلظ ولا في نفس التمكن فان منهم من يتمكن من القيام بها بلسانه فقط ومنهم من يتمكن بلسانه ويده ومنهم من يتمكن
بقلبه فقط قوله والنهى عن المنكر واجب كله قال النحرير فيه نظر اذ المكروه منكر يندب تركه ولا يجب الا ان كان حراما قوله كاليهود
والنصارى ظاهر كلامه فيشعر بان التفرق والاختلاف بمعنى واحد وانما ذكرا معا تاكيدا لاحدهما بالاخر والمراد تفرقهم في امر
الديانة بعدولهم عما نهجه الله تعالى لهم واوضحه لهم الرسل فابدعوا لانفسهم اديانا مختلفة على حسب احوالهم فقالت اليهود لدين
الحق اليهودية وقالت النصارى بل هو النصرانية وقال كل واحد من الفريقين لن يدخل الجنة الا من كان على ديننا واختلفوا في الانبياء
ايضا فكذب اليهود عيسى ومحمدا عليهما الصلوة والسلام وكذب النصارى محمدا صلى الله تعالى عليه وسلم وقالت اليهود عزير ابن الله هو
وقالت النصارى المسيح ابن الله ولن تمسهم النار الا اياما معدودة وقال بعضهم تفرقوا واختلفوا معناهما مختلف ثم اختلفوا
فقيل تفرقوا بالعداوة وعدم الالفة والاجتماع واختلفوا بسبب اختلافهم في الاديان وقيل تفرقوا بسبب اختلاف استخراج التاويلات
الفاسدة من نصوص كتابهم ثم اختلفوا بان حاول كل واحد منهم يدعى انه على الحق وان صاحبه على الباطل ووجه ارتباط هذه الاية
بما قبلها انه تعالى لما امر هذه الامة بان يكونوا آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر وذلك لا يتم الا اذا كان الامر بالمعروف قادرا
على تنفيذ هذا التكليف على الظلمة والمتغلبين ولا تحصل هذه القدرة الا اذا حصلت الالفة والمحبة بين اهل الحق والدين فلا جرم
حذرهم الله من التفرقة والاختلاف لكى لا يصير ذلك سببا لعجزهم عن القيام بهذا التكليف قوله وبياض الوجه وسواده كناية
يعنى ان البياض مجاز عن الفرح والسرور وان السواد مجاز عن الكآبة والحزن والغم وهذا المجاز مستعمل قوله تعالى واذا بشر احدهم
بالانثى ظل وجهه مسودا ويقال لمن نال بغيته وفاز بمطلوبه ابيض وجهه اى استبشر وتهلل وجهه ويقال لمن وصل
اليه مكروه اربد وجهه واغبر لونه وتبدلت صورته فمعنى الاية ان المؤمن يرد يوم القيمة على ما قدمت يداه فان كان ذلك
من الحسنات ابيض وجهه يعنى استبشر بنعم الله تعالى وفضله واذا راى الكافر اعماله القبيحة اسود وجهه اى اشتد حزنه وغمه
وقيل بياض الوجه وسواده حقيقتان فانهما يحصلان في وجوه المؤمنين والكافرين حقيقة لانه متى امكن حمل اللفظ على معناه
الحقيقي ولم يوجد دليل يوجب صرفه عنه وجب المصير اليه قيل والحكمة في ظهورهما في الوجوه حقيقة ان السعيد يفرح بان يعلم
قومه انه من اهل السعادة قال تعالى مخبرا عنهم يا ليت قومى يعلمون بما غفر لى ربى وجعلنى من المكرمين والشقى بضد ذلك

قوله اي فيقال لهم اضمر الفاء مع القول المضمر لانه جواب اما والاستفهام في قوله اكفرتم لا جواب له لانه استفهام على طريق التوبيخ
والتعجب وقوله فذوقوا العذاب جواب شرط محذوف اي ان كفرتم بعد ما تبين لكم الحق فذوقوا اختلف المفسرون في ان المراد بالذين
كفروا بعد الايمان منهم فقيل هم المرتدون لقوله بعد ايمانكم والظاهر ان المراد بهم اهل الكتاب بناء على ان الايات انما نزلت في حقهم
وكفرهم بعد الايمان تكذيبهم برسول الله صلى الله تع عليه وسلم بعد اعترافهم به قبل مجيئه وقيل المراد بهم جميع الكفار فانهم امنوا
وقت استخراج الذرية من صلب آدم وايضا انهم لما تمكنوا من الايمان بالنظر والتفكر فيما نصبه الله تعا من الدلائل الدالة على التوحيد
والنبوة نزلوا منزلة من امن فجعلوا مؤمنين على طريقه قوله من قتل قتيلا فله سلبه وقال الحسن هم المنافقون امنوا بالسنتهم وكفروا
بقلوبهم قوله وجزاء على ان الباء للمقابلة وعلى الاول للسببية وكلمة ما على التقديرين مصدرية لا موصولة لاحتياجها الى العايد
وعلم صحة تقديره قوله وكان حق الترتيب يعني تقدم ذكر الذين ابيضت وجوههم في التقسيم على الذين اسودت وجوههم وعكس
هذا الترتيب في تفصيل احوالهم ومآلهم وجعل الكلام من اللف والنشر الغير المرتب تنبيها على ان ارادة الرحمة اكثر من ارادة الغضب وايضا
فقد استحسن الفصحاء والشعراء ان يكون مطلع الكلام ومقطعه شيئا يسر الطبع ويشرح الصدر فلذلك ابتدئ بذكر اهل الثواب
وختم بذكرهم قوله تعالى تلك آيات الله نتلوها عليك تلك مبتدأ وآيات الله خبره ونتلوها جملة حالية من قبيل هذا بعلي شيخا وقيل
آيات الله بدل من تلك ونتلوها جملة واقعة خبر المبتدأ وبالحق حال من فاعل نتلوها او مفعوله وهي حال مؤكدة لانه تع لا ينزلها
الا على هذه الصفة وتلك اشارة الى الايات المتقدمة المتضمنة تعذيب الكفار وتنعيم الابرار وانما جاز اقامة تلك مقام هذه
لان هذه الايات المذكورة قد انقضت بعد الذكر فصار كانها بعدت وقيل لان الله تع وعد ان ينزل عليه كتابا مشتملا على ما لا بد
منه في الدين فلما نزلت هذه الايات الموعودة قال تلك آيات الله نتلوها عليك واللام في قوله للعالمين زائدة لا تعلق لها بشيء
زيدت في مفعول المصدر وهو ظلم والفاعل محذوف وهو ضمير الباري تعا والتقدير وما الله يريد ان يظلم العالمين فزيدت اللام
تقوية للعامل لكونه فرعا في العمل كما في قوله تعالى فعال لما يريد علم الله تعا انه انما يعذب من يعذب باستحقاق ولا يعاقبه بلا جرم ولا يزيد
في عقاب المجرم على قدر استحقاقه ولا ينقص من ثواب المحسن شيئا وعلى مقابلة عمله وظلما نكرة في سياق النفي فيعم جميع انواع
الظلم والعالمون جمع محلى باللام فيفيد العموم ايضا فالمعنى ما يريد الله شيئا من الظلم لاحد من خلقه كيف والظلم تصرف في ملك
الغير وهو تعالى انما يتصرف في ملك نفسه فانه وضع الشيء في غير موضعه وذلك قد يكون بمنع حق المستحق عنه وقد يكون بفعل
ما منع منه ولا ينبغي له ان يفعله وكل ذلك لا يتصور في حقه تعا فيستحيل تصور الظلم من الله تعالى فانه لا حق عليه لاحد فيظلم
بمنعه ولا يمنع عن الشيء فيظلم بفعله بل هو المالك على الاطلاق يفعل ما يشاء بقدرته ويحكم ما يريد بحكمته فكل ما جاء منه فهو
محض حكمة وعدل لا يقال انه تعالى قد تمدح بعدم كونه مريدا للظلم ولو استحال الصدور الظلم منه تعالى لما كان وصفه تعا بذلك
مدحا لنفسه فانه لا يمدح الملك بانه لا يظلم رعيته ولا يمدح اضعف رعاياه بانه لا يظلم على الملك لانا نقول لا نسلم ان التمدح بالشيء
يقتضي امكانه في حق من مدح به الا يرى انه تعا تمدح بقوله لا تاخذه سنة ولا نوم وبقوله وهو يطعم ولا يطعم ولم يلزم من
ذلك صحة النوم والاكل عليه فكذا ايضا قوله دلت على خيريتهم فيما مضى كان سائلا يقول قوله تعالى كنتم خير امة يدل على انهم
كانوا في الزمن الماضي موصوفين بهذه الصفة وهذا يوهم انهم ما بقوا الان عليها وتقرير الجواب ان كان انما تدل على مجرد وجود
الشيء في الزمان الماضي فلا دلالة لها على الدوام ولا على الانقطاع ويحمل على كل واحد منهما بحسب معاونة المقام ودلائل القراين
فقولك كان زيد قائما محمولة على الانقطاع وقوله تعا وكان الله غفورا رحيما محمول على الدوام ثم اختلفت عبارات المفسرين في تصوير
كون كان للدلالة على وجود الشيء على صفة في الزمان الماضي منهم من قال في تصوير المعنى كنتم في علم الله ومنهم من قال كنتم في اللوح
المحفوظ موصوفين بانكم خير امة ومنهم من قال كنتم في الامم الذين كانوا قبلكم مذكورين بانكم خير امة فالاية حينئذ نظير قوله
تعا اشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا الى قوله ذلك مثلهم في التورية ومثلهم في الانجيل والظاهر ان قوله اخرجت للناس
في محل الجر على انه صفة لامة وان قوله تامرون يحتمل ان يكون خبرا ثانيا لكنتم ويحتمل ان يكون حالا وان يكون جملة مستانفة مبينها
كونهم خير امة كانوا قيل السبب في كونهم خير الامم هذه الخصال الحميدة والمقصود بيان علة تلك الخيرية معللة بهذا السبب فان
قيل هذه الخصال الثلاث وهي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والايمان بالله كيف تكون علة لخيرية هذه الامة على ساير الامم مع

كونها حاصلة

كونها حاصلة في ساير الامم ايضا فالجواب ما قال القفال تفضيلهم على الامم الذين كانوا قبلهم انما حصل لاجل انهم يامرون بالمعروف
وينهون عن المنكر باكد الوجوه وهو القتال لان الامر بالمعروف قد يكون بالقلب وباللسان وباليد واقواها ما يكون بالقتال لان القاء
النفس في خطر القتل واعرف المعروفات الدين الحق والايمان بالتوحيد والنبوة وانكر المنكرات الكفر بالله تعا فكان الجهاد في الدين تحملا لاعظم
المضار لغرض ايصال الغير الى اعظم المنافع وتخليصه من اعظم المضار فوجب ان يكون الجهاد اعظم العبادات ولما كان امر الجهاد في شرعنا اقوى
منه في ساير الشرايع فلا جرم صار ذلك موجبا لفضل هذه الامة على ساير الامم ثم قال القفال وفائدة القتال على الدين لا ينكرها منصف لان
اكثر الناس يحبون اديانهم بسبب الالف والعادة ولا يتاملون في الدلايل التي تورد عليهم فاذا اكره على الدخول في الدين بالتخويف بالقتل
دخل فيه ثم لا يزال يضعف في قلبه ما كان من حب الباطل ولا يزال يقوى في قلبه حب الدين الحق الى ان ينتقل من الباطل الى الحق ومن استحقاق
العذاب الدايم الى استحقاق الثواب الدايم قوله وانما اخره اي اخر الايمان بالله في الذكر عن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر مع ان حق الايمان
ان يقدم على كل الطاعات لان شيئا منها لا يقبل بدون الايمان وتقرير الجواب ان الايمان مع انه اصل الخيرات واساس الطاعات اخر في الذكر
اشعارا بانه لا مدخل له في خيرية هذه الامة على ساير الامم لكونه قدرا مشتركا بين الكل وانما ذكر مقرونا باسباب خيريتهم لكونه الحامل لهم
على الاتصاف باسباب الخيرية وكونه شرطا لتاثير هذه الاسباب في خيريتهم لانه ما لم يوجد الايمان لم يصر شيء من الطاعات مؤثرا في صفة
الخيرية فثبت ان الموجب لهذه الخيرية هو كونهم آمرين بالمعروف ناهين عن المنكر فاما ايمانهم بالله فهو الذي حملهم على ذلك السبب
الموجب وشرط التاثير قوله ايمانا كما ينبغي فانهم وان امنوا بالله وببعض كتبه ورسله الا ان هذا المقدار من الايمان لا يعتد به ولا ينجي من
الخلود في النار بل لا بد من الايمان بمحمد صلى الله تع عليه وسلم وبما جاء به ومن جملته الامر بالمعروف والنهي عن المنكر قوله وهذه الجملة والتي
بعدها اولاهما قوله منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون واخريهما قوله لن يضروكم الا اذى وان يقاتلوكم يولوكم الادبار ثم لا ينصرون
والاستطراد ان يكون المتكلم في فن من الكلام فينسخ له فن اخر بينا سببه كما اذا كنت في حكاية زيد وبيان انه يفعل كذا وكذا ثم سنح لك
ان تقول وعلى ذكره فانه رجل كريم شانه كذا فانه لا شك ان قولك وعلى ذكره فانه كيت وكيت مذكور استطرادا عدلت الى ذكر اوصافه
فانت في صدد بيان افعاله فكذا الحال في الاية الكريمة فان الكلام مسوق لبيان اهل الكتاب لو امنوا ايمان هذه الامة وامروا بالمعروف
ونهوا عن المنكر لكان خيرا لهم وكانوا من خير الامم الا انهم لم يؤمنوا ايمانا كما ينبغي فضرب عليهم الذلة فوقع هاتان الجملتان في اثناء
هذا المقصود استطرادا ذما لهم وتهجينا ولذلك لم يعطفا على الجملة الشرطية قبلها اعني قوله ولو امن اهل الكتاب لانها معطوفة
على قوله كنتم خير امة مرتبطة بها على معنى لو امن اهل الكتاب كما امنوا وامروا بالمعروف كما امروا لكان خيرا لهم وهاتان الجملتان لا ارتباط
لهما بذلك فلا وجه للعطف ولم يعطف الاستطراد الثاني على الاول لتباعد ما بينهما من حيث المعنى من حيث ان كل واحد منهما نوع اخر
من الكلام قوله تعالى الا اذى استثناء مفرغ مما يعم طرف الاضرار كانه قيل لن يضروكم بشيء من طرق الاضرار الا بما شئتم ما لا ترضون به بل
تتاذون منه من المتكلم بكلام سوء كالطعن ببعض الانبياء نحو قولهم عزير ابن الله والمسيح ابن الله وثالث ثلثة وكاخفائهم بعض ما
في التورية والانجيل مما يدل على حقية نبيكم ودينكم وكتخفيف ضعفة المسلمين ويحتمل ان يكون الاستثناء منقطعا ان لن يضروكم
بان يغلبوا على انفسكم واهليكم واموالكم لكن بكلمة اذى والاذى مصدر يقال اذيه يؤذيه اذى واذاة واذية ويطلق على ما يؤذيك
وقوله تع في المحيض قل هو اذى اي شيء يستقذر كانه يؤذي نفرة وكراهة قوله ثم اخبار بكلمة ثم للتنبيه على ان قوله ثم لا ينصرون ليس
معطوفا على جزاء الشرط وداخلا في عداد الجزاء بل هو منفصل متباعد عنه غير مقيد بقيده فانه تعالى اخبر ابتداء بانهم بعد ما انهزموا
وولوا ادبارهم حين المقاتلة لا يجدون النصرة بعد ذلك قط بل يبقون في الذلة والمهانة ابدا دايما قوله على ان ثم للتراخي في المرتبة اشارة
الى ان ثم على قراءة ثم لا ينصرون بنون الرفع للتراخي الزماني كما اشار اليه ايضا بقوله يكون عاقبتهم العجز والخذلان وجعل الامام كلمة
ثم لعطف الاخبار على الاخبار وجعل فائدة العطف بضم الدالة على كون الاخبار الثاني متراخيا عن الاخبار الاول في الرتبة حيث قال الذي
عطف عليه ثم لا ينصرون هو جملة الشرط والجزاء كانه قيل اخبركم انهم ان يقاتلوكم ينهزموا ثم اخبركم انهم لا ينصرون وانما ذكر لفظ ثم لافادة
معنى التراخي في المرتبة لان الاخبار بتسليط الخذلان عليهم اعظم من الاخبار بتوليتهم الادبار انتهى كلامه والمصنف جعلها لعطف
الخبر على الخبر ولا شك ان مضمون الخبر الثاني متراخ بالزمان عن مضمون الخبر الاول واما على قراءة ثم لا ينصرون عطفا على يولوكم
فلا مجال لحملها على التراخي الزماني لكون كل واحد من تولية الظهر والخذلان في واحد وهو عقيب وقت المقاتلة والادبار مفعول

ثان ليولوكم لانه تعدى بالتضعيف الى مفعول اخر والمعنى يجعلون ظهوركم تليكم قوله فيكون عدم النصر مقيدا بقتالهم اشارة الى
ترجيح قراءة الرفع لان عدم منصوريتهم على قراءة الجزم يكون مقيدا بمقاتلتهم المسلمين لان المعطوف على جواب الشرط يجب ان يكون مقيدا
بما قيد به نفس الجواب واما على قراءة الرفع فلا يكون مقيدا بها ولا يخفى انه لا وجه لكونه مقيدا لانهم غير منصورين قاتلوا او لم يقاتلوا
فتكون قراءة الرفع ارجح واوفق بالمقام قوله وهذه الاية من المغيبات اى من الايات المشتملة على الاخبار عن الغيوب المتعددة وصف الاية
بوصف مدلولها ومن تلك المغيبات كون المؤمنين امنين من ضررهم ومنها انهم لما قاتلوا المسلمين لانهزموا ومنها انه لا يحصل لهم
قوة وشوكة بعد الانهزام وتولية الادبار وكل هذه الاخبار وقعت كما اخبر الله تعالى عنه فان اليهود لم يقاتلوا الا انهزموا وما قدموا
على محاربة وطلب رياسة الا خذلوا وكل ذلك اخبار عن الغيب على وجه صدقه الواقع فيكون معجزا فان قيل هب ان ما وقع من امر اليهود
موافق لمدلول هذه الاية لكن ما وقع من حال النصارى غير موافق له فما وجه صحة هذه الاية المصدرة بقوله ولو امن اهل الكتاب فالجواب
ان تعريف اهل الكتاب للعهد الخارجي والمعهود اليهود خاصة ويدل عليه ما ذكر في سبب نزولها وهو ما روي عن مقاتل انه قال
ان رؤس اليهود عمدوا الى من امن منهم وهم عبد الله بن سلام واصحابه رضي الله تعالى عنهم فانبوهم فنزلت هذه الاية قوله تعالى
ضربت عليهم الذلة اينما ثقفوا اى في اي مكان واي زمان وجدوا في دار الاسلام الزموا الذل بحيث صار كشيء يضرب على شيء فيحيط به
وقوله اينما اداة الشرط وثقفوا في محل الجزم بها وجواب الشرط محذوف اى اينما ثقفوا غلبوا وذلوا حذف لدلالة قوله ضربت عليهم
الذلة عليه وعند من يجوز تقديم جواب الشرط عليه يكون نفس ضربت هي الجواب قيل المراد بهذا الذل ان يحاربوا ويقتلوا ويوسروا وتغنم
اموالهم وتسبى ذراريهم وتملك اراضيهم وقيل المراد ضرب الجزية عليهم لانه يوجب الصغار والذلة وقيل المراد به انك لا ترى فيهم
ملكا قاهرا ولا رئيسا معتبرا وانما تراهم مستخفين في جميع البلاد ذليلين مهانين وقيل المراد به كونهم اذلاء فيما بين المؤمنين بسبب كفرهم
وتمسكهم بالدين المنسوخ بل بالطريقة المخترعة الباطلة في نفسها والظاهر ابقاء الذل على عمومه اذ لا وجه لتخصيصه بلا مخصص
قوله استثناء من اعم عام الاحوال اعلم ان المستثنى المفرغ يصح استثناؤه من جميع مقتضيات الفعل وهي اجناس مختلفة فاعله ومفعوله
وما انتصب حالا من احدهما وما كان غرضا منه ومعنى قولهم مستثنى من اعم العام كونه مستثنى مما لا اعم منه في الجنس الذي وقع منه
الاستثناء فقولك ما ضرب الا زيد استثناء من اعم عام جنس المفعول به اي ما رايت شيئا الا زيدا فان الشيء لا اعم منه في جنس الشيء
المرئي وقولك ما لقيته الا راكبا استثناء من اعم عام الاحوال اى ما لقيته في حال من الاحوال الا في حال كونه راكبا وقولك ما ضربته
الا تاديبا مستثنى من اعم عام اغراضه اى ما ضربته لغرض من الاغراض المطلوبة الا لغرض التاديب والاضافة في قوله من اعم عام الاحوال
مثل الاضافة في حب زمان زيد حيث لا زمان له وانما له الحب المختص بكونه للزمان وكذلك الاحوال ليس لها مما يلابسها عام يلابس
ذلك العام ما هو اعم منه كما في قولك جرد قطيفة البر حتى يقصد اضافة العام الى الاحوال بل المقصود اضافة اعم العام اليها كما
قصد اضافة حب الزمان الى زيد من غير ان يقصد اضافة الزمان اليه ومثله ابن قيس الرقيات فان قيس وان اضيف الى الرقيات
صورة الا انه ليس بمضاف اليهن حقيقة اذ لا ملابسة بين قيس وبينهن في نفس الامر بل الملابس لهن هو الابن المختص بالاضافة الى
قيس ورقية اسم امرأة ورقيات جمعها روي ان عبد الله بن قيس تزوج عدة نسوة وافق اسماؤهن كلهن رقية فنسب اليهن وقيل
كانت له عدة جدات اسماؤهن كلهن رقية وقيل انه اضيف اليهن لانه كان يشبب بعدة نساء يسمين رقية وعلى التقادير فمطلق
الابن مضافا الى قيس لافادة التقييد والتخصيص والابن المقيد بالاضافة الى قيس مضافا الى الرقيات وملابسا لهن ولما كان
المقصود فيما نحن فيه ان يقال اعم العام من جنس الاحوال لا ان يقال اعم الاحوال ومعنى الاول ما لا اعم منه من جنس الاحوال ومعنى
الثاني ما يكون ازيد واكثر عموما من بين خصوصيات الاحوال بالنسبة الى غيره فان المستثنى المفرغ سواء كان فاعلا او مفعولا او
غيرهما اذا قيل انه مستثنى من اعم العام ليس المراد منه انه مستثنى من فاعل او مفعول معين هو اعم من غيره بل المراد انه مستثنى مما
هو عام بيننا ولجميع ما يندرج تحت جنس الفاعل او المفعول فهذا المراد لما لم يفهم من قولنا انه مستثنى من اعم الاحوال قيد الاعم
بالاضافة الى العام واضيف هذا المقيد الى الاحوال ليفيد كون المستثنى منه ما يعم جميع الاحوال والمعنى ضربت عليهم الذلة في عامة
الاحوال اى في جميعها الا في حالة واحدة وهي حال كونهم ملتبسين بذمة الله تعالى اى بعهده وكون الذمة من الله عبارة عن كونها بامر الله
وكونها من المسلمين عبارة عن كونها بمباشرتهم فانهم انما اخذوا الذمة والامان من المؤمنين بقبول الجزية بامر الله تعالى واذنه

يرفع

يرفع عنهم بعض ما وضع عليهم من الذلة حيث يحقن دماؤهم ويمنع اهلوهم واموالهم من الاغتنام والسبي قوله بذمة الله تعالى وكتابه
استعير الحبل للعهد والكتاب من حيث ان كلا منهما سبب للنجاة والفوز بالمراد قال الامام فان قيل عطف قوله وحبل من الناس على
حبل الله يقتضي المغايرة فما وجهها قال بعضهم حبل الله هو الاسلام وحبل الناس العهد والذمة ثم قال وهذا بعيد لانه لو كان
المراد ذلك كان ينبغي ان يقال او حبل من الناس وقال اخرون المراد بكلا الحبلين العهد والذمة والامان وانما ذكر تعالى الحبلين لان
الامان الماخوذ من المؤمنين هو الامان الماخوذ باذن الله فالامان الماخوذ من المؤمنين وان وقع بمباشرة المؤمنين اياه وصح
بهذا الاعتبار جعله صادرا منهم صح ايضا جعله صادرا من الله تعالى باعتبار وقوعه باذنه تعالى بذلك فكان ذكر الامان
الماخوذ اما بين باعتبار تعدد منشائه قال الامام وهذا ايضا ضعيف عندي ثم قال والذي عندي ان الامان الحاصل للذمي
قسمان احدهما الذي نص عليه وهو الامان الحاصل له باعطاء الجزية عن يد وقبول اياها والثاني الامان الذي فوض الى الراي
الامام واجتهاده فيعطيهم مجانا تارة ويبدل زائدا او ناقصا اخرى على حسب اجتهاده فالاول هو المسمى بحبل الله والثاني هو
المسمى بحبل المؤمنين فالمراد بالذمتين في قول المص الا ملتبسين بذمة الله وذمة المسلمين اما الامان الماخوذ من المسلمين
وجعل حبلان بناء على التغاير الاعتباري واما ان المراد بذمة الله ما علقه الله تعالى على قبول الجزية وبذمة المسلمين ما فوض الى
راي الامام فهذان الامانان ايضا واقعان بمباشرة المسلمين الا انهما متغايران بالاعتبار قوله واليهود في غالب الامر فقراء اى اما
في نفس الامر واما انهم يظهرون من انفسهم الفقر وان كانوا موسرين في الواقع قوله بسبب كفرهم بالايات وقتلهم الانبياء فان قيل
كيف يكون قتل الانبياء سببا للذلة اليهود ومسكنتهم مع ان الذلة والمسكنة لم تلحق بهم الا بعد ظهور دولة الاسلام والذين قتلوا
الانبياء سببا لهما اجاب الامام عنه بان هؤلاء المتاخرين وان كان لم يصدر عنهم قتل الانبياء لكنهم كانوا راضين بفعل اسلافهم
في تلك الافعال القبيحة وطالبين للقتل لو ظفروا به فكانوا بذلك كانهم فعلوها بانفسهم فتحقق سبب الذلة والمسكنة بهذا
الاعتبار فترتب عليه معلوله قوله فان الاصرار على الصغائر يفضي الى الكبائر فان من توغل في المعاصي والذنوب واستمر عليها لا جرم
تتزايد ظلمات المعاصي على قلبه حالا فحالا ويضعف نور الايمان في قلبه حالا فحالا ولم يزل الامر كذلك الى ان يبطل نور الايمان و
حصلت ظلمة الكفر نعوذ بالله من ذلك واليه الاشارة بقوله تعالى كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون فقوله تعالى ذلك بما عصوا
اشارة الى علة العلة ولهذا المعنى قال ارباب المعاملات من ابتلي بترك الادب وقع في ترك السنن ومن ابتلي بترك السنة وقع في ترك
الفريضة وقع في استحقار الشريعة ومن ابتلي بذلك وقع في الكفر قوله وقيل معناه الى اخره اشارة الى ما ذكر في الكشاف من ان ذلك
في الموضعين اشارة الى ما ذكر من ضرب الذلة والمسكنة والبوء بغضب الله اي ذلك المذكور كائن بسبب كفرهم بايات الله وقتلهم
الانبياء وكان ايضا بسبب عصيانهم لله واعتدائهم لحدوده ليعلم ان الكفر وحده ليس بسبب في استحقاق سخط الله وان سخط الله
يستحق بركوب المعاصي كما يستحق بالكفر ونحوه مما خطاياهم اغرقوا فان جمهور المعتزلة على ان الكافر يخاطب بالفروع قوله والضمير لاهل
الكتاب يعني ان الضمير الذي هو اسم ليس راجع الى اهل الكتاب المذكورين بقوله ولو امن اهل الكتاب لكان خيرا لهم وسواء خبره اى ليس
اهل الكتاب مستوين متعادلين في المساوي والقبائح فقوله ليسوا سواء كلام تام يتم الوقف عليه وقوله من اهل الكتاب امة قائمة
كلام مستانف لبيان عدم استوائهم فهو تقرير لما تقدم من قوله منهم المؤمنون واكثرهم الفاسقون لما قال من اهل الكتاب امة قائمة
كان مقام الكلام يقتضي ان يقال ومنهم امة مذمومة الا انه اضمر ذكر الامة المذمومة بناء على انه ذكر احد الضدين يغني عن ذكر الضد
الاخر فانك اذا قلت زيد وعمرو ليسا سواء ثم قلت زيد فاضل فقد استغنيت عن قولك وعمرو جاهل وقيل المذموم من جرى ذكره
قبل هذه الاية فلا حاجة الى اضماره مرة اخرى وقيل ليسوا سواء كلام غير تام لا يجوز الوقف بناء على ان الواو في ليسوا علامة جمع وليست
ضميرا وان اسم ليس هو امة وان قائمة صفتها ويتلون صفة اخرى وسواء خبر ليس فالتركيب من قبيل اكلوني البراغيث والتقدير
الذي يصح به المعنى على هذا القول ليس سواء من اهل الكتاب امة قائمة موصوفة بما ذكر وامة مذمومة كافرة فلا بد من تقدير الامة
المذمومة حينئذ ولا يخفى ركاكة هذا القول قوله اناء الليل ساعاته واحدها اني بفتح الهمزة والنون على وزن عصا واني بكسر الهمزة وفتح
النون على وزن معا وامعاء او اني بالكسر والسكون مثل نحي وانحاء واني بالفتح والسكون مثل ظبي قيل كان الثاني ماخوذ منه لان
انتظار الساعات والاوقات قوله ليكون ابين اي ليكون التعبير المذكور اشد واتم في بيان حقيقة التهجد فان تلاوة ايات الله

في اناء الليل مع السجود مفصل التهجد والتهجد مجمل ولا شك ان المفصل ابين بالنسبة الى المجمل واماكونه ابلغ في المدح فلكون التقييد
المذكور تصويرا للتهجد بتلاوة الايات الالهية في وقت يكون تخصيصه بالعبادة ناشيا عن الاخلاص حال كون التلاوة مقرونة بهيئة
الخضوع والاستكانة وهي صورة حسنة تجعل محلها محمودا محبوبا فان قوله وهم يسجدون جملة مستانفة والمعنى انهم يقومون ويتلون
تارة ويسجدون اخرى ولو وجه بجعلها حالا من فاعل يتلون لان الامة المذكورة من المسلمين لقوله وهم الذين اسلموا منهم والتلاوة
في حال السجود ليست بمشروعة في شريعتنا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم الا اني نهيت ان اقرا راكعا وساجدا ووصف الله تعالى الامة
القايمة وبين استقامتهم بقوله يتلون ايات الله اناء الليل وهم يسجدون واشار به الى كمال حالهم بحسب القوة العملية ثم وصفهم بانهم
يؤمنون بالله واليوم الاخر وهو افضل المعارف الحاصلة في قلوبهم واشار به الى كمال حالهم بحسب القوة النظرية ثم بالغ في مدحهم
حيث وصفهم بانهم لم يقنعوا بالاستكمال بحسب القوتين العملية والنظرية بل سعوا في تكميل الناقصين بارشادهم الى ما ينبغي وهو الامر
بالمعروف ومنعهم عما لا ينبغي والنهي عن المنكر ثم ترقى في مدحهم حيث وصفهم بانهم لا يؤخرون شيئا مما هو خير لهم سواء تعلق بكمالهم
في انفسهم او بتكميل غيرهم بل يتبادرون اليها خوف الفوت وهو ليس من قبيل العجلة المذمومة فانها عبادة عن تقديم ما لا ينبغي تقديمه
والمسارعة المذكورة ههنا عبارة عن فرط الرغبة فيما يتعلق بالدين بناء على ان من رغب في الاخرة انه الفور على التراخي وقيل معنى المسارعة
في الخيرات ان يعملوها غير متثاقلين قراءة حمزة والكسائي وحفص عن عاصم وما يفعلوا من خير فلن يكفروه بياء الغيبة فيهما مراعاة
لقوله تعالى من اهل الكتاب امة قائمة يتلون ويسجدون ويؤمنون ويامرون وينهون ويسارعون ولن يضيع لهم اجر ما يعملون
والمقصود ان جهال اليهود لما قالوا لعبد الله بن سلام واصحابه انكم خسرتم بسبب هذا الايمان قال تعالى بل فازوا بالدرجات
العليا بسبب انقيادهم حكم ربهم الاعلى والمقصود تعظيمهم بما فعلوا ليزول عن قلبهم اثر كلام اولئك الجهال واما الباقون فانهم
قرأوا بتاء الخطاب فيهما خطابا بجميع المؤمنين ذكر افعال مؤمني اهل الكتاب ثم قال وما تفعلوا معاشر المؤمنين الذين من جملتكم
هؤلاء فلن تكفروه عمم الخطاب ليكون حكم هذه الاية عاما بحسب اللفظ في حق جميع المكلفين ونقل عن ابي عمرو انه كان يقرأ هذه الكلمة
بالقراءتين قوله سمي ذلك كفرانا اي سمي منع الثواب ونقصه كفرانا مع انه لا يجوز ان يضاف الكفران الى الله تعالى اذ ليس لاحد عليه
تعالى نعمة حتى يكفره نظرا الى انه تعالى سمي ايصال الجزاء والثواب شكرا حيث قال فان الله شاكر عليم وقال فاولئك كان سعيهم مشكورا
فلما جعل الشكران مجازا عن توفية الثواب جعل الكفران مجازا عن منعه وقيل لان الكفر في اللغة الستر فسمي منع الجزاء كفرا لانه بمنزلة
الجحد والستر وقيل قوله فلن تكفروه تعريض بكفرانهم نعمته وانه تعالى لا يفعل مثل فعلهم وجيء به على لفظ المبني للمفعول الامرين لتنزيهه تعالى
عن اسناد الكفران اليه كقوله تعالى وانا لا ندري اشر اريد بمن في الارض ام اراد بهم ربهم رشدا وليأتي به على لفظ الكبرياء والعظمة
قوله وتعديته يعني تعدي فلن يكفروه الى مفعولين اولهما ما قام مقام الفاعل وثانيهما الهاء في يكفروه مع ان شكر وكفر لا يتعديان
الا الى واحد يقال شكر النعمة وكفرها بناء على ان كفر ههنا ضمن معنى فعل يتعدى الى اثنين وهو حرم ومنع يقال حرمه الشيء يحرمه
حرما وحرمة وحرمانا من باب ضرب فكانه قيل فلن تحرموه ولن تمنعوا جزاءه قوله بشارة لهم يعني انه تعالى عالم بجميع الكائنات الا انه
تعالى قال عليم بالمتقين لا للتخصيص عليهم بل للتنصيص على تقواهم بوضع الظاهر موضع الضمير وللبشارة بنيلهم جزيل ثواب المتقين
فان العليم كناية عن الثيب ثم انه تعالى لما وصف المؤمنين بالصفات الحسنة اتبعه بوعيد الكفار ليجمع بين الوعد والوعيد والترغيب
والترهيب فقال ان الذين كفروا لن تغني عنهم اموالهم قيل نزلت في مشركي قريش فان ابا جهل انفق مالا كثيرا على المشركين يوم بدر
واحد في عداوة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقيل انها عامة في جميع الكفار كانوا يتعززون بكثرة الاموال وكانوا يعيرون رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم واتباعه بالفقر ويقولون لو كان محمد على الحق لما تركه ربه في الفقر والشدة وخص الاموال والاولاد بالذكر لان
انفع الجمادات هو المال وانفع الحيوانات هو الولد فالكافر اذا لم ينتفع بهما في الاخرة البتة دل ذلك على عدم انتفاعه بسائر الاشياء
بطريق الاولى قوله والشايع اطلاقه اي اطلاق الصر على الريح الباردة كان الشايع اطلاق الصرصر عليها فاذا كان الصر بمعنى
الريح الباردة يكون المعنى كمثل ريح فيها ريح باردة وكون الريح الباردة في الريح لا معنى له فاشار الى توجيه المعنى بقوله فهو في
الاصل مصدر نعت به يعني ان الصر كان في الاصل مصدرا بمعنى البرد مطلقا ثم غلب استعماله في الريح الباردة على توصيف الريح بالبرد
مبالغة في برودتها كما استعمل العدل في الرجل العادل لذلك ثم وصف الريح في الاية بقوله فيها صر باعتبار اصل معناه فكان المراد

فيها برد ومعنى الشدة مستفاد من تنكير صر واشار الى توجيه ثان بقوله او نعت وصف به البرد اي ويجوز ان يكون الصر نعتا بمعنى
البارد فوصفت به البرد المحذوف والموصوف محذوف والتقدير كمثل ريح فيها برد بارد بطريق اسناد المشتق الى الماخذ كما
في جد جده وطريق الجمع بين كونها نعتا بمعنى البارد وبين اطلاقه للريح الباردة انه اما ان يكون مشتركا بين الريح الباردة
وبين البارد مطلقا فاريد به ههنا المعنى الثاني واما ان يكون موضوعا بالغلبة للريح الباردة كالمرسن لانف مرسون ثم يستعمل
في البارد مطلقا ريحا كان او غيرها استعمال المرسن في الانف مطلقا ثم يوصف به البرد كما ذكر قوله لان الاهلاك عن سخط اشد
علة لمقدر يفهم من تقييد الحرث بكونه لقوم ظلموا وتقدير الكلام لم شبه ما انفقوا في ضياعه بمطلق الحرث الذي اهلكه البرد بل قيد
الحرث بكونه بقوم ظلموا انفسهم ليدل على المبالغة في الاهلاك لان الهلاك عن سخط يكون اشد وابلغ قوله وهو من التشبيه المركب وهو
ما يكون وجهه منتزعا من متعدد وهو جواب عما يقال قد ذكرت ان المراد تشبيه ما انفقوا بحرث كفار والذي يفهم من الاية تشبيه
ما انفقوا بالريح فكيف قيل ان المراد ذلك واجاب عنه بوجهين قوله وقرئ لكن يعني ان العامة على تخفيف لكن وهي استدراكية وانفسهم
مفعول مقدم قدم للاختصاص اي لم يقع وبال ظلمهم الا بانفسهم خاصة لا يتخطاهم ولان في التقديم رعاية الفواصل ايضا وقرأ
بعضهم مشددة ووجهها ان يكون انفسهم اسمها ويظلمون خبرها والعايد من الجملة الخبرية على الاسم محذوف تقديره ولكن انفسهم يظلمونها
فان قيل لم لا يجوز ان يكون انفسهم في قراءة التشديد ايضا مفعول يظلمون ويكون اسم لكن محذوفا على انه ضمير الشان حذف للعلم
به وتكون الجملة الفعلية بعدها خبر الهاء فالجواب ان حذف اسم هذه الكلمة لا يجوز الا في ضرورة الشعر كقول المتنبي ٭ وما كنت ممن
يدخل العشق قلبه ٭ ولكن من يبصر عيونك يعشق ٭ شبه ببطانة الثوب وهي جانبه الباطن خطها رته هي الجانب الباطن الظاهر
والشعار هو الثوب الداخل سمي به لانه يلي شعر الجسد والدثار ما يلبس فوقه لما شرح الله تعالى احوال المؤمنين والكافرين نهى عن موالاتهم
بحيث يظهرون لهم ما في قلوبهم من الاسرار وذكر علة النهي بقوله لا يالونكم خبالا قوله واصله ان يعدى بالحرف يقال لا الو في الامر
يالو فيه اي مقصر فيه واصل لا الوك نصحا لا الو لك في النصح الا انه عدى الى كلا مفعوليه الغير الصريحين بالذات على التضمين
والمعنى لا امنعك نصحا ولا انقصك والخبال الفساد واصله ما يلحق الحيوان من مرض وفتور فيورثه فسادا واضطرابا يقال منه
خبل وخبل بالتخفيف والتشديد فهو خابل ومخبول ومخبل لمن كان ناقص العقل قال تعالى لو خرجوا فيكم ما زادوكم الا خبالا اي
فسادا وضررا وفي الحديث من شرب الخمر ثلاثا كان حقا على الله ان يسقيه من طينة الخبال قوله تمنوا عنتكم وهي علة ثانية للنهي
فيكون جملة مستانفة كالتي قبلها والفرق بينها وبين ما سبق ان معناها انهم لا يقصرون في افساد امور دينكم ودنياكم
فان عجزوا عن ذلك فمحبة ذلك وتمنيه غير زائل عن قلوبهم والبغضاء مصدر كالسراء والضراء يقال منه بغض الرجل فهو بغيض
كظرف فهو ظريف والافواه جمع فم واصله فوه فلامه هاء يدل عليه جمعه على افواه وتصغيره على فويه والنسبة اليه على فوهي
وهل وزنه فعل بسكون العين او فعل بفتح العين خلاف للنحويين ثم انهم حذفوا لامه تخفيفا فبقي اخره حرف علة فابدلوها
ميما لقربها منها في كونهما من الشفة والمعنى قد ظهرت علامة العداوة في كلامهم الخارج من افواههم وهي العلة الثالثة للنهي
قوله لان بدوه ليس عن روية واختيار حتى يستفرغوا اكبر ما في صدورهم بل شانهم ان يضمروا ما في صدورهم من بغض المؤمنين
ومع ذلك لا يملكون ضبط انفسهم وان يجروها على ان تخفي البغض والعداوة حتى ينفلت من السنتهم ما يعلم به بغضهم للمسلمين
فيلزم منه ان يكون ما جرى على السنتهم اقل واصغر وما في صدورهم اكثر واكبر وفيه رمز الى ترجيح ما روي عن مجاهد ان الاية
نزلت في قوم من المؤمنين كانوا يواصلون المنافقين فنهاهم الله تعالى عن ذلك بقوله لا تتخذوا بطانة من دونكم وروي عن ابن عباس
رضي الله تعالى عنهما انه قال كان رجال من المسلمين يواصلون اليهود لما بينهم من القرابة والصداقة والجوار والرضاع ونحو ذلك
فانزل الله تعالى هذه الاية فعلى هذا معنى قوله قد بدت البغضاء من افواههم هو انهم يظهرون تكذيب نبيكم وكتابكم وينسبونكم
الى الجهل والحمق وما في قوله وما تخفي صدورهم موصولة في محل الرفع بالابتداء والعايد محذوف اي تخفيه واكبر خبره والمفضل
عليه محذوف اي اكبر من الذي بدا باقواههم ثم بين الله تعالى ان اظهار هذه الاسرار للمؤمنين من نعمة الله تعالى عليهم فقال قد
بينا لكم الايات الاية وقيل المعنى قد بينا اياتهم لتعرفوهم بها قوله والجمل الاربع وهي قوله تعالى لا يالونكم خبالا وقوله ودوا ما عنتم
وقوله قد بدت البغضاء وقوله قد بينا لكم الايات واما قوله وما تخفي صدورهم فظاهر انه حال من فاعل بدت وليس من قبيل باقي الجمل

قوله جاءت مستانفات على التعليل اى على ان كل واحدة منها علة مستقلة للنهى عن اتخاذ البطانة وترك العاطف بينها للدلالة على استقلال
كل واحدة منها علة مستقلة للنهى عن اتخاذ البطانة وترك العاطف فانه لو عطف بعضها على بعض لتوهم ان الجميع علة واحدة كما فى قوله
تعالى ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ويحتمل ان يكون المراد انها جاءت مستانفات على سبيل الترتيب بان تكون كل واحدة منها علة
لما تقدم عليها ولا تكون علة للنهى السابق كانه قيل لم لا نتخذهم بطانة اجيب بانهم لا يقصرون فى افساد امركم فقيل ولم يفعلون
ذلك فاجيب بانهم كانوا يودون اضراركم فقيل ولم يودون ذلك فاجيب بانهم يبغضونكم الا ان هذا الاحتمال يرد عليه ان قوله
قد بينا لكم الايات لا يصلح ان يكون علة لظهور بغضهم من افواههم لكن يصلح لان يكون علة للنهى عن اتخاذهم بطانة على ان يكون المعنى
لا تتخذوا بطانة من دونكم لانا قد بينا لكم الايات الدالة على وجوب الاخلاص فى الدين ومعادات اعداء الله تعالى قوله ويجوز ان يكون الثلاث
الاول صفات لبطانة كانه قيل بطانة غير اليتكم خبالا وادة عنتكم بادية بغضا وهم من افواههم واما الجملة الاخيرة وهى قوله قد بينا
فكلام مستانف لا يصلح صفة وهو ظاهر قوله اى انتم ولا الخاطئون لما شوهد منهم الخطأ فى الراى المستلزم للفترة والغفلة صدر
خطابهم بحرف التنبيه واشار اليهم بما يشار به الى المشاهد المحسوس ايقاظا لهم عن سهوهم وغفلتهم واشعارا بانه ليس فيهم مما يعتنى
بشانه سوى ما يشاهد من الاجساد والتماثيل الخالية عن الفضائل النفسانية والكمالات المعنوية تحقيرا لشانهم وازدراء لحالهم فى موالاة
منافقى اهل الكتاب الذين بدت البغضاء فى كلامهم مع ان ما اخفوه فى صدورهم من شدة البغض اكبر مما اظهروه بالسنتهم قوله تعالى
ها حرف تنبيه وانتم مبتدا واولاء خبره وتحبونهم خبر بعد خبر او لا مبتدا ثان وتحبونكم خبر الثانى والجملة خبر الاول ويجوز ان يكون
اولاء بمعنى الذين وتحبونهم صلة له والموصول مع صلته خبر انتم ويجوز ان يكون انتم مبتدا واولاء خبره وتحبونهم فى موضع النصب
على انه حال من اسم الاشارة ويجوز ان يكون اولاء تحبونهم من باب ما اضمر عامله على شريطة التفسير على ان يكون تحبونهم مشتغلا
عن اولاء بضميره قوله اى من اجله اشارة الى ان من بمعنى لام التعليل كما فى قوله تع مما خطيئاتهم اغرقوا فتكون متعلقة بعضوا وكذلك
عليكم وعض الانامل عبارة عن شدة الغيظ يقال فلان يعض انامله على فلان اذا بلغ الغضب غايته وعض الانامل لما كثر من الغضبان
الذى فاته ما لا يقدر على ان يتداركه ويرى شيئا يكرهه ولا يقدر على ان يغيره صار ذلك كناية عن الغضب الذى فاته ما لا يقدر
على ان يتداركه ويرى شيئا يكرهه ولا يقدر على ان يغيره وان لم يكن هناك عض فانهم اذا خلا بعضهم ببعض كانوا يظهرون اشد
العداوة ونهاية الغيظ على المومنين لما يرون من ايتلافهم واجتماع كلمتهم واصلاح ذات بينهم وجعل الامام الواحدى لفظ عليكم
متعلقا بالغيظ حيث فسر الاية بقوله اى عضوا الانامل من الغيظ عليكم وفيه تقديم وتاخير والله اعلم امر الله تعالى نبيه صلى الله
تع عليه وسلم ان يدعوا عليهم بان يدوم غيظهم الى ان يموتوا اذ لو كان المامور به الدعاء بان يموتوا بالغيظ لماتوا جميعا حين دعا
صلى الله تع عليه وسلم بذلك فان قيل الغيظ على قوة الاسلام وازدياد اهله واسلامهم واجتماع كلمتهم كفر فالدعاء عليهم بدوام
الغيظ وزيادته يكون امرا بالاقامة على الكفر والثبات عليه وذلك غير جائز فالجواب ان دوام الغيظ وازدياده كناية عن تضاعف
ما يوجب هذا الغيظ وهو قوة الاسلام وعزة اهله فسقط السوال وايضا انه دعا عليهم بالموت قبل بلوغ ما يتمنون قوله
يحتمل ان يكون داخلا فى جملة المقول فالمعنى اخبرهم بما يسرونه من عضهم الانامل غيظا اذا خلوا وقل لهم ان الله عليم بما هو اخفى
مما تسرونه بينكم وهو مضمرات الصدور فلا تظنوا ان شيئا من اسراركم يخفى عليه وذات هنا تانيث ذى بمعنى صاحب فحذف
الموصوف واقيمت صفته اى عليم بالمضمرات صاحبة الصدور وهى الخواطر القائمة بالقلب من الدواعى والصوارف الموجودة فيه
وجعلت صاحبة للصدور لملازمتها لها وحلولها فيها كما يقال للمثانى ذوات الانا قوله وشمتوا على وزن علموا والشماتة الفرح
ببلية العدو ويقال شمت به بالكسر يشمت شماتة قيل المراد بالحسنة ههنا النصر والظفر والسيئة الهزيمة والظاهر ان المراد جميع ما
يسر بها من منافع الدنيا على اختلاف انواعها وبالسيئة اضداد ذلك والمس اصله باليد سمى كل ما يصل الى الشئ مسا على سبيل
التشبيه فقيل مسه النصب والتعب قال تع وما مسنا من لغوب وقال واذا مسكم الضر فى البحر قوله وضمت الراء للاتباع فان لا يضركم
بضم الضاد والراء المشددة من الضر واصله يضرركم جزما ادغمت الراء الاولى ونقلت ضمتها الى الضاد وضمت الراء الاخيرة اتباعا
لاقرب الحركات وهى ضمة الضاد ومن قرا لا يضركم بفتح الياء وكسر الضاد وسكون الراء جعله من ضاره يضيره ضيرا اذا ضره والكيد
المكر والاحتيال فى ايصال الضرر والمكروه وشيئا نصب على المصدر اى شيئا من الضرر وقوله تعالى بما يعملون متعلق بقوله محيط قدم عليه

للاهتمام

للاهتمام لانهم يقدمون الاهم الذى هم بشانه اعنى وليس المقصود ههنا بيان كونه تعالى عالما بل بيان ان جميع اعمالهم معلومة
لله تعالى وهو يجازيهم عليها فلا جرم قدم ذكر العمل قوله اى واذكر اذ غدوت يعنى ان اذ منصوب انتصاب المفعول به لعامل مضمر
وهو اذكر قال المصنف فى قوله تعالى واذ قال ربك للملائكة ان محل اذ وانا النصب على الظرفية ابدا واما قوله واذكر اخا عاد اذ انذر قومه
ونحوه فعلى تاويل اذكر الحادث اذ كان كذا فحذف الحادث واقيم الظرف مقامه فيكون التقدير ههنا اذكر الحادث اذ غدوت فيكون
انتصاب اذ على الظرفية والغدو والخروج اول النهار يقال غدا يغدو اى خرج غدوة وفى هذا دليل على جواز صلوة الجمعة قبل الزوال
لان المفسرين اجمعوا على انه صلى الله تعالى عليه وسلم انما خرج بعد ان صلى الجمعة والمقصود من ذكر هذه القصة تقرير قوله وان تصبروا
وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا فان الكفار كانوا يوم احد ثلاثة الاف والمسلمون كانوا الفا او اقل ثم رجع عبد الله بن ابى مع ثلاثمائة
من اصحابه فبقى الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم مع سبع مائة فاعانهم الله تعالى حتى هزموا الكفار ثم لما خالفوا امر الرسول ولم يصبروا
على القيام حيث اقامهم فيه ولم يتقوا عاقبة تلك المخالفة واشتغلوا بطلب الغنائم انقلب الامر عليهم وانهزموا ووقع ما وقع
فلما دلت القصة على ان سنة الله تعالى قد جرت على ان ينصرهم ويعينهم ويدفع عنهم ضرر الاعداء اذا هم ان صبروا واتقوا ويفعل
خلاف ذلك ان لم يصبروا واظهار المقصود من ايرادها تقرير قوله وان تصبروا وتتقوا لا يضركم كيدهم شيئا وفى انتظام الاية بما قبلها
وجه اخر وهو ان الانكسار الواقع يوم احد انما حصل بسبب تخلف عبد الله بن ابى سلول المنافق وذلك يدل على عدم اتخاذ المنافق
بطانة فتكون تقريرا للنهى عنه قوله اى تنزلهم فيتعدى الى مفعوليه بنفسه من غير اعتبار الحذف والايصال وان كان بوا بمعنى سوى
وهيا يتعدى الى الثانى بواسطة اللام فيكون ما فى الاية مبنيا على الحذف والايصال ويؤيده قراءة عبد الله تبوئ للمومنين باللام
الجارة والجملة حال مقدرة من فاعل غدوت اى غدوت قاصدا تبوئة المومنين لان وقت الغدو ليس وقتا للتبوئة ويحتمل ان تكون
مقارنة لان الزمان متسع ومقاعد جمع مقعد وهو اسم مكان القعود عبر عن الاماكن التى عينت لكل واحد من الصحابة ان يثبت
فيما عين له تلك الاماكن اما بان يتسع فى استعمال المقعد لمجرد المكان مع قطع النظر عن كونه مكان القعود كما فى قوله تعالى فى مقعد صدق
واما لان كل مكان انما عين لصاحبه لان يقعد وينتظر فيه الى ان يجئ العدو فيقوموا عند الحاجة الى المحاربة فسميت تلك الاماكن
بالمقاعد لهذا الوجه وقوله للقتال متعلق بتبوئ اى تهيئ لهم مواطن واماكن لاجل مقاتلة الكفار او متعلق بمحذوف وهو صفة لمقاعد
اى مقاعد كائنة ومتهيئة للقتال ولا يجوز تعلقها بمقاعد وان كانت مشتقة لانها مكان والامكنة لا تعمل قوله انضحوا عنا اى ادفعوا
النضح الرش يقال هو ينضح عن فلان اى يذب عنه ويدفع ثم قال صلى الله تعالى عليه وسلم لاصحابه اثبتوا فى هذا المقام فاذا عاينوكم
ولوكم الادبار فلا تطلبوا المدبرين ولا تخرجوا من هذا المقام كيلا يتمكنوا من ان ياتونا من ورائنا ثم لما اخذل عبد الله قوى الله
المسلمين حتى هزموا المشركين فطمعوا ان تكون هذه الواقعة كواقعة بدر فطلبوا المدبرين وتركوا الموضع الذى امرهم النبى صلى الله
تعالى عليه وسلم بالثبات فيه ثم اشتغلوا بطلب الغنائم فلما خالفوا امره صلى الله تع عليه انهزموا ليعلموا ان ما وقع من الظفر يوم
بدر انما حصل ببركة صبرهم وطاعتهم لله ولرسوله فلما لم يصبروا على طاعة رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فيما امرهم به ولم يتقوا عاقبة
مخالفته تركهم الله تع مع عدوهم فلم يقوموا لهم حيث نزع الرعب عن قلوب المشركين فكر عليهم المشركون وتفرق العسكر عن رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم حتى بقى مع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سبعة من الانصار ورجلان من قريش فلما قصد الكفار
النبى صلى الله تعالى عليه وسلم شجوا راسه وكسروا رباعيته وثبت معه صلى الله تعالى عليه وسلم يومئذ طلحة ووقاه بيده فشلت اصبعاه
وصار مجروحا فى اربع وعشرين موضعا ولما اصاب عليه الصلوة والسلام ما اصابه من الشجة وكسر الرباعية وغلب عليه
احتمله طلحة يرجع به القهقرى وكلما ادركه واحد من المشركين كان يضع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ويقاتله حتى
اوصله الى الصخرة وكان صلى الله تع عليه وسلم يقول اوجب طلحة ووقعت الصيحة فى العسكر ان محمدا قد قتل وكان فى جملة الصحابة
رجل من الانصار يكنى ابا سفيان نادى الانصار وقال هذا رسول الله فرجع اليه المهاجرون والانصار وكان قد قتل منهم سبعون
وكثر فيهم الجراح فقال صلى الله تع عليه وسلم رحم الله رجلا ذب عن اخوانه وشد على المشركين بمن معه حتى كشفهم الله عن القتلى
والجرحى واعانهم الله تعالى حتى هزموا الكفار قوله تع والله سميع عليم معناه انه عليه الصلوة والسلام لما شاور اصحابه فى ذلك الحرب
قال بعضهم اقم بالمدينة وقال الاخرون اخرج اليهم وكان لكل احد غرض فى قوله فمن موافق ومن منافق فقال تعالى انا سميع بما يقولون

عليم بما يسرون قوله نحى زها الف اى قدره والشوط اسم موضع قيل فى سبب اختزال ابن ابى انه عليه الصلوة والسلام لما خالف رايه شق ذلك عليه وكان من تخلما اهل المدينة وقال اطاع الولدان وعصانى ثم قال لاصحابه ان محمدا انما يظفر بعدوه بكم وقد وعد اصحابه ان اعداءهم اذا عاينوه انهزموا فاذا رايتم اعداءهم فانهزموا فسيتبعونكم فيصير الامر على خلاف ما قاله محمد صلى الله تع عليه وسلم فلما التقى الفريقان انهزم عبد الله بالمنافقين وكان صلى الله تعالى عليه وسلم قد خرج فى الف رجل وقيل فى تسعمائة وخمسين رجلا فلما بلغوا الشوط انخزل ابن ابى بثلث الناس ورجع فى ثلثمائة فبقى سبعمائة فتبعهم ابو جابر السلمى وقال انشدكم الله فى نبيكم وانفسكم قال الجوهرى نشدت الضالة انشدها اى طلبتها وانشدتها اى عرفتها ونشدت فلانا انشده اذا قلت له نشدتك الله كانك ذكرته اياه فنشد اى تذكر قوله والظاهر انه لما كان عزيمة اختلفوا فى المراد من قوله اذ همت طائفتان منهم من قال هم الطائفتان كان عزيمة وقصد الرجوع عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم والاتباع لعبد الله ابن ابى قال المصنف والظاهر ان ههنا ليس بمعنى العزم والقصد المصمم وانما هو خطوة وحديث نفس لانه تعالى يقول والله وليهما وهو تعالى لا يكون ولى من عزم على خذلان رسوله واتباع عدوه راس المنافقين واما مجرد خطور ذلك بالقلب فانه لا يابى ولاية الله تعالى فان النفس لا تخلوا عن الشك من الهلع والجزع فتدركها ولاية الله تعالى وعصمته فينفى تلك الخطرة عن نفسه ويحملها على الثبات والصبر ويوطنها على احتمال المكروه كما قال ° اقول لها اذا جشات وجاشت ° مكانك تحمدى او تستريحى ° اى اخاطب نفسى على التجريد واقول لها اذا جاشت اى نهضت وقامت وجاشت اى اضطربت وغلت من حزن او فزع الزمى مكانك تحمدى بالظفر والغلبة او تستريحى بالقتل فعلى هذا يكون والله وليهما معطوفا على جملة همت طائفتان على انه تعالى اخبر بهم الطائفتين وبانه وليهما وعلى قوله ويجوز ان يراد والله ناصرهما تكون جملة حالية من ضمير تفشلا فيفيد التوبيخ بانهما تفشلان فى هذا الحال ولا يتوكلان على الله اى ما كان ينبغى ان يوجد منهما الفشل والجبن والحال انه تعالى ناصرهما فان قيل كيف يحمل على التوبيخ والاستبعاد وانه يستلزم ان يكون الهم بمعنى العزم والتصميم وهو لا يليق بامثالهم قلنا لا نسلم انه يستلزم ذلك لان التوبيخ كما يتوجه على عازم المعصية يتوجه ايضا على من تردد وخطر بباله عدم الثبات على ما امر وعدم التوكل على الله والاعتماد على وعد رسوله بالنصرة والفتح ان صبروا قوله تعالى وعلى الله متعلق بقوله فليتوكل قدم عليه للاختصاص ولتناسب رؤس الاى وقال ابو البقاء دخلت الفاء بمعنى الشرط والمعنى ان فشلوا فتوكلوا انتم او ان صعب الامر فتوكلوا قوله تذكيرا لبعض ما افادهم التوكل يعنى انه تعالى ذكر فى اثناء قصة احد نصرته اياهم فى غزوة بدر مع قلة عددهم وعددهم من الاسلحة والمراكب لانهم كانوا يومئذ ثلاثمائة وثلثة عشر رجلا ستة وسبعون من المهاجرين وبقيتهم من الانصار وما كان فيهم فرس الا لمقداد ابن اسود وكان رضى الله تعالى عنه اول من قاتل على فرس فى سبيل الله واكثر الصحابة راجلين وربما ركب الجمع منهم جملا واحدا والكفار كانوا زهاء الف مقاتل ومعهم مائة فرس ومعهم الاسلحة الكثيرة والعدة الكاملة وكان وقعة بدر يوم الاثنين صبيحة سبع عشرة من رمضان سنة اثنين من الهجرة ومع هذا فقد سلط الله المسلمين على المشركين ببركة صبرهم وتوكلهم على الله تعالى فالاية تقرير لامر التوكل تحريض عليه وتنبيه على ان العاقل يجب ان لا يتوسل الى تحصيل مطلوبه الا بالتوكل على الله تعالى والاستعانة به والذلة بحسب رثاثة الحال وقلة المال لا ينافى العزة بالحجة وحسن العاقبة فى المال كما قال تعالى ولله العزة جميعا ولرسوله وللمؤمنين قوله لعلكم تشكرون ما انعم به عليكم قال صاحب الكشاف حاصل الوجه الاول ان النصرة تقتضى المقابلة بالتقوى شكرا وفيه تعبير ان ما بدر منهم كفران نعمة بدر والثانى ان التقوى يستجلب النعمة المستجدة والنصر الجديد فعليكم بها واجتنبوا الفشل المنافى لها انتهى قوله فوضع الشكر موضع الانعام اى جعل الشكر كناية او مجازا عن نيل نعمة اخرى توجب الشكر قوله ظرف لنصركم فيكون الوعد بالامداد بثلاثة الاف من الملائكة واقعا فى وقعة بدر وعلى التقدير ان يكون اذ همت بدلا اول من قوله اذ غدوت ويكون اذ تقول بدلا ثانيا منه يكون الامداد المذكور موعودا فى قصة احد وقد روى ذلك عن ابن عباس رضى الله تع عنهما وغيره احتجاجا بقوله تعالى فى سورة الانفال اذ تستغيثون ربكم فاستجاب لكم انى ممدكم بالف من الملائكة فهو صريح فى انه تعالى امد الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم يوم بدر بالف من الملائكة فكيف يليق ما ذكر فيه ثلاثة آلاف وخمسة آلاف بيوم بدر فان قيل لو جرى قوله الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بثلاثة آلاف من الملائكة يوم احد ثم انه ما حصل هذا الامداد فيلزم الكذب فى القول الجواب عنه بوجهين الاول ان انزال خمسة آلاف من الملائكة كان مشروطا بشرط ان يصبروا ويتقوا ثم انهم لم يصبروا عن الغنائم ولم يتقوا مخالفة الرسول صلى الله تع عليه وسلم

فلما فات الشرط لا جرم فات المشروط واما انزال ثلاثة آلاف من الملائكة فانما وعد الرسول بذلك المؤمنين الذين بوأهم مقاعد للقتال وامرهم بالسكون فى الثبات فى تلك المقاعد فهذا يدل على انه صلى الله تعا عليه وسلم انما وعدهم بهذا الوعد بشرط ان يثبتوا فى تلك المقاعد فلما اهملوا هذا الشرط لا جرم لم يحصل المشروط والجواب الثانى لا نسلم ان الملائكة ما نزلت يوم احد فقد روى الواحدى عن مجاهد انه قال حضرت الملائكة يوم احد ولكنهم لم يقاتلوا وروى ايضا انه صلى الله تعا عليه وسلم اعطى اللواء مصعب بن عمير فقتل مصعب فاخذه ملك فى صورة مصعب فقال رسول الله صلى الله تعا عليه وسلم تقدم يا مصعب فقال الملك لست بمصعب فعرف صلى الله تعا عليه وسلم انه ملك امد وعن سعد ابن ابى وقاص قال كنت ارمى السهم يومئذ فيرده على رجل ابيض حسن الوجه وما كنت اعرفه فظننت انه ملك فنظم الاية على هذا التاويل انه تعالى ذكر قصة احد انه يجب ان يكون توكلكم على الله لا على كثرة عددكم وعددكم ثم ايد ذلك بقوله ولقد نصركم الله ببدر وانتم اذلة فكذلك هو قادر على مثل هذه النصرة فى سائر المواضع ثم اعاد بعد هذا الكلام الى قصة احد فقال اذ تقول للمؤمنين الن يكفيكم الا ان اكثر المفسرين ذهبوا الى ان هذا الوعد كان يوم بدر لان قلة العدد والعدد كانت فى ذلك اليوم اكثر فكان الاحتياج الى تقوية القلب فيه اشد وكانت تلك الوقعة اول جهاد المسلمين مع اعداء الدين وكانت سببا لارتفاع لواء الاسلام الى يوم القيمة وقول الاولين انه صلى الله تع عليه وسلم امد يوم بدر بالف من الملائكة فالجواب عنه من وجهين الاول انه تعالى امد اصحاب الرسول صلى الله تع عليه وسلم بالف ثم زادهم الفين فصاروا ثلاثة الوف ثم زاد الفين آخرين فصاروا خمسة الاف فكانه صلى الله تع عليه وسلم قال لهم الن يكفيكم ان يمدكم ربكم بالف من الملائكة فقالوا بلى ثم قال الن يكفيكم ان يمدكم بثلاثة الاف فقالوا بلى ثم قال لهم ان تتقوا وتصبروا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة والوجه الثانى فى الجواب ان اهل بدر انما مدوا بالف فقط كما هو المذكور فى سورة الانفال ثم انه بلغهم ان بعض المشركين يريد امداد قريش بعدد كثير فخافوا وشق عليهم لقلة عددهم فوعدهم الله بان الكفار ان جاءهم مدد فانا امدكم بثلاثة الاف وبخمسة الاف من الملائكة ثم ان ذلك المدد لم يات قريشا بل انصرفوا حين بلغهم هزيمة قريش فاستغنى عن امداد المسلمين بالزيادة على الالف والمصنف اشار الى الجواب الاول بقوله ثم قيل امدهم الله يوم بدر اولا بالف الى قيل فى وجه كون وعد الامداد بثلاثة الاف واقعا فى يوم بدر مع ان المدد النازل فيه الف من الملائكة بالنص قال الامام اجمع المفسرون على انه تعالى انزل الملائكة يوم بدر وانهم قاتلوا الكفار قال ابن عباس رضى الله تع ومجاهد لم تقاتل الملائكة فى المعركة الا يوم بدر وفيما سوى ذلك يشهدون القتال ولا يقاتلون ولا يضربون وانما يكونون عددا ومددا وكان مددهم بتقوية النفوس والقاء الرعب فى قلوب الكفرة وقال الحسن فهؤلاء الخمسة الاف ردء المؤمنين الى يوم القيمة فى المعركة وانكر ابو بكر الاصم مقاتلة الملائكة مع الكفار اشد الانكار وقال ان الملك الواحد يكفى فى اهلاك جميع اهل الارض فاى حاجة الى مقاتلة الناس مع الكفار عند حضور واحد منهم وايضا اى حاجة الى ان يبلغ عددهم الفا وثلاثة الاف وخمسة الاف وامثال هذه الشبهة لا يليق بمن يقر انه تعالى قادر على جميع الممكنات يفعل ما يشاء على حسب ما تقتضيه حكمته ويعجز العقل عن ادراك كنه حكمته فان الحكم لله العلى الكبير ثم قيل العدد الناقص غير داخل فى الزائد بل كل واحد من الاعداد المذكورة معتبر فى نفسه لا فى ضمن ما هو زيد منه ومضموم الى الاعداد الباقية فان حملنا الاية على واقعة بدر كان عدد الملائكة تسعة الاف لانه تعالى ذكر الالف وذكر ثلاثة الاف وذكر خمسة الاف فالمجموع تسعة الاف وان حملناها على واقعة احد فليس فيها ذكر الالف بل فيها ذكر ثلثة آلاف وخمسة الاف فالمجموع ثمانية الاف وقيل الناقص داخل فى الزائد معتبر فى ضمنه فعلى الاول عددهم خمسة الاف لانهم وعدوا بالف ثم ضم اليه الفان فصار خمسة الاف وعلى الثانى خمسة الاف ايضا لانهم وعدوا ثلاثة الاف وضم اليه الفان والمجموع خمسة الاف والمصنف اشار الى هذا القول بقوله ثم قيل امدهم الله يوم بدر اولا بالف الى اخره قوله فاستعير للسرعة اى استعمل فيها مجازا لان فوران القدر وشدة غليانها يتضمن مسارعة ما فيها الى الخروج ويمكن اعتبار المشابهة بين المسارعة وغليان القدر فيكون استعارة اصطلاحية ثم اطلق على الزمان اليسير الذى يقع فيه الفعل الواقع على سبيل السرعة والعجلة والريث هو الابطاء والتراخى يقال راث على خبرك يريث ريثا اى ابطأ ويقال خرج من فوره اى من ساعته ومعنى الاية ان ياتوكم من ساعتهم هذه يمددكم ربكم بالملائكة فى حال اتيانهم لا يتأخر نزولهم عن اتيانهم اى يعجل نصركم وييسر فتحكم ان صبرتم واتقيتم ومن فى قوله من فورهم ومن ساعته للابتداء اى مبتدا التى لا يتطرق فيها ولا تراخى قوله معلمين على ان السوم من السمة او من السومة وكلاهما بمعنى العلامة التى يعرف بها الشئ والمعنى انهم سوموا انفسهم او سوموا خيولهم بعلامات مخصوصة او انه تعالى سومهم اى جعل عليهم وعلى خيولهم علامة قوله او مرسلين

على ان يكون من السوم وهو ترك الماشية لترعى يقال ابل سايمة اى مرسلة فى المرعى فالملائكة مسومون اى مرسلون ارسلها الله تع لنصرة نبيه
والملائكة والمؤمنين ولهلاك المشركين كما تهلك الماشية النبات والحشيش وان قرئ مسومين بكسر الواو يكون المعنى ان الملائكة ارسلت خيولهم
على الكفار لقتلهم واسرهم او انهم اعلموا انفسهم او خيولهم قال ابن عباس كان سيما الملائكة يوم بدر عمائم بيض قد ارسلوها فى ظهورهم وقال
الحسن كانوا معلمين بالصوف الابيض فى نواصى الخيل واذنابها وروى انهم كانوا بعمائم بيض الا جبريل عليه الصلوة والسلام فانه كان بعمامة
صفرا وروى انهم كانوا على خيل بلق عليهم عمائم بيض قد ارسلوها بين اكتافهم قال القرطبى ولعل الملائكة نزلوا على الخيل البلق موافقة للمقداد
فانه كان ابلق اكراما للمقداد كما نزل جبريل عليه الصلوة والسلام متعمما بعمامة صفرا على مثال الزبير بن العوام وروى الامام الواحدى عن عباد بن
عبد الله بن الزبير ابن العوام انه قال كانت على الزبير يوم بدر عمامة صفرا معتجرا بها فنزلت الملائكة عليهم عمائم صفر وفيه دلالة على فضل الخيل
البلق قوله تعالى الا بشرى لكم مستثنى مفرغ منصوب على انه مفعول له للجعل والتقدير ما جعله الله لشئ من الاشياء الا للبشرى وشروط نصبه
موجودة وهى اتحاد الفاعل والزمان وكونه مصدرا مسبوقا للعلة قوله ولتطمئن معطوف على بشرى وجاء بلام التعليل ولم ينصب لعدم شرط
من شروط نصبه وهى اتحاد الفاعل لان فاعل الجعل هو الله تعالى وفاعل الاطمئنان هو القلوب والمعنى وما جعله الله الا لتبشروا بحصول نصر الله
ويدخل السرور فى قلوبكم على اعانة الله تعالى ونصرته كم كيلا تجبنوا عن المحاربة قوله من حيث ان نظر العامة الى الاسباب اكثر يعنى ان كثرة عدد
المقاتلة واستكمال عدتهم ولحوق المدد بهم لا فائدة لها سوى كونها سببا لطمأنينة قلوب العوام فينبغى للمؤمن ان لا يركن الى شئ
من ذلك ترتب النصر عليها ليس الا بطريق جرى العادة وما النصر فى الحقيقة الا من عند الله فيجب ان لا يتوكل الا على الله الذى هو مسبب الاسباب
قوله متعلق بنصركم على تقدير ان يجعل قوله اذ تقول ظرفا لنصركم لا بدلا ثانيا من اذ غدوت لان على تقدير كونه بدلا منه يكون القول المذكور
واقعا يوم احد منقطعا عن قصة بدر فكون ليقطع متعلقا بنصركم يستلزم الفصل بين العامل ومعموله بالاجنبى واما تعلقها بقوله وما
النصر الا من عند الله فيصح على التقديرين وهو ظاهر والعامل هو النصر الذى انقض ما تعلق به من النفى بالا لما كان النصر المعلل بالقطع او
الكبت هو النصر المعهود الواقع بواسطة امداد الملائكة حمل اللام فيه على العهد والمراد بالطرف ههنا الجماعة والطائفة وعبر عنها بالطرف لاشعار
بان العذاب ليس على طريق الاستيصال فيكون سبيله الاخذ من الطرف اذ لا وصول الى الوسط الا بعد الاخذ من الطرف ويوافقه قوله
تعالى قاتلوا الذين يلونكم وقوله الم تروا انا نأتى الارض ننقصها من اطرافها والكبت فى اللغة صرع الشئ على وجهه يقال كبته فانكبت
ثم انه قد يذكر ويراد به الاخزاء والاهلاك واللعن والهزيمة والغيظ والاذلال وكل ذلك ذكره المفسرون فى تفسير الكبت ويشترك
الجميع فى اصابة المكروه قوله فينهزموا منقطعى الامال لان الخيبة لا تكون الا بعد التوقع واليأس فيكون بعد التوقع واليأس يكون بعد
التوقع وقبله فنقيض اليأس الرجا ونقيض الخيبة الظفر ومن حمل الاية على يوم احد وجعل قوله اذ تقول بدلا ثانيا من قوله اذ غدت
وجعل قوله ليقطع متعلقا بقوله وما النصر يقول انه قد قطع طرف منهم وكبتوا حيث قتل منهم يومئذ ستة عشر وقيل ثمانية عشر وقيل
صاحب لوائهم وكانت النصرة للمسلمين الى ان خالفوا امر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قوله اعتراض يعنى ان قوله او يتوب منصوب بعطفه
على الافعال المنصوبة قبله والتقدير ليقطع او يكبتهم او يتوب عليهم او يعذبهم وعلى هذا يكون قوله ليس لك من الامر شئ جملة معترضة
وقعت بين المعطوف والمعطوف عليه ويحتمل ان يكون او يتوب منصوبا باضمار ان فيكون فى تاويل الاسم فيصح عطفه بذلك على الاسم
المجرور قبله وهو الامر او على اسم مرفوع قبله وهو شئ كانه قيل على الاول ليس لك من الامر شئ او توبة الله عليهم او تعذيبه واياما كان
فهو عطف الخاص على العام ومعنى الاية على التقدير الاول ان امورهم كلها لله وليس لك من امرهم شئ ولو توبتهم ولا تعذيبهم والفرق
بين العطف على الامر والعطف على شئ ان الاول سلب توابع التوبة من القبول والرد وتوابع التعذيب من الخلاص عنه وعدم النجاة منه
والثانى سلب نفس التوبة والتعذيب يعنى انك لا تقدر على ان تجبرهم على التوبة وتمنعهم عنها ولا على تعذيبهم او تعفوا عنهم ويرد
على هذا الفرق انه كيف يكون المراد على الثانى سلب نفس التوبة بالمعنى المذكور مع ان قوله تعالى او يتوب عليهم معناه او يتوب الله عليهم
فيكون المعنى ليس لك من امرهم شئ ولا ان يتوب الله عليهم ولا ان يعذبهم فكيف يصح قوله بمعنى انك لا تقدر على ان تجبرهم على التوبة او
تمنعهم عنها وكان من حرر الفرق على الوجه المذكور يريد بالتوبة ما هو سبب التوبة عليهم اعنى الاسلام والا فالمذكور فى الاية هو ان يتوب
الله عليهم لا نفس توبتهم قال الامام ظاهر الاية يدل على انها وردت للمنع من امر كان صلى الله تعالى عليه وسلم يريد ان يفعله وذلك الفعل
ان كان بامر الله تعالى فكيف يمنعه عنه وان كان بغير امره فكيف يصح هذا مع قوله تعالى وما ينطق عن الهوى وايضا الامر الممنوع منه

ان كان حسنا فلم منعه الله تع منه وان كان قبيحا فكيف يكون صاحبه معصوما وقد ثبت عصمة الانبياء عليهم الصلوة
والسلام والجواب عنه بوجهين الاول ان المنع من الفعل لا يدل على ان الممنوع كان مشتغلا به فان الله تعالى قال لنبيه صلى الله
تع عليه وسلم لئن اشركت ليحبطن عملك مع انه صلى الله تع عليه وسلم ما اشرك قط والفائدة فى منع من لم يشتغل بالممنوع منه انه
لما حصل ما يوجب الغم الشديد كقتل حمزة وبعض المسلمين والظاهر ان مثل هذا الغم يحمل الانسان على ما ينبغى من القول والفعل
فنص الله تعالى على المنع تقوية لعصمته وتاكيدا لطهارته والثانى انه صلى الله تع عليه وسلم لعله هم ان يفعل لكنه كان ذلك من باب
ترك الافضل والاولى فلا جرم ارشده الله تعالى الى اختيار الاولى ووجه ثالث وهو انه صلى الله تعالى عليه وسلم لما مال قلبه ان يدعوا
عليهم استاذن ربه فنزلت الاية بالنص على المنع فليس فى هذا النهى ما يقدح فى عصمته صلى الله تع عليه وسلم قوله صريح فى نفى وجوب
التعذيب حيث حكم بان الامر كله لله الى الله تابع لمشيئته يفعل ما يشاء بحكم الهيئة وقهره وقدرته فله ان يدخل الجنة جميع الكفار
وان يدخل النار جميع الابرار لكنه لا يفعل لا لكون عدم الفعل واجبا عليه خلافا للمعتزلة واستشهدوا عليه بما روى عن الحسن انه قال
يغفر لمن يشاء بالتوبة ولا يشاء ان يغفر الا التائبين ويعذب من يشاء ولا يشاء ان يعذب الا المستوجبين للعذاب وعن عطا يغفر
لمن يتوب اليه ويعذب من لقيه ظالما وشنعوا على اهل السنة بانهم يتصامون ويتعامون عن مثل هذه الدلائل فيخبطون خبط
عشوا ويطيبون انفسهم بما يفترون على ابن عباس من قولهم يهب الذنب الكبير لمن يشاء ويعذب من يشاء على الذنب الصغير ومن العجائب
انهم يجعلون ما يوافق هويهم من الروايات صحيحة بمنزلة النص القاطع وان لم يعرف لاسناده وجه صحة وما يخالفه افتراء وان
كان من صحاح الاحاديث والاثار فان قيل ثبت انه لا يغفر للكفار ولا يعذب الملائكة والانبياء عليهم الصلوة والسلام قلنا مدلول
الاية انه لو اراد فعل لانه الغنى المطلق الذى لا يسال عما يفعل ولا اعتراض عليه لاحد وهذا القدر لا يقتضى انه يفعل او لا يفعل قوله لا
تزيدوا زيادة مكررة كان الرجل فى الجاهلية اذا كان له على انسان مائة درهم الى اجل ولم يكن المديون واجدا لذلك المال قال زدنى فى
المال حتى ازيد فى الاجل فربما جعله مائتين ثم اذا حل الاجل الثانى فعل مثل ذلك ثم الى اجل كثيرة فيأخذ بسبب تلك المائة اضعافا
فهذا هو المراد بقوله اضعافا مضاعفة واضعافا جمع ضعف نصب على انه حال من الربا اى متضاعفا ولما كان جمع قلة والمقصود
الكثرة اتبعه بما يدل على الكثرة حيث وصفه بقوله مضاعفة وهى اسم مفعول لا مصدر قوله ولعل التخصيص بحسب الواقع اشارة
الى ان الحال ليس لتقييد النهى بها حيث تنتفى الحرمة عند انتفائها عند من يقول بالمفهوم بل لزيادة التوبيخ والتنبيه على انهم كانوا
على هذه الطريقة الشنعاء البعيدة عما يقتضيه الانصاف قوله راجين الفلاح لما كانت كلمة لعل للترجى والاشفاق وهما لا يحصلان
الا عند الجهل بالعاقبة وذلك على الله محال جعل الترجى راجعا الى العباد وعزة التوصل الى مضمون خبر لعل من لوازم كونه مرجوا
الجوهرى عز الشئ يعز عزا وعزازة اذا قل لا يكاد يوجد فهو عزيز اى قليل قال الامام النار التى اعدت للكافرين تكون بقدر كفرهم
وذلك ازيد مما يستحقه المسلم بفسقه فكيف قال واتقوا النار التى اعدت للكافرين ثم اجاب بان تقدير الاية اتقوا ان تجحدوا تحريم
الربا فتصيروا كافرين معذبين بعذاب الكفار ومن قرأ وسارعوا بالواو عطفه على ما قبله من الجملة الامرية اى اطيعوا وسارعوا
ومن اسقط الواو استانف الامر بذلك لبيان ان الاطاعة المذكورة تؤدى الى المغفرة وتنكير مغفرة للتعظيم فيراد بها ما هو رأس
الامور المؤدية اليها واساسها فلذلك قال ابن عباس الى الاسلام وروى عنه الى التوبة من الربا وسائر الذنوب وقال على ابن ابى طالب
كرم الله وجهه الى اداء الفرايض لان الامر مطلق فيعم كل المفروضات قال عثمان ابن عفان رضى الله تعالى عنه الى الاخلاص لانه المقصود
من جميع العبادات وقيل الى الهجرة وقيل الى الجهاد وقال سعيد ابن جبير انه التكبيرة الاولى وهو مروى عن انس وقيل انه الصلوات
وقيل انه جميع الطاعات لان اللفظ عام فيتناول الكل والاولى ان يحمل على اداء جميع الواجبات والتوبة عن جميع المحظورات لان اللفظ
عام فلا وجه لتخصيصه او يخص بالتوبة عن جميع المحظورات لانها هى السبب الاول للمغفرة ويحمل المسارعة الى الجنة على اداء جميع الطاعات
المامور بها المؤدية الى الجنة والثواب فان الغفران   حصول الثواب فامر بالمسارعة اليهما للاشعار بانه لا بد للمكلف من تحصيل
الامرين قوله اى عرضها كعرضهما قدر المضاف لان نفس السموات والارض لا يكون عرضا للجنة وذكر فى كون عرضها كعرضهما وجهان الاول
ان سبع سموات وسبع ارضين بجميعها لو جعل سطحها واحدا مؤلفا من اجزاء لا تتجزى لكان ذلك مثل عرض الجنة وهى غاية السعة
لا يعلم قدرها الا الله والثانى ان الجنة التى يكون عرضها كعرضهما انما تكون للرجل الواحد لان الانسان انما يرغب فيما يصير ملكا له

فلابد وان تكون الجنة المملوكة لكل واحد مقدارها هكذا والثالث قال ابو مسلم ان الجنة لو عرضت بالسموات والارض على سبيل
البيع لكانت ثمنا للجنة تقول اذا بعت الشئ بشئ آخر عرضته عليه وعارضته به فصار العرض يوضع موضع المساواة بين الشيئين
في القدر والرابع المبالغة في وصف سعة الجنة وذلك لانه لا شئ عندنا اعرض منها قوله وذكر العرض يعني ان كان المقصود تحديد
مقدار الجنة فذلك لا يحصل بمجرد تحديد عرضها فلم اقتصر على ذكر عرضها واجاب بانه ليس المقصود تعيين حدها ولا حد
عرضها بل المقصود من التمثيل المبالغة في وصفها بالسعة فان الطول يكون اعظم من العرض فالذي يكون عرضه بهذه المثابة
يكون طوله على حسب عرضه ونظيره قوله تعالى بطائنها من استبرق فانه تعالى ذكر البطانة للعلم بان البطانة تكون اقل حالا من
الظهارة فاذا كانت البطانة من استبرق وهو الديباج الثخين فما ظنك بالظهارة قوله ان الجنة مخلوقة وانها خارجة عن هذا
العالم واما كونها مخلوقة فقوله اعدت بلفظ الماضي يدل عليه وهذا الدليل يدل على كون النار ايضا مخلوقة واما كون الجنة
خارجة عن هذا العالم فلان ما يكون عرضه كعرض جميع هذا العالم لا يكون داخلا فيه بل يجب كونه خارجا عنه روي ان رسول الله
صلى الله تع عليه وسلم سأله رسول هرقل وقال انك تدعو الى جنة عرضها السموات والارض اعدت للمتقين فاين النار فقال صلى
الله تع عليه وسلم سبحان الله فاين الليل اذا جاء النهار والمعنى والله اعلم اذا دار الفلك حصل النهار في جانب من العالم والليل في ضد
ذلك الجانب فكذا الجنة في جهة العلو والنار في جهة السفل وسئل انس بن مالك عن الجنة افي الارض هي ام في السماء فقال اي
ارض وسماء تسع الجنة قال فاين هي قال فوق السموات تحت العرش قوله حال الرخاء والشدة اي حال الغنى والفقر ينفقون في كل حال
بما يليق بها من قليل او كثير وروي عن بعض السلف انه ربما تصدق ببصلة وعن عائشة رضي الله تعا عنها انها تصدقت بحبة عنب
افتتح من جملة ما فيهم من صفات المدح بذكر الانفاق لانه اشق شئ على النفس وادله على الاخلاص ولان ذلك كان في ذلك الوقت
اعظم الاعمال للحاجة اليه في مجاهدة العدو ومواساة فقراء المسلمين قوله اوحقه العظيم وهو ان يطاع ولا يعصى وعلى التقدير
يكون من باب حذف المضاف وقيل المراد بهذا الذكر ذكر الله بالثناء والتعظيم والاجلال لان من اراد ان يسأل الله تعالى مسئلة فالواجب
ان يقدم على تلك المسئلة الثناء على الله فههنا لما كان المراد الاستغفار بان يندموا على ما مضى مع العزم على ترك مثله في المستقبل
وجب ان يقدم بين يدي ذلك الثناء على الله واما مجرد الاستغفار باللسان فلا اثر له في ازالة الذنب وانما هو حظ اللسان من
الاستغفار قوله استفهام بمعنى النفي ولذلك وقع بعده الاستثناء والا الله بدل من الضمير المستكن في يغفر العائد الى الاستفهامية
وقد تقرر في النحو انه يختار البدل فيما بعد الا في كلام غير موجب والمستثنى منه مذكور مثل ما فعلوه الا قليل منهم والتقدير
لا يغفر احد الا الله تعالى فان المغفرة لا تطلب الا من الله تعالى لانه القادر على عقاب العبد في الدنيا والآخرة فكان هو القادر
على ازالة ذلك قوله لم يقيموا على ذنوبهم غير مستغفرين فسر عدم الاصرار على الذنب بعدم الثبات عليه بان يتبعه الاعتراف به
والتوبة والاستغفار منه لما روي عن الحسن ان اتيان العبد ذنبا عمدا اصرار حتى يتوب وعن السدي ان الاصرار السكوت
وترك الاستغفار واصل الاصرار الثبات على الشئ قوله حال من يصروا اي من فاعله ومفعول يعلمون محذوف للعلم به اي وهم يعلمون
كون ما فعلوه قبيحا محرما عليهم فان من لم يعلم قبح الفعل قد يعذر في ارتكابه واما العالم بالحرمة فلا عذر له قوله خبر لقوله والذين اذا
فعلوا ان ابتدئ به اي على تقدير ان يكون والذين مرفوعا بالابتداء واولئك مبتدأ ثانيا وجزاؤهم مبتدأ ثالث ومغفرة خبر الثالث
والثالث وخبره خبر الثاني والثاني وخبره خبر الاول وقوله اذا فعلوا شرط جوابه ذكروا وقوله فاستغفروا عطف على الجواب والجملة
الشرطية وجوابها صلة الموصول والمفعول الاول لاستغفروا محذوف اي استغفروا الله لاجل ذنوبهم واما اذا جعل والذين اذا فعلوا
معطوفا على قوله الذين ينفقون داخلا في حكم اعرابه بان يكون صفة مادحة للمتقين او مدحا منصوبا او مرفوعا مثله وكان قوله
والله يحب المحسنين جملة معترضة بين المتعاطفين فهذه الجملة حينئذ تكون مستانفة مبنية لما قبلها والمعنى ان المطلوب بالتوبة
امران احدهما عفو العقاب واليه الاشارة بقوله مغفرة من ربهم والثاني ايصال الثواب وهو المراد بقوله وجنات تجري من تحتها الانهار
وقوله خالدين فيها من الضمير في جزاؤهم لانه مفعول به في المعنى لان المعنى يجزيهم الله تعالى جنات في حال خلودهم فيها وهي حال مقدرة
ثم بين ان ما حصل لهم من الغفران والجنان اجر لعملهم وجزاء عليه حيث قال ونعم اجر العاملين بعد قوله جزاؤهم فانهما مترادفان قوله
ولا يلزم من اعداد الجنة الى آخره رد على صاحب الكشاف حيث قال وفي هذه الآية بيان قاطع ان الذين آمنوا على ثلاث طبقات

متقون وتائبون ومصرون وان الجنة للمتقين والتائبين دون المصرين ومن خالف في ذلك فقد كابر عقله وعاند ربه قوله
وتنكير جنات على الاول اي على تقدير ان يكون قوله والذين اذا فعلوا فاحشة غير معطوف على ما قبله يكون تنكير جنات للدلالة على ان
ما لهم من الجنات ليس مثل ما للمتقين الكاظمين العافين بل ما لهم ادون بالنسبة الى ما للمتقين واما اذا جعل معطوفا على ما قبله فحينئذ
يكون تنكيرها للتعظيم قوله وقائع سنها الله اي وصفها طريقة يسلكها على وفق الحكمة والمراد بسنن الله تعالى معاملات الله تع في
الامم المكذبة بالهلاك والاستيصال بدليل قوله تعالى فانظر كيف كان عاقبة المكذبين لما وعد الله تعالى على الطاعة والتوبة بالمغفرة والجنة
اتبعه بذكر ما يحملهم على فعل الطاعات والتوبة وهو تأمل احوال القرون الماضية ممن اعرض عن الطاعة والامانة وخالف الانبياء والرسل
حرصا على الدنيا وطلب لذاتها فانهم قد انقرضوا جميعا ولم يبق من دنياهم اثر وبقي عليهم اللعن في الدنيا والعقاب في الآخرة فرغب الله تع
هذه الامة المصدقين في تأمل احوال هؤلاء الماضين ليصير ذلك داعيا لهم الى الثبات على الطاعة والانابة والاعراض عن الاغترار
بالحظوظ الفانية وفيه تسلية للمؤمنين فيما اصابهم يوم احد فان الكفار وان نالوا من المؤمنين بعض النيل لحكمة اقتضته فالعاقبة
للمؤمنين قال تع ولقد سبقت كلمتنا لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون ان الارض يرثها عبادي الصالحون
ولو كانت الغلبة كل مرة للمؤمنين لصار الايمان ضروريا وهو خلاف ما تقتضيه الحكمة الالهية وقال مجاهد بل المراد بسنن الله تع في
الكافرين والمؤمنين معا لا في الامم المكذبة فقط فان الدنيا ما بقيت لا مع المؤمنين ولا مع الكافرين ولكن المؤمن ملحوظ تبقى له الثناء
الجميل في الدنيا والثواب الجزيل في العقبى بخلاف الكافر فانه تبقى عليه اللعن في الدنيا والعقاب في العقبى قوله وقيل امم اي قيل المراد بالسنن
الامم استشهادا بقوله ٭ ما عاين الناس من فضل كفضلكم ٭ ولا راوا مثلكم في سائر السنن ٭ ولا دليل فيه على ذلك لاحتمال ان
يكون معناه اهل السنن كما قال الزجاج في تفسير الآية اهل سنن فحذف المضاف قال ابو البقاء دخلت الفاء في فسيروا لان المعنى على
الشرط اي ان شككتم فسيروا قوله كيف كان خبر مقدم على المبتدأ وهو عاقبة المكذبين وهذا التقديم واجب لتضمن الخبر معنى الاستفهام
والجملة في محل النصب بعد اسقاط الخافض اذ الاصل انظروا في كذا وليس المراد بقوله فسيروا الامر بالسير لا محالة بل المقصود تعريف
احوالهم فان حصلت المعرفة بغير المسير حصل المقصود ولعل اختيار لفظ سيروا مبني على ان اثر المشاهدة اقوى من اثر السماع كما قيل
وليس الخبر كالمعاينة قوله اشارة الى قوله قد خلت يعني ان قوله قد خلت من قبلكم ان لم يكن جملة معترضة بين اسم الاشارة والمشار اليه
بل جئ بها بعد الفراغ عما يختص من امر المتقين والتائبين فبعث المكذبين على التوبة والتصديق يكون هذا اشارة اما الى قوله قد خلت
فانه تعالى بين به للمكذبين الحاضرين وقائعه التي منها فيما سلف من المكذبين على ان يكون المراد بالناس المكذبين الذين خوطبوا بقوله
قد خلت من قبلكم على طريق الالتفات من الخطاب الى الغيبة ويدل عليه قوله انه مع كونه بيانا للمكذبين الى آخره واما الى مفهوم قوله
فانظروا وهو حثهم على النظر في سوء عاقبة المكذبين الماضيين وهذا الحث بيان للمكذبين الحاضرين سوء عاقبتهم لمشاركتهم الماضين
فيما هو سبب لسوء العاقبة وهذا المشار اليه اعني الحث على النظر مع كونه بيانا للمكذبين فهو هدى وموعظة للمتقين وعطف الهدى
والموعظة على البيان يقتضي تغاير هذه المفهومات الثلاث ووجه الفرق بينها ان البيان هو الدلالة على الحق في اي معنى كان بازالة
ما فيه من الشبهة واما الهدى فتختص بالدلالة والارشاد الى طريق الدين القويم والصراط المستقيم ليتدين به ويسلك والموعظة هو
الكلام الذي يفيد الزجر عما لا ينبغي في الدين وان كان قوله هذا اشارة الى ما يختص من امر المتقين والتائبين والمصرين يكون اللام في الناس
لتعريف الجنس ويكون قوله قد خلت معترضة واعلم ان قوله تعالى قد خلت من قبلكم سنن وقوله هذا بيان للناس كالمقدمة لقوله فلا تهنوا
كانه قال اذا بحثتم عن احوال القرون الماضية علمتم ان اهل الباطل وان اتفقت لهم الصولة والدولة فمآل امرهم الى الضعف ومآل اهل
الحق الى القوة والعلو فلا ينبغي ان تصير صولة الكفار عليكم يوم احد سببا لضعف قلبكم ولجبنكم وعجزكم بل يجب ان تقوى قلوبكم
لاعتقاد ان الاعلاء سيحصل لكم والقوة والدولة راجعة اليكم قوله ولانكم اصبتم منهم يوم بدر اكثر مما اصابوا منكم اليوم
وكانوا قد قتل يوم احد من الانصار سبعون رجلا ومن المهاجرين خمسة رجال منهم حمزة ابن عبد المطلب عم النبي صلى الله تع عليه وسلم
ومصعب بن عمير رضي الله تعالى عنهم اجمعين وقد قتل يوم بدر من المشركين سبعون واسر سبعون والمناسب لما يدل عليه ما قبله
من انكسار قلوب المؤمنين بسبب ما اصابهم في ذلك اليوم من الوهن والحزن ان يحمل قوله وانتم الاعلون على تبشيرهم بما يقوي قلوبهم
من كون العاقبة لهم يظفرون بهم ويستولون عليهم آخرا لان الباطل يكون زهوقا وقال ابن عباس رضي الله تع عنهما انهزم اصحاب

رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم في الشعب فاقبل خالد بن الوليد بخيل المشركين يريد ان يعلوا عليهم الجبل فقال النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم اللهم لا يعلن علينا اللهم لا قوة لنا الا بك وثار نفر من المسلمين رماة فصعدوا الجبل ورموا المشركين حتى هزموهم فذلك قوله
تعالى وانتم الاعلون قوله متعلق بالنهي يريد ان جواب قوله ان كنتم مؤمنين محذوف لدلالة قوله ولا تهنوا ولا تحزنوا عليه لان نفس
هذا المذكور جواب له لان جواب الشرط لا يتقدم عليه عند البصريين ويقولون المذكور مقدما دليل الجواب لا نفسه والتقدير والمعنى
ان كنتم مؤمنين لا تهنوا ولا تحزنوا بما اصابكم فان الله وعد نصرة هذا الدين فان كنتم من المؤمنين علمتم ان هذه الواقعة لا تبقى
بحالها وان الدولة والاستيلاء على العدو يصير للمسلمين وقيل المعنى ان كنتم مؤمنين مصدقين بما يعدكم ويبشركم به من الغلبة
على المشركين فانتم الاعلون قوله فان المسلمين نالوا منهم قبل ان يخالفوا امر رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الا يرى الى قوله تعالى ولقد
صدقكم الله وعده اذ تحسونهم باذنه حتى اذا فشلتم وتنازعتم في الامر وعصيتم من بعد ما اريكم ما تحبون فقتل نيف وعشرون رجلا
من المشركين وقتل صاحب لوائهم والجراحات كثرت فيهم وعقرت عامة خيلهم بالنبل وقد كانت الهزيمة عليهم في اول النهار وقتل علي
ابن ابي طالب كرم الله تعالى وجهه طلحة ابن ابي طلحة وهو كبش الكتيبة وهو يحمل لواء قريش واخذ اللواء من بعده عثمان ابي طلحة فقتله حمزة
ثم اخذه ابو سعيد بن ابي طلحة فرماه سعد بن ابي وقاص بسهم فمات مكانه واخذ اللواء من بعده مسافع ابن طلحة فقتل وقتل منهم
رجال اخر وفرق الله تعالى شملهم وانزل نصره قال الزبير ابن العوام فرايت هندا وصواحباتها هاربات قد بدت خلاخلهن واسوقهن
رافعات ثيابهن وقد جاء قريش ومع اشرافهم نسائهم وعلى ميمنتهم خالد بن الوليد وعلى ميسرتهم عكرمة بن ابي جهل وعلى الخيل صفوان
بن امية وكانت هند امراة ابي سفيان في صواحباتها اخذت الدفوف حين حميت الحرب يضربن ويقلن ۝ نحن بنات طارق ۝
نمشي على النمارق ۝ ان تقبلوا نعانق ۝ ونفرش النمارق ۝ او تدبروا نفارق ۝ فراق غير وامق ۝ فلما نظرت الرماة الى القوم وراوا
انهم قد انكشفوا اقبلوا يريدون النهب والغنايم وخلا ظهور المسلمين بخيول المشركين وكان خالد ابن الوليد صاحب ميمنة الكفار
لما راى تفرق الرماة حمل على المسلمين فهزمهم وفرق جمعهم وكثر القتل في المسلمين بعد ذلك ورمى عبد الله بن قمية الحارثي رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم بحجر فكسر رباعيته وشج وجهه الكريم واقبل يريد قتله فذب عنه مصعب بن عمير وهو صاحب الراية يوم بدر
ويوم احد حتى قتله ابن قمية فظن انه قتل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فقال قد قتلت محمدا وصرخ صارخ الا ان محمدا قد قتل وكان
الصارخ هو الشيطان ففشي في الناس خبر قتله فلما قتل مصعب صاحب اللواء اخذ اللواء من بعده علي بن ابي طالب كرم الله تعالى وجهه
وكانت الراية تسمى العقاب وكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقعد تحتها فلما فشي خبر قتله صلى الله تعالى عليه وسلم انهزم المسلمون
منه واصاب منهم القوم قال قتادة قتل من الصحابة سبعون رجلا رضي الله تعالى عنهم اجمعين ستة وستون من الانصار واربعة من
المهاجرين ولما شج ذلك الكافر وجه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكسر رباعيته حمله طلحة ابن عبد الله ودافع عنه ابو بكر وعمر وعلي رضي الله
عنهم ونفر اخرون معهم ثم انه صلى الله تعالى عليه وسلم جعل ينادي ويقول الي عباد الله حتى انحازت اليه طائفة من الصحابة فلامهم على
هربهم فقالوا يا رسول الله فديناك بابائنا وامهاتنا اتانا خبر قتلك فاستولى الرعب على قلوبنا فولينا مدبرين فوجه صلى الله تعالى عليه
وسلم بمن معه من المسلمين نحو الجرحى والقتلى منهم فدفعوا عنهم الاعداء فانصرف ابو سفيان وهو يرتجز ۝ اعل هبل اعل هبل ۝ فامر
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان يجيبوه ۝ الله اعلى واجل فقال ابو سفيان ۝ ان لنا العزى ولا عزى لكم ۝ فامر عليه الصلوة والسلام
ان يجيبوه الله مولانا ولا مولى لكم ۝ وروي ان ابو سفيان صعد الجبل يوم احد ثم قال اين ابن ابي كبشة اين ابن ابي قحافة اين ابن الخطاب
فقال عمر رضي الله تعالى عنه لا سواء قتلانا في الجنة منعمون وقتلاكم في النار معذبون فقال ان كان كما تزعمون فقد خبنا اذن وخسرنا
وسار رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الى فم الشعب وجاءت فاطمة رضي الله تعالى عنها ومعها قربة من ماء فسقت رسول الله صلى الله تعالى
عليه وسلم وجعل يغسل الدم عن وجهه وكان قلب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم مشغولا بعلي وحمزة رضي الله عنهما فاتى بعلي وعليه نيف وستون
جراحة من ضربة وطعنة فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسحها وهي تلتئم باذن الله كان لم تكن وجيء بحمزة رضي الله عنه مقتولا في كساء
مبقورا بطنه مجذوعا انفه فبكى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال للشهداء زملوهم بكلومهم ودمائهم وقدموا اكثرهم قرانا وصلى
على حمزة سبعين صلوات وقال اما ان حمزة لا بواكي له فبكى نساء المدينة اولا على حمزة ثم على القتيل وصار ذلك عادة لهن الى هذا اليوم
قال انس رضي الله تعالى عنه فلم نجد لحمزة كفنا فدفناه بما عليه من الكساء فكلما غطينا به راسه انكشف رجلاه وكلما غطينا رجليه انكشف

راسه

راسه فغطينا به راسه وسترنا رجليه بالاذخر فان قيل كيف قال قرح مثله وما كان قرحهم يوم احد مثل قرح المشركين اجيب
بان المراد المماثلة في مجرد الانهزام لا في كمية عدد القتلى فقد انهزم المشركون يوم بدر كما انهزم المسلمون يوم احد فكذا انهزم المشركون
اولا يوم احد كما انهزم المسلمون فيه بعد ان خالفوا امره صلى الله تعالى عليه وسلم قوله والايام يحتمل الوصف والخبر اي ويجوز في الايام
ان يكون خبر التلك ونداولها جملة حالية والعامل فيها معنى الاشارة اي اشير اليها حال كونها مداولة ويجوز ان تكون الايام بدلا او عطف
بيان او نعتا لاسم الاشارة والخبر هو جملة نداولها قوله والقصد في امثاله وتعايضه جواب عما يقال امثال هذه الاية تدل
بظواهرها على ان يكون علمه تعالى معللا بما يتوقف علمه عليه ونقايضها تدل بظواهرها على ان علمه تعالى غير محيط بجميع المعلومات و
كلاهما بين الاستحالة وامثالها نحو قوله تعالى ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين وقوله ثم بعثناهم
لنعلم اي الحزبين احصى لما لبثوا امدا وقوله ولنبلونكم حتى نعلم المجاهدين منكم والصابرين وقوله الا لنعلم من يتبع الرسول وقوله ليبلوكم
ايكم احسن عملا ومن نقايضها قوله تعالى ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين وقد احتج
هشام بن الحكم بهذه الايات على انه تعالى لا يعلم حدوث الحوادث الا عند حدوثها ووقوعها واجاب المتكلمون عنه بان الادلة العقلية
دلت على انه تعالى يعلم الحوادث قبل وقوعها فثبت ان التغير في المعلوم محال الا ان اطلاق لفظ العلم على المعلوم والقدرة على المقدور
مجاز مشهور يقال هذا علم فلان اي معلومه وهذا قدرة فلان اي مقدوره وكل اية يشعر ظاهرها بتجدد العلم المراد تجدد المعلوم
وما اشعر منها نفي العلم فالمراد نفي المعلوم على طريقة البرهان لان علمه تعالى بالشيء من لوازم تحقق ذلك الشيء ولا شك ان عدم اللازم
مقتض وبرهان لعدم الملزوم وان وجود اللازم يكنى به عن تحقق الملزوم فلذلك فسر قوله تعالى وليعلم الله الذين جاهدوا بقوله وما لم
يجاهدوا واشار الى جواب هذا الاشكال اولا بقوله وليتميز التائبون على الايمان ومحصوله ان العلم مجاز عن التمييز بطريق اطلاق اسم السبب
على المسبب فالمعنى ليتميز الاخلاص من التملق والمؤمن من الكافر قوله وقيل معناه اي قيل في الجواب عنه كون الاية مستلزمة لحدوث علمه تعالى
وتجدده ان معنى الاية ليعلم الذين موجودين كما علم قبل وجودهم انهم سيوجدون لان المجازاة تقع على الواقع دون المعلوم الذي لم يوجد
ولا يلزم منه تجدد علم الله تعالى وحدوثه ولا كون ذاته تعالى محلا للحوادث لان التغير والحدوث انما هو في تعلق العلم لا في نفسه فان صفات
الباري منها صفات لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة فان هذه التعلقات اضافات محضة لا وجود لها في الاعيان
وهي متبدلة متغيرة وتغيرها لا يستلزم تغير العلم والقدرة والارادة وقيل في الجواب ان في الاية تقدير مضاف اي ليعلم اولياء الله ونسب
علمهم الى نفسه تفخيما لشانهم والظاهر ان في قوله تعالى ويتخذ منكم متعلق باتخاذ ويحتمل ان يتعلق بمحذوف على انه حال من شهداء لانه
في الاصل صفة له اي ويتخذ شهداء كائنين منكم يشهدون على الناس بما صدر منهم من الذنوب والمعاصي فان كون الانسان صالحا
للشهادة حالة عظيمة لا تثبت له ما لم يكن مهذبا عن الرذائل ومحلى بالفضائل قوله الذين يضمرون الى اخره يعني ان الظالمين مقابل
لقوله الذين امنوا فيكون المعنى والله لا يحب من ليس من هؤلاء الثابتين على الايمان ومن ليس منهم بينا ولكل واحد من الملتين فقس
والكفار المجاهرين وكلمة او للتنويع في التناول قوله وهو اعتراض اي بين بعض التعليل وبعض وفائدة الاعتراض التنبيه على انه تعالى
انما يديل الكفار على المؤمنين لما ذكر من الفوائد لا لانه يحبهم قوله بل احسبتم اشارة الى ان ام منقطعة اضرب عن بيان ما هو السبب الاصلي للمداولة
اوقات النصر والغلبة الى خطاب الذين انهزموا يوم احد وانكار حسبانهم اي لا ينبغي لكم ان تحسبوا دخول الجنة كما دخل الذين قتلوا
وبذلوا مهجتهم وثبتوا على الم الجراح والضرب من غير ان تسلكوا طريقهم وتصبروا صبرهم قوله فيه توقع الفعل فيما يستقبل فيدل على نفي
الجهاد فيما مضى وعلى توقعه فيما يستقبل جعل نفي العلم كناية عن نفي المعلوم اي احسبتم ان تدخلوا الجنة ولما توقع منكم مجاهدة لان
كل معلوم يقتضي علما من الله تعالى فاذا نفي العلم ينتفي المعلوم لا محالة وقد مر ان القصد في مثل ذلك ليس الى اثبات علمه ونفيه بل الى اثبات
المعلوم ونفيه على طريق البرهان قوله نصب باضمار ان على ان الواو للجمع كما في قولك لا تاكل السمك وتشرب اللبن اي لا تجمع بينهما والمعنى
ههنا احسبتم دخول الجنة وما جمعتم بين المجاهدة والصبر وقيل فتحة الميم هي فتحة التقاء الساكنين والفعل مجزوم فلما وقع بعده
ساكن اخر احتيج الى تحريك اخره واختيرت الفتحة لكونها اخف قوله على ان الواو للحال ورد عليه ان واو الحال لا تدخل المضارع فلا يقال
جاء زيد ويضحك بل يقال جاء زيد يضحك لان المضارع واقع موقع اسم الفاعل فكما لا يجوز جاء زيد وضاحكا كذلك لا يجوز جاء زيد
ويضحك الا ان يؤول بان يجعل المضارع خبر مبتدا محذوف اي وهو يعلم الصابرين وحينئذ يصح جعل الواو حالية واقول ان قوله

لا تدخل على المضارع المنفي بلم ومعنى الاية ان دخول الجنة وترك المصابرة على الجهاد مما لا يجتمعان قوله فقد رايتموه معاينين له
اشارة الى ان رايتم بمعنى ابصرتم فيتعدى الى واحد وان قوله وانتم تنظرون حال مؤكدة جيئت بها لترفع ما تحتمله الرؤية من المجاز
والاشتراك بين روية البصر وبين روية القلب وقوله فقد رايتموه يعنى اسبابه من السيوف والاسنة قوله تعالى وما محمد الا رسول كلمة
ما فيه نافية ولا عمل لها ههنا مطلقا اى على لغة الحجازيين والتميميين لان التميميين لا يعملونها البتة والحجازيون يعملونها بشروط
منها ان لا ينتقض النفي بالا فحينئذ يزول السبب الذى عملت لاجله وهو شبهها بليس فى نفي الحال فيكون محمد مبتدأ ورسول خبره
ومحمد هو المستغرق بجميع المحامد لان الحمد لا يستوجبه الا الكامل والتحميد فوق الحمد فلا يستحقه الا المستولى على الامر فى الكمال واكرم الله
نبيه وصفيه باسمين مشتقين من اسمه جل جلاله محمد واحمد وفيه يقول حسان بن ثابت رضي الله تع عنه امين ٥ الم تر ان الله
ارسل عبده ٥ ببرهان والله اعلا وامجد ٥ وشق له من اسمه ليجله ٥ فذو العرش محمود وهذا محمد ٥ صرح صاحب المفتاح بان القصر
فيه قصر افراد اخراجا للكلام لا على مقتضى الظاهر بتنزيل استعظامهم هلاكه منزلة استبعادهم اياه وانكارهم حتى كانهم اعتقدوا
فيه وصفين الرسالة والتبرى عن الهلاك فقصر على الرسالة نفيا للتبرى عن الهلاك وفيه بعد من جهة عدم اعتبار الوصف اعنى قد
خلت من قبله الرسل حتى كانه لم يجعله وصفا بل ابتداء كلام لبيان انه ليس مبرءا عن الهلاك كسائر الرسل اذ على اعتبار الوصف
لا يكون القصر الا قصر قلب لانهم لما انقلبوا على اعقابهم فكانهم اعتقدوا انه رسول لا كسائر الرسل فى انه يخلو كما خلوا ويجب التمسك
بدينه بعده كما وجب التمسك بدينهم بعدهم فرد عليهم بانه ليس الا رسولا كسائر الرسل سيخلو كما خلوا ويجب التمسك بدينه كما وجب بدينهم
وهذا صريح كلام المص ومن زعم انه يلزمه من حمله على قصر القلب ان يكون المخاطبون منكرين للرسالة فقد اخطأ خطأ بينا وذهل
عن الوصف والفاء فى قوله فان مات السببية فانها تفيد تعليق الجملة الشرطية اعنى مضمون الجزاء مع اعتبار تقييده بالشرط بالجملة
قبلها اوهى ما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل تعليقا على وجه تسببها عن الجملة السابقة وتفرع ترتبها عليها وتوسيط الهمزة
لانكار ذلك اى لا ينبغى ان تجعلوا خلو الرسل قبله سببا لانقلابكم على اعقابكم بعد هلاكه بل سببا لتمسككم بدينه كما هو حكم سائر الانبيا
ففى انقلابكم تعكيس لموجب القضية المحققة التى هى كونه رسولا يخلو كما خلت الرسول كذا حققه النحرير المحقق رحمه الله تع ولم يرض المص
به بل جعله الفاء لمجرد التعقيب وجعل الهمزة لانكار ارتدادهم بعد علمهم بخلو الرسل قبله وبقاء دينهم متمسكا به فان قوله بعد علمهم
معنى الفاء هنا وعبر عما صدر عن الصحابة رضي الله تع عنهم اجمعين من الفرار والانهزام واهمال رسول الله صلى الله تعا عليه وسلم
وترك محافظته ونصرته بالانقلاب على الاعقاب والارتداد على وجه التغليظ بهم واستعظام ذلك منهم اذ من المعلوم ان احدا
من المسلمين ما ارتد فى ذلك اليوم قوله بل يضر نفسه الحصر مستفاد من تقييد الفعل بالمفعول ورجوع النفي الى القيد لا الى اصل
الفعل فيكون المعنى انه بارتداده قد صدر عنه ضرر لكن ذلك الضرر ليس بالنسبة الى نفسه قوله تعالى وما كان لنفس ان تموت قوله
ان تموت فى محل الرفع اسما لكان ولنفس خبر مقدم فيتعلق بمحذوف والا باذن حال من الضمير فى تموت فيتعلق بمحذوف وهو استثناء
مفرغ والتقدير وما كان لها ان تموت فى حال من الاحوال الا فى حال كونها ماذونا لها والباء للمصاحبة ولما كان ظاهر الاية يدل على ان
الموت فعل اختيارى للنفس لانها انما تفعله اذا اذن لها فيه وليس كذلك لان الموت ليس بمقدور لها فضلا عن ان يتوقف على
الاستيذان والاذن ذكر المص فى توجيه الاية وجهين الاول ان الاذن مجاز عن المشية نظرا الى كونها من لوازمه فاذا لم يكن الاذن
على حقيقته لم يلزم ان يكون الموت من الافعال الصادرة من النفس واسناد الفعل الى فاعل انما استلزم قيامه به لا صدوره منه
والثانى ان الموت لا يكون الا بقبض ملك الموت الروح وقبضه لا يكون الا باذن الله له فيكون موت الانسان باذن الله تعالى لا له
بل لملك الموت وفى الاية حجة على المعتزلة فى جعل المقتول مقطوعا عليه اجله لا ميتا بموته لانه تعالى بين ان انقضاء عمر المرء
موقت بوقت معلوم لكن الذى قتل فاجله بالقتل والذى مات حتف انفه فاجله ذلك وانما جعل اجل كل واحد بما علم انه
يكون انقضاء عمره به ان كان موتا فيموت وان كان قتل فيقتل وما علم الله تعا انقضاء عمره وموته بالقتل لا يكون موته حتف انفه
لا يتحقق قتله ولا يكون المقتول ميتا قبل اجله كما قالت المعتزلة فانه قالوا فيجب على مقتضى قولكم ان من ذبح شاة غيره بغير امره
فهى ميت باجلها ان لا يضمن قيمتها لانه عجل النفع لصاحبها لانه لو لم يقتلها لكانت تموت وما كان فى ذلك تلف مال الاصلا
فكان الذبح احسانا من القاتل فى حق المالك وكذلك من قتل غيره يلزم ان لا يجب عليه القصاص ولا يذم على ذلك الفعل لانه لو لم يفعل

يموت

يموت وبسبب قتله ينال الثواب لكون السيف محاء للذنوب فنقول فى الجواب هذا تلبيس وتزوير لان ما علم الله ان يموت بالقتل والذبح
لا يكون موته حتف انفه وما كتب فى اللوح المحفوظ ان خروج روحه بسبب القتل يكون به لا محالة ولا يكون بغيره لئلا يؤدى الى القول
بتغير علم الله وحكمه بل هو منهى عن ذبح شاة الغير بغير امره وعن قتل الادمى المعصوم فانما يؤاخذ ويلام بارتكابه ما نهى عنه وعلى
المكلف مراعاة ظاهر الامر والنهى دون اعتبار حقيقة الحكم والمعلوم الا يرى ان المؤمن يعاقب بارتكاب سائر المعاصى وان علم الله
منه ذلك وكتب فى اللوح المحفوظ انه يوجد لا محالة ولا يمكن للعاصى الخروج عن ذلك الحكم لما فيه من تغيير الحكم لكن لما نهى عن ذلك وكان
متمكنا من الانتهاء بالقدرة على ذلك من حيث الاسباب نظرا الى الظاهر دون الباطن يؤاخذ بارتكابه فهذا مثله والمراد بالكتاب المؤجل
الكتاب المشتمل على الاجل ويقال انه اللوح المحفوظ كما ورد فى الاخبار انه تعالى قال للقلم اكتب فكتب ما هو كائن الى يوم القيمة وعلم
ان جميع الحوادث لا بد وان تكون معلومة لله تعالى وجميع حوادث هذا العالم من الخلق والرزق والسعادة والشقاوة لا بد وان تكون
مكتوبة فى اللوح المحفوظ فلو وقعت بخلاف علم الله تعا لانقلب علمه جهلا ولانقلب ذلك الكتاب كذبا وكل ذلك محال وان كان الامر
كذلك ثبت ان الكل بقضاء الله تعا وقدره قوله وصارت بمعنى كم اى الخبرية اى بعد ان ركب بكاف التشبيه حدث فيه معنى التكثير
ونظيره فى افادة معنى التكثير بعد التركيب كذا فى قولهم عندى كذا كذا درهما والاصل كاف التشبيه وذا الذى هو اسم اشارة فلما ركبا
حدث فيهما معنى التكثير فكم الخبرية وكذا وكاين كلها بمعنى واحد وكان حق الكلمة على هذا ان يوقف عليها بغير نون لان التنوين يحذف
حال الوقف الا ان الصحابة رضي الله تع عنهم كتبوه كاين بالنون فمن ثمه وقف عليها جمهور القراء بالنون اتباعا لرسم المصحف وقرا
ابن كثير وكائن بالالف بعد الكاف بعدها همزة مكسورة بعدها نون ساكنة على وزن كاعن وقرا الباقون كاين مشددة بوزن كعين
وهى لغة قريش ومن اللغة الاولى قول ابن جرير رحمه الله تع ٥ وكائن بالاباطح من صديق ٥ ترانى لو اصبت هو المصابا ٥ قيل هذه اللغة
اصلها كاين كقراءة الجمهور على انه مركبة من كاف التشبيه واى الاستفهامية الا ان الكلمة دخلها القلب بناء على انها صارت بالتركيب
كلمة واحدة فان قلب المكان لم يعهد وقوعه فى كلمتين وقولهم عملى فى لعمرى مبنى على تنزيله منزلة كلمة واحدة فان قلب المكان فقدمت
الياء المشددة على الهمزة كسيئات ثم حذفت الياء الثانية لثقلها بالحركة والتضعيف كما قالوا فى ايها ايها ثم قلبت الياء الساكنة
الفا كما قلبوها فى اية اصلها اية وكما قلبوها فى طائى اصله طيى بيايين مشددتين لانه نسبة الى الطى فقلبت الياء الساكنة الاولى
الفا فصار طائى قوله علما انفيا على ان الربى سواء كان بفتح الراء او كسرها او ضمها منسوب الى الرب بالاشتغال بما يؤدى الى
مرضاته وبالاتقاء عما يجلب سخطه وفتح الراء هو القياس والضم والكسر من تغييرات النسب فان العرب اذا نسبت شيئا الى شئ
غيرت حركته كما قالوا بصرى فى النسبة الى بصرة ودهرى فى النسبة الى الدهر وقيل لا تغيير فيه لانه منسوب الى الربة بمعنى الجماعة قوله
وهو الجماعة المتآلفة للمبالغة الجار فيه متعلق بقوله منسوب فان بناء النسبة قد يكون للمبالغة كما فى احمرى فالربى بمعنى الجماعة المتكثرة
غاية الكثرة قرا ابن مسعود وابو رجاء والحسن وعكرمة ربيون بضم الراء وهى لغة تميم والباقون بالكسر وهى اللغة الفاشية الغالبة
وفى الوسيط الربيون الجماعة الكثيرة الواحد ربى وهو قول جميع المفسرين وفى الصحاح الربى واحد الربيون وهم الالوف وقال الضحاك
الربية الواحدة الف وقال الكلبى الربية الواحدة عشرة الاف وقال الحسن علماء فقهاء وقيل الربانيون الولاة والائمة والربيون الرعية
والاتباع قوله من نبى بيان له ان مميز لكاين لانها مثل كم الخبرية الا ان الكثير الغالب فى مميز كاين ان يكون مجرورا بمن ولا يجئ فى التنزيل
الا كذا نحو وكاين من قرية اهلكناها وكاين من قرية امليت لها واما جر مميزها فممتنع لان اخرها تنوين وهو لا يثبت مع الاضافة قوله
ويؤيد الاول وهو ان يكون القائم مقام فاعل قتل هو ربيون انه قرئ قتل بالتشديد قال ابن جنى يتعين ان يسند الفعل فى قراءة
التشديد الى الظاهر اعنى ربيون لان الواحد لا يقتل اذ التقتيل للتكثير ولا تكثير فى الواحد وفى تعيين ما ذكره نظر اذ يجوز ان يكون
قتل المشدد مسندا الى ضمير النبى لانه وان كان مفردا بحسب اللفظ فانه فى معنى الجماعة حيث وقع مميزا لكاين الدال على كثرة ضميره
فلذلك قال النحرير المحقق وجه التاييد ان التكثير ينافيه جمعية الفاعل ويؤيده ايضا ما روى عن سعيد ابن جبير وهو قوله ما سمعنا
بنبى قتل فى القتال فان قرئ قتل على بناء المجهول وكان مسندا الى ضمير النبى وكان قوله معه ربيون حالا من ذلك الضمير او صفة ثانية
لنبى يكون المعنى ان كثيرا من الانبياء قتلوا والذين بقوا بعدهم ما وهنوا فى دينهم بل استمروا على جهاد عدوهم ونصرة دينهم فينبغى ان يكون
حالكم يا امة محمد هذا وان كان مسندا الى الظاهر وهو ربيون يكون المعنى وكاين من نبى قتل ممن كان معه وعلى دينه ربيون كثير

فما ضعفوا اى الباقون ولا استكانوا بقتل من قتل من اخوانهم بل مضوا على جهاد عدوهم فينبغى لكم ان تكونوا كذلك ويؤيد هذه
القراة ان المقصود توبيخ المنهزمين الذين انقلبوا على اعقابهم عند سماع ما ارجف به الصارخ كما قال افائن مات او قتل انقلبتم
على اعقابكم فالمناسب لهذا المقصود ان يكون المذكور قتل سائر الانبياء لا قتالهم ومن قرا قاتل فالمعنى وكم من نبى قاتل معه العدد
الكثير من اصحابه فاصابهم من عدوهم قروح فما وهنوا لان الذى اصابهم انما هو فى سبيل الله وطاعته واقامة دينه فما بالكم بان
لا تقتدوا بهم وتفعلوا مثل فعلهم قوله وهذا تعريض بما اصابهم من الفتور والانكسار الحاصل فى الحرب والضعف عن الجهاد والاستكانة
للكفار حيث ارادوا الاعتضاد بالمنافق عبد الله بن ابى فى طلب الامان من ابى سفيان ويحتمل ان يفسر الوهن باستيلاء الخوف
ويفسر الضعف بان يضعف ايمانهم بان تقع الشكوك والشبهات فى قلوبهم والاستكانة بالانتقال من دينهم الى دين عدوهم ذكر
المص فى استكان احتمالين الاول ان يكون اصله استكون على ان استفعل من الكون بمعنى الذل نقلت حركة الواو الى الكاف ثم قلبت
الواو الفا والثانى ان يكون اصله استكن على انه افعل من السكون اشبعت فتحة الكاف فتولد منها الف كقوله اعوذ بالله من
العقراب ٥ الشايلات عقد الاذناب ٥ يريد العقرب الشايلة اى الرافعة ذنبها قوله تعالى وما كان قولهم الا ان قالوا الجمهور
على نصب قولهم خبرا مقدما والاسم ان وما فى حيزها تقديره وما كان قولهم الا قولهم هذا الدعاء اى هو دابهم وديدنهم وقرا ابن كثير و
عاصم فى رواية عنهما برفع قولهم على انه اسم كان والخبر ان وما فى حيزها وقراءة الجمهور اولى لانه اذا اجتمع معرفتان فالاولى ان يجعل
الاعرف اسما وان وما فى حيزها اعرف من المضاف الى المضمر قالوا لانها تشبه المضمر لا توصف ولا يوصف بها وقولهم مضاف الى مضمر
فهو فى رتبة العلم فهو اقل تعريفا وعلله المصنف بقوله لدلالته على جهة النسبة لان الفعل يدل صريحا على انه مسند الى الفاعل منسوب
اليه بخلاف المصدر المضاف فانه يحتمل ان تكون اضافته ونسبته الى الفاعل والى المفعول مع قطع النظر عن الدلائل الخارجية ومعنى
الاية وما كان قولهم عند قتل نبيهم الا هذا الدعاء قد ما فيه التوبة وطلب المغفرة لذنوبهم الصغائر واسرافهم فيها لانه تعالى لما ضمن
النصر للمؤمنين فاذا لم تحصل النصرة وظهر امارات استيلاء الاعداء حملوا ذلك على تقصيرهم فى طاعة ربهم بارتكاب الذنوب مطلقا
ثم خصوا كبائر الذنوب بالذكر حيث عبروا عن ذنوبهم بقولهم واسرافنا فى امرنا ولا شك ان الاسراف فى الذنب الافراط فيه كبيرة ويحتمل
ان يكون الذنب ~~والافراط~~ والاسراف واحدا ويكون المقصود من ذكرهما معا المبالغة فى الاعتراف بالذنب وفى سوء الظن بانفسهم ثم انهم
لما فرغوا من التوبة والاستغفار سالوا ربهم ان يثبت اقدامهم بازالة الخوف عن قلوبهم وازالة الخواطر الفاسدة عن صدورهم ثم سالوا
بعد ذلك ان ينصرهم على عدوهم بما يوجب انهزامهم كاحداث الرعب فى قلوبهم واحداث امور سماوية وارضية ونحو ذلك مدحهم الله
تعالى اولا باجتنابهم عما لا ينبغى وقت المحاربة وثانيا باتصافهم بما ينبغى ويحسن فيه لتقتدى بهم هذه الامة فيهما قوله ويخص ثوابها
بالحسن وقال القفال يحتمل ان يكون الحسن بمعنى الحسن كما فى قوله تع وقولوا للناس حسنا اى قولا حسنا والغرض فى امثاله المبالغة
كان الاشياء الحسنة لكونها عظيمة فى امر الحسن صارت كانها نفس الحسن كما يقال فلان عدل وكرم اذا كان فى غاية العدل ونهاية الكرم
فما خصه الله به حسن من جنس الثواب فانظر انه كيف يكون حسنه ولم يصف ثواب الدنيا بذلك لقلتها وامتزاجها بالمشاق والالام
وكونها منقطعة زائلة قوله تعالى بل الله مولكيم مبتدا وخبر وان نصب لفظ الجلالة بفعل مضمر يدل عليه الشرط الاول يكون موليكم
صفة ولما كان محصول ما قبل النهى عن اطاعة الذين كفروا مع بيان علته وضح مناسبة الجملة الامرية به ووجه عطفها عليه وان كان
ما بعد بل جملة اسمية تكون معطوفة على قوله يردوكم على اعقابكم لانه فى معنى انهم ليسوا بناصريكم من حيث انهم يستغوونكم ويردونكم
والمعنى انكم انما تطيعون الكفار لينصروكم ويعينوكم على مطالبكم وهذا جهل لانهم عاجزون مسخرون فالعاقل انما يطلب النصرة من
الله لانه هو الذى ينصركم على العدو ويدفع عنكم كيده ثم حكم انه خير الناصرين ولو لم يكن المراد بقوله موليكم الناصر لما حسن اتباع هذا
القول به ثم وعدهم خذلان اعدائهم بقوله سنلقى فى قلوب الذين التفت من الغيبة فى قوله وهو خير الناصرين الى التكلم للتنبيه على عظم
ما يلقيه تعالى وقدم المجرور على المفعول به اهتماما بذكر المحل بالنسبة الى ذكر الحال والرعب الخوف الذى يحصل فى القلب قيل هذا الوعد
مخصوص بيوم احد لان الايات المتقدمة انما وردت فى هذه الواقعة والقايلون بهذا ذكروا فى كيفية القاء الرعب على قلوب المشركين وجهين
الاول ان الكفار لما هزموا المسلمين اوقع الله الرعب فى قلوبهم فتركوهم وفروا منهم من غير سبب حتى روى ان ابا سفيان صعد الجبل وقال
اين ابن ابى كبشة اين ابن ابى قحافة اين ابن الخطاب فاجابه عمر رضى الله تع عنه هذا رسول الله وهذا ابو بكر وهذا انا عمر ودارت بينهم

كلمات وما تجاسر ابو سفيان على النزول من الجبل والذهاب اليهم بل اقتصر على قوله يوم بيوم والايام دول والحرب سجال وانصرف الى مكة
والثانى ان الكفار لما توجهوا الى مكة وذهبوا ما شاء الله ندموا وقالوا ما صنعنا شيئا قتلنا اكثرهم حتى اذا لم يبق منهم الا الشديد
تركناهم ونحن الغالبون ارجعوا حتى نستاصلهم بالكلية فلما عزموا على ذلك القى الله الرعب فى قلوبهم وقيل هذا الوعد غير مختص بيوم احد
بل هو باق على ظاهر العموم لانه لا احد يخالف دين الاسلام الا وفى قلبه ضرب من الرعب وذلك لا يقتضى وقوع جميع مراتب الرعب فى
قلوب الكافرين وانما يقتضى وقوع هذه الحقيقة فى قلوبهم من بعض الوجوه وذهب جماعة من المفسرين الى انه مخصوص بأوائل الكفر
والجمهور على اسكان العين من الرعب وقرئ بضمها فقيل هما لغتان وقيل الاصل الضم وخفف انتهى قوله وهو قوله ولا ترى الضب
بها ينجحر ٥ جواب عما يقال قوله تعالى ما لم ينزل به سلطانا اى حجة وبرهانا يوهم ان الشرك له حجة وبرهان الا انه تعالى ما انزلها وما اظهره
وتقرير الجواب انه ليس المراد ان هناك حجة الا انها لم تنزل عليهم لان الشرك لا يستقيم ان يقوم عليه حجة وانما المراد نفى الحجة ونزولها جميعا كما
فى قوله ٥ ولا ترى الضب بها ينجحر ٥ اوله لا يفزع الارنب اهوالها ٥ يصف مفازة خالية عن الحيوانات اى ليس بها ارنب ليفزعه اهوالها
ولا ضب ليدخل الجحر اى لا ارنب ولا افزاع ولا ضب ولا انجحار وحاصله انه سلب والسلب كما يصدق بان يكون الموضوع موجودا متصفا
بانتفاء المحمول عنه يصدق ايضا بعدم الموضوع من اصله حتى لا يتصف بالمحمول فعدم انزال الحجة ههنا لعدم تحققها فى نفسها لا بان
يتحقق ولم ينزل والسليط الزيت عند عامة العرب وعند اهل اليمن دهن السمسم كذا فى الصحاح قوله اى وعدهم اياهم بالنصر بشرط التقوى
والصبر يريد ان هذا الوعد ما ذكره الله تعالى فى قوله بلى ان تصبروا وتتقوا ويأتوكم من فورهم هذا يمددكم ربكم بخمسة آلاف من الملائكة وما كان
هذا النصر الموعود مشروطا بالصبر والتقوى كان تحققه على حسب تحقق شرطه فحين اتوا ببعض ذلك الشرط لا جرم وفى الله بالمشروط و
اعطاهم النصر ولما تركوا بعض الشرط لا جرم فاتهم المشروط ووجه اتصال هذه الاية بما قبلها انه لما رجع رسول الله صلى الله تع عليه وسلم
واصحابه الى المدينة وقد اصابهم ما اصابهم باحد قال ناس من اصحابه من اين اصابنا هذا وقد وعدنا الله عز وجل النصر فانزل الله
هذه الاية وفعل الصدق يتعدى الى مفعولين الى احدهما بنفسه والى الاخر بواسطة فى وقد يحذف كما فى هذه الاية والتقدير صدقكم
فى وعده يقال صدقته فى الحديث وصدقته الحديث واذ تحسونهم معمول الصدق اى صدقكم فى ذلك الوقت وهو وقت حسهم اى
قتلهم قال الليث الحس القتل الذريع تحسونهم اى تقتلونهم قتلا كثيرا قال اصحاب الاشتقاق حسه اذا قتله لان ابطال حسه
يكون بالقتل كما قال بطنه اذا اصاب بطنه وراسه اذا اصاب راسه وقوله تع باذنه اى ملتبسين بمشيته على انه حال من فاعل
تحسونهم قوله او ملتم الى الغنيمة يعنى ان الفشل اما مستعمل فى اصل معناه وهو الضعف او هو مجاز عن الحرص المسبب عنه قوله تعالى
وعصيتم من بعد ما اريكم قيد العصيان بما بعده تنبيها على عظم المعصية لانهم لما شاهدوا ان الله اكرمهم بانجاز الوعد كان من
حقهم ان يمتنعوا عن المعصية وقوله تعالى ثم صرفكم عطف على ما قبله وهو ولقد نصركم والجملتان من قوله منكم من يريد الدنيا ومنكم من
يريد الاخرة اعتراض بين المتعاطفين وقال ابو البقاء ثم صرفكم معطوف على الفعل المحذوف يعنى الذى قدره جوابا لقوله اذا فشلتم
ولا حاجة اليه قوله ليبتليكم على المصائب اشارة الى ان المراد بالبلية المدلول عليها بقوله ليبتليكم هو الصبر والتكليف به وفى التفسير
قيل هو ابتلاء ببلية امر الله تعالى بالصبر عليها ووعد الثواب عليه والواو فى قوله ويمحص بمعنى او التى لمنع الخلو والمعنى انه تعالى صرف وجوهكم
عنهم بالهزيمة ليعلم من علم انه يعصى عاصيا فان الابتلاء ممن يعلم عواقب الامور هو اظهار ما علم على وفق ما علم وممن يجوز عليه الجهل
لتحصيل العلم لنفسه والظاهر ان الواو على اصل معناه بناء على ان الاعمال المشترك فى جميع مفهوماته الغير المتضادة جائز عند الشافعى
قوله تع ثم صرفكم دليل على ان افعال العباد طاعة كانت او معصية انما هى بخلق الله تعالى فانه تعالى اضاف الصرف الى نفسه مع ان الانصراف
عن العدو فعلهم وانه لكونه فرارا عن الزحف من كبائر العصيان وكيف لا والحال انهم خالفوا صريح نص رسول الله صلى الله تع عليه وسلم
وصارت تلك المخالفة سببا لانهزام المسلمين وقتل جمع كثير من اكابرهم ومن المعلوم ان ذلك كله من باب الكبائر الا انه تعالى عفا عنهم
من غير توبة لان التوبة غير مذكورة فصار هذا دليلا على انه تعالى قد يعفو عن اصحاب الكبائر بلا توبة على زعم المعتزلة قوله تع والله ذو
فضل على المؤمنين يدل على ان صاحب الكبيرة مؤمن وقول المصنف ولما علم من ندمهم ليس المراد به ان التوبة شرط العفو بل لبيان مقارنته
لها بدلالة حالهم قوله متعلق بصرفكم او ليبتليكم فيكون ما بينهما اعتراضا ويحتمل ان يتعلق بعفا بل هو اجود نظرا الى قربه اى عفا عنكم
اذ تصعدون هاربين لان عفوه تعالى عنهم لا بد وان يتعلق بامر اقترفوه وذلك الامر هو ما بينه بقوله اذ تصعدون وجوز ابو البقاء

ان يكون ظرفا لعصيتم او تنازعتم او فشلتم وعلى تقدير كونه ظرفا للمقدر يكون ابتدا كلام لا تعلق له بما قبله وقراة العامة اذ تصعدون
بضم التاء وكسر العين وقرا الحسن تصعدون بفتح التاء والعين من صعد الجبل اى رقى والاصعاد مطلق الذهاب في الارض على وجه
الابعاد فيها والصعود الانتقال من الاسفل الى الاعلى وقرئ تصّعّدون بفتح التاء وتشديد العين والاصل تتصعدون فحذفت
احدى التائين اى ترتقون فى الجبل قال بعض المفسرين وكلتا القرائتين صواب اذ كان بعض المنهزمين يومئذ مصعدا وبعضهم
صاعدا قال ابو معاذ النحوى كل شئ له اعلى واسفل مثل الوادى والنهر يقال فيه فلان يصعد فى الوادى مثلا اذا اخذ من اعلاه الى
اسفله واذا ارتفع كالمرتقى على السلم يقال فيه صعد يصعد قوله تعالى فى اخريكم اى من ورائكم يقال جئت فى اخر الناس وفى اخريهم كما يقال
فى اولهم وفى اوليهم والمعنى انه صلى الله تع عليه وسلم كان يدعوهم وهو واقف فى اخريهم لان القوم بسبب الهزيمة قد تقدموه ثم انه
يحتمل ان يكون المراد انه صلى الله تعالى عليه وسلم كان يدعوهم الى نفسه حتى يجتمعوا عنده ولا يتفرقوا ويحتمل انه كان يدعوهم الى المحاربة
مع القوم ويؤيده قوله صلى الله تع عليه وسلم من كر فله الجنة قوله فجازاكم الله على ان المراد من الثواب معناه اللغوى وكل ما يعود الى الفاعل
من جزاء فاعله سواء كان خيرا او شرا الا انه اختص لفظ الثواب بحسب العرف بالخير قوله غما متصلا بغم اشارة الى ان ليس المراد بقوله غما بغم
غمين اثنين وانما المراد مواصلة الغموم وكثرتها وقال الحسن جعلكم مغمومين يوم احد فى مقابلة ما جعلتموهم مغمومين يوم بدر
لاجل ان يسهل امر الدنيا فى اعينكم فلا تحزنوا بفواتها ولا تفرحوا باقبالها قوله لتتمرنوا اى لتعتادوا الجرع والصبر عليها قدره ليصح تعليل
المجازاة بالغموم المتضاعفة بقوله لكيلا تحزنوا فان تفاقم الغموم وكثرتها سبب لشدة الحزن لا لعدمه فجعل العلة التمرن المؤدى
الى انتفاء الحزن كذلك قوله فاساكم فى الاغتمام اى اقتدى بكم فيه بقاء اسيته مواساة اى جعلته اسوتى وقدوتى والمعنى ان الصحابة
رضى الله تع عنهم لما راوا ان الرسول صلى الله تع عليه وسلم شج وجهه وكسرت رباعيته وقتل عمه اغتموا لاجله والرسول صلى الله تع عليه وسلم
لما راى انهم عصوا ربهم بطلب الغنيمة ثم بقوا محرومين عن الغنيمة وقتل اقاربهم اغتم لاجلهم والترتيب للتفاير والاستقصا فى اللوم
قوله انزل عليكم الامن اعلم ان الذين كانوا مع الرسول صلى الله تع عليه وسلم يوم احد فريقان احدهما الذين كانوا جازمين بانه صلى الله
تع عليه وسلم نبى حق وكانوا قد سمعوا منه صلى الله تع عليه وسلم ان الله ينصر هذا الدين ويظهره على سائر الاديان فكانوا قاطعين
بان هذه الواقعة لا تؤدى الى الاستيصال فلاجرم كانوا امنين وبلغ ذلك الامن الى حيث غشيهم النعاس لقوة وثوقهم بالله تع وفراغهم
عن الدنيا فلذلك سلموا عن الخوف والاضطراب حتى غشيهم النعاس والفريق الثانى هم المنافقون الذين كانوا شاكين فى نبوته صلى الله تع عليه
وسلم وما حضروا الا لطلب الغنيمة فهؤلاء اشتد خوفهم ولم يكن بهم الاهم انفسهم وطلب خلاصها والامنة مصدر بمعنى الامن والامان
كالغلبة والعظمة وذكر لانتصابها اربعة اوجه الاول انها مفعول انزل ونعاسا بدل اشتمال لان كلا من الامنة والنعاس يشتمل على الاخر
والثانى انها حال من نعاسا لانها فى الاصل صفة نعاس فلما قدمت انتصبت حالا والثالث انها مفعول له وفيه نظر لاختلال شرط نصبه
وهو اتحاد الفاعل فان فاعل انزل غير فاعل الامنة والرابع انها حال من المخاطبين فى عليكم وفيه حينئذ تاويلان احدهما حذف المضاف
اى ذوى امنة وثانيهما كونها جمع امن نحو برزة وكفرة فى جمع بار وكافر قوله وطائفة مبتدأ حذف خبره اى ومنكم طائفة وجاز
الابتدا بالنكرة لتقدم الحكم ولتخصصها بالوصف والجملة فى محل النصب على انها حال من مفعول يغشى والجملتان بعد طائفة صفة لها
او يكون يظنون حالا من مفعول اهمتهم قوله اوقعتهم انفسهم فى الهموم او ما بهم هم الاهم انفسهم يقال اهمه الشئ اى اقلقه واحزنه
واهمه الامر اذا كان مهما له مفتنيا بشانه فالاول من الاول والثانى من الثانى والحصر مستفاد من المقام لان من كان مهما بنفسه مشتغلا
بشانه فى مثل تلك الحالة الفظيعة لا يلتفت الى غيره قوله على وجه البيان لما قبله فان من ظن بالله غير الظن الحق الذى يجب ان يظن به
بان انكر كونه عالما بجميع المعلومات قادرا على كل المقدورات مثلا فانه لا يثق بقول النبى صلى الله تع عليه وسلم انه يقويهم وينصرهم
فلاجرم اهمته نفسه قوله وقيل اخبر ابن ابى يعنى ان عبد الله بن ابى لما شاوره النبى صلى الله تع عليه وسلم فى هذه الواقعة اشار اليه
بان لا يخرج من المدينة ثم ان الصحابة لما الحوا عليه صلى الله تع عليه وسلم فى ان يخرج اليهم غضب ابن ابى من ذلك فقال عصانى واطاع
الولدان ورجع مع قومه الى المدينة ثم لما بلغه كثرة القتل فى بنى الخزرج قال هل لنا من الامر من شئ يعنى ان محمدا صلى الله تع عليه وسلم
لم يقبل قولى حين اشرت اليه بعدم الخروج من المدينة فليس لنا امر يطاع قوله كله بالرفع على الابتدا ولله خبره والجملة خبر ان كقولك
ان مال زيد كله عشرة قوله ولو كان لنا اختيار يعنون انهم خرجوا كرها ولو كان الامر بيدهم لم يخرجوا وكان اكثر القتل يومئذ

من الانصار

من الانصار وعلم يقتل من المهاجرين الا يسير قوله اى لخرج الذين قدر الله تع عليهم القتل يعنى ان الحذر لا يدفع القدر والتدبير لا يقاوم
التقدير فالذين علم الله منهم انه يقتل ويصرع فى هذه المصارع وقدر ذلك فى حقه لا بد وان يقتلوا فيها البتة والا انقلب علمه جهلا
فهؤلاء الذين اهمتهم انفسهم لو قعدوا فى بيوتهم لخرج من بينهم من كتب الله عليه ان يقتل الى مصرعه الذى قتل فيه حتى يتحقق ما قدره الله
وعلم وجوده قوله ليمتحن ما فى صدوركم قد مر مرارا ان الامتحان اذا اسند الى من يعلم العواقب يكون بمعنى اظهار ما فى علمه حسبما علمه نقل
الامام الواحدى ان الزجاج فسره بقوله اى ليختبر ما فى صدوركم بفعل ما فعل يوم احد وليعلمه مشاهدة كما علمه غيبا لان المجازاة تقع
على علمه مشاهدة ثم قال وبتقدير الاية وليبتلى الله ما فى صدوركم فعل ما فعل يوم احد كما قال المص وهو علة فعل محذوف قوله او لمصالح
جمة اشار الى ان النكتة فى العطف على علة محذوفة الايذان بان العلة فيه غير واحدة قوله وليكشفه وبميزه مبنى على ما نقله الامام
ابو منصور عن ابن عباس رضى الله تع عنهما انه قال الابتلاء والتمحيص واحد وقد فسر الابتلاء بقوله هو الاظهار كقوله يوم تبلى السرائر
تبدى وتظهر وذلك بوجهين تظهر بالجزاء مرة واخرى بالكتاب فيعلم الخلق من كانت سريرته حسنة بالجزاء وكذلك اذا كانت سيئة
او يعلموا ذلك بالكتاب قوله او يخلصه من الوساوس قال قتادة اى ليطهرها من الشك والارتياب بما يريكم من عجائب صنعه فى القاء الامنة
وصرفا لعدو واعلان سرائر المنافقين وذكر الامام فى تمحيص ما فى القلوب وجهين الاول ان هذه الواقعة تمحص قلوبكم عن الوساوس
والشبهات والثانى انها تصير كفارة لذنوبكم فيمحصكم عن تبعات المعاصى والسيئات وفسر المص ما فى الصدور بالسرائر المختفية
فيها من الاخلاص والنفاق وهما مختصان فى القلب الا ان القلوب لما كانت مستقرة فى الصدور لقوله تع القلوب التى فى الصدور
كانت سرائر القلوب سرائر الصدور بواسطة القلوب ولما عبر عن الاظهار والكشف تارة بالابتلا واخرى بالتمحيص عبر عن السرائر
المختفية فى الانسان تارة بما فى الصدور وتارة بما فى القلوب تفننا فى العبارة وقصدا لمزيد الكشف والبيان وان اريد بما فى القلوب
ما يتناول العقايد والنيات الصحيحة والفاسدة والوساوس والشكوك والشبهات الزايغة يكون اختلاف عبارتى ما فى الصدور
وما فى القلوب للتنبيه على اختلاف ما تعلق بهما فان المتعلق بما فى الصدور هو الاظهار هو الاظهار للخلق والمتعلق بما فى القلوب هو
تمييز ما فيها من الامور الصحيحة المقبولة عما فيها من الامور الفاسدة كالشكوك والشبهات ونحو ذلك من الضمائر الفاسدة قوله انما كان
السبب فى انهزامهم الى اخره اختيار فى معنى الاية ان يكون المراد بالزلل الذى تضمنه قوله تع استزلهم الشيطان هو الذنوب المفضية
الى التولى والانهزام وهى الذنوب التى عبر عنها بقوله ببعض ما كسبوا فانه اذا قيل استزله بكذا جاز ان يكون الزلل المطلوب مدخول
الباء وان يكون غيره والزلل المطلوب ههنا هو مدخول الباء والشيطان لما دعاهم اليه فاطاعوه فيما دعاهم اليه ووقعوا فيه لم يبق لهم
استحقاق التاييد الالهى فمنعوا التاييد المذكور وقوة القلب فتولوا وانهزموا لذلك فالجار والمجرور اعنى ببعض ما كسبوا فى موقع
البيان والتقرير للزلل كانه قيل دعاهم الى الزلل واوقعهم فيه بان اطاعوه واقترفوا الذنوب بمخالفة النبى صلى الله تع عليه وسلم فى امره
بالثبات فى المركز وبالحرص على الغنيمة او الحياة قوله وقيل الاستزلال الشيطان توليهم فى العبارة توسع لان الاستزلال هو طلب
الزلل والايقاع فيه والنفس الزلل والمراد ان الزلل الذى تضمنه استزلهم هو نفس توليهم وانهزامهم فانه زلة عن الموقف الذى امر المؤمنون
بالثبات فيه والمراد ببعض ما كسبوا الذنوب السابقة ومعنى سببيتها للانهزام افضاؤها وجرها اليه فان بعض المعاصى يجر
الى البعض كما ان بعض الطاعات يجر الى البعض الاخر منها وقيل معنى سببيتها للانهزام ليس جرها اليه بل زعمهم ان اقتراف المعصية مانع
عن الدخول فى الطاعة وهى الجهاد ههنا فالمعنى الذين تولوا منكم انما تولوا لان الشيطان ذكرهم فى حالة القتال مقارفة الذنوب
التى تقدمت لهم فكرهوا لقاء الله معها واخروا الجهاد لاصلاح حالهم وهذا خاطر خطر ببالهم وكانوا مخطئين فيه قوله وكان حقه اذ
لقوله تع قالوا يعنى ان الظرف لما يستقبل والعامل فيها قالوا وهو ماض فيلزم ان يكون المستقبل موقتا بالماضى فوقع ظرفا للقول الماضى
ولا وجه له قال النحرير المحقق معنى حكاية الحال الماضية ان تقدر نفسك موجودا فى ذلك الزمان الماضى وتقدر ذلك الزمان كانه موجودا
لان وهذا كقولك قالوا ذلك حين يضربون والمعنى حين ضربوا الا انك جئت بلفظ المضارع استحضارا الصورة ضربهم فى الارض
ثم قال ولا اعترض بوجهين الاول ان حكاية الحال الماضية حيث يؤتى بصيغة الحال والمذكور ههنا صيغة الاستقبال لان معنى اذا ضربوا
حين يضربون فيما استقبل والثانى ان قولهم لو كانوا عندنا انما هو بعد موتهم فكيف يقيد ذلك بالضرب فى الارض الواقع حال حياتهم
ثم قال واجيب عن الاول بان اذا ضربوا فى معنى الاستمرار كما فى واذا لقوا الذين امنوا فيفيد الاستحضار نظرا الى الحال وعن الثانى بان قالوا

لاخوانهم فی موضع جزاء الشرط من جهة المعنی فیکون المعنی لا تکونوا کالذین کفروا فاذا ضرب اخوانهم فی الارض فماتوا وکانوا غزی
فقتلوا قالوا لو کانوا عندنا ما ماتوا وما قتلوا فالضرب والقول کلاهما فی معنی الاستقبال وتقیید القول بالضرب انما هو باعتبار الجزء
الاخیر وهو الموت او القتل فانه وان لم یذکر لفظا لدلالة قوله ما ماتوا وما قتلوا علیه فهو مراد معنی والمعتبر المقارنة عرفا کما فی قوله
تعالی فاذا افضتم من عرفات فاذکروا الله عند المشعر الحرام وکقولک اذا طلع هلال المحرم اتیتک فی منتصفه قوله کعاف وعفی عفی اثره ای اندرس
قال الشاعر ٭ عفاه کل اسحم مستدیم ٭ لما کان هذا الجمع قلیلا لا سیما فی اسم الفاعل المشتق الناقص اورد له نظیر قال الشاعر ٭ ومغبرة الافاق
خاشعة الصوی ٭ لها قلب عفی الحیاض اجوره ٭ الافاق الجوانب والصوی الاعلام من الحجارة الواحدة صوة القلب جمع قلیب وهی
البئر القدیمة والعفی الدارسات والاجون جمع اجن وهو الماء المتغیر یصف طریقا دارسة حیاضها واجن ماؤها قوله وهو یدل یعنی ان ذکر
اخوانهم بطریق الغیبة حیث لم یقل لو کنتم عندنا ما متم وما قتلتم یدل علی ذلک وعلی ان قوله لاخوانهم بمعنی لاجلهم وفیهم ولیست اللام
فیه صلة القول بل هی لام التعلیل قوله علی ان اللام لام العاقبة ولیست لام العلة والغرض لانهم لم یقولوا لذلک وانما قالوا لتثبیطکم المؤمنین
عن الجهاد والمعنی انهم قالوا ذلک لغرض من اغراضهم فکان عاقبة ذلک القول ومصیره الی الحسرة وهی اشد الندامة التی تقطع القوة قیل فی
وجه کون تکلم ذلک الکلام حسرة فی قلوبهم انهم یقولون ذلک لغرض من الاغراض الصالحة لهم فیسمعه اقارب ذلک المقتول فتزید
الحسرة فی قلوبهم زاعمین ان من مات او قتل منهم انما مات او قتل بسبب تقصیرهم فی منع هؤلاء القتلی عن السفر والغزو ومن اعتقد ذلک
لا شک انه تزداد حسرته وتلهفه واما المسلم الذی یعتقد ان الموت والحیوة لا تکون الا بتقدیر الله وقضائه لا تحصل فی قلبه هذه الحسرة
وقیل ان المنافقین اذا القوا مثل هذه الشبهات علی اقویاء المسلمین ولم یلتفتوا الیهم یضیع سعیهم ویبطل کیدهم فتحصل الحسرة فی قلوبهم
بذلک وقیل ان هذه الحسرة انما تحصل لهم یوم القیمة حین راوا رفعة درجات المسلمین المجاهدین واختصاصهم بمزید الکرامات واختصاص
هؤلاء المنافقین بمزید الحزن واللعن وسوء العذاب واللام فی قوله تعالی ولئن قتلتم هی الموطئة للقسم المحذوف وجوابه قوله لمغفرة وحذف
جواب الشرط لسد جواب القسم مسده لکونه دالا علیه ومن ضم المیم فی متم یقول انه من مات یموت من مثل قال یقول قلت ومن کسرها یقول
انه من مات یمات مت مثل هاب یهاب هب وخاف یخاف خفت والاصل موت بکسر العین کخوف واللام فی لمغفرة لام الابتداء وتنکیرها
للایذان بان اقل شیء مما ذکر خیر من الدنیا وما فیها ونظیره قوله تعالی ورضوان من الله اکبر وذکر الرحمة لیس تکریرا للمغفرة لان المغفرة مرتبة
علی الرحمة فیرحم ثم یغفر ولان المغفرة هی التجاوز عن السیئات والرحمة هی التفضل بالمثوبات ونظم الایة یؤید الاخیر فان قوله لمغفرة اشارة
الی من عبد الله خوفا من عقابه وقوله ورحمة اشارة الی من عبده لطلب ثوابه وقوله لالی الله تحشرون اشارة الی من عبده تحقیقا للعبودیة وعملا
بمقتضی الوهیته فی ثوابه ولا لرهبة من عقابه وهذا اعلی المقامات قوله وما مزیدة کما فی قوله تعالی فبما نقضهم میثاقهم عما قلیل جند ما هنالک
مما خطیئاتهم قال العرب قد تزید فی الکلام ما تستغنی عنه قال تعالی فلما ان جاء البشیر فزاد ان للتاکید واللین والرفق والمعنی فبرحمة من الله
لنت لهم ای سهلت لهم اخلاقک وکثر احتمالک ولم تسرع الیهم فیما کان منهم یوم احد فان القفال حمل هذه الایة علی واقعة احد فقال فبما
رحمة من الله لنت لهم یوم احد حین عادوا الیک بعد الانهزام ولو کنت فظا غلیظ القلب لشافهتهم بالملامة علی ذلک الانهزام ولانفضوا من
حولک هیبة منک وحیاء بسبب ما کان منهم من الانهزام وکان ذلک مما یطمع العدو فیک وفیهم ثم ان اللین والرفق انما یجوز اذا لم یفض
الی اهمال حق من حقوق الله تعالی فاما اذا ادی الی ذلک لم یجز قال الله تعالی یا ایها النبی جاهد الکفار والمنافقین واغلظ علیهم وقال
وقال للمؤمنین فی اقامة حد الزنا ولا تاخذکم بهما رافة فی دین الله بهذه الایة لما دلت علی ان رحمة الله هی المؤدة فی صیرورة رسول الله صلی الله
تعالی علیه وسلم رحیما بالامة ظهر انه لا رحمة الا لله تعالی ویقرر ذلک وجوه منها انه تعالی لولا القی فی قلب عبده داعیة الخیر والرحمة واللطف
لم یفعل شیئا من ذلک واذا القی فی قلبه هذه الداعیة فعل هذه الافعال لا محالة فتقرر بهذا انه لا رحمة الا لله ومنها ان کل رحیم سوی الله تعالی
فانه یستفید برحمته عوضا اما هربا من العقاب وطلبا للثواب او طلبا للذکر الجمیل فان فرضنا صورة خالیة عن هذه الامور کان السبب هو
الرقة الجنسیة فان من رای حیوانا فی الالم رق قلبه وتالم بسبب مشاهدته ایاه فی الالم فیخلصه عن ذلک الالم دفعا لتلک الرقة عن قلبه
فلو لم یوجد شیء من هذه الاغراض لم یرحم البتة واما الحق تعالی فهو الذی یرحم غیره لا لغرض من هذه الاغراض فلا رحمة الا لله قوله وهو
ربطه علی جاشه ای ربط الله تعالی علی قلب النبی صلی الله تعالی علیه وسلم وهو عبارة عن جعله ایاه بحیث یحتمل المکروه ولا یضطرب یقال فلان
رابط الجاش ای شدید القلب کانه یربط نفسه عن الفرار شجاعته وانما جعل الرفق ولین الجانب مسببا عن ربط الجاش لان من ملک نفسه

عند الغضب کان کامل الشجاعة حیث یکسر صورة الغضب الموجب لغلظة القلب فلا جرم یحصل الرفق واللین قال الواحدی
الفظ الغلیظ الجافی یقال فظظت تفظ فظاظة فانت فظ واصله فظظ مثل حذر من حذرت واتفقوا علی ان ما نزل فیه وحی من عند الله
لم یجز للرسول صلی الله تعالی علیه وسلم ان یشاور الامة فیه لانه اذا جاء النص بطل الرای وقال الکلبی واکثر العلماء الامر بالمشاورة انما هو
فی الحروب قال لان الالف واللام فی لفظ الامر لیس للاستغراق بناء علی ان ما نزل فیه الوحی لا یجوز فیه المشاورة انما هو فی الحروب قال لان
الالف واللام فوجب ان یکون التعریف فیه للعهد والمعهود السابق فی هذه الایة امر الحرب قوله تعالی فاذا عزمت ای اذا اردت امضاء ما اشاروا
به علیک وقطعت علیه فتوکل علی الله لا علی مشاورتهم والتوکل تفویض الامر الی الله والاعتماد علی کفایته قیل حسبک من التوکل ان لا تطلب
لنفسک ناصرا غیر الله ولا لرزقک خازنا غیره ولا لعملک شاهدا غیره قال الامام دلت الایة علی انه لیس التوکل ان یهمل الانسان نفسه کما
یقول بقوله بعض الجهال والا لکان الامر بالمشاورة منافیا للامر بالتوکل بل التوکل ان یراعی الانسان الاسباب الظاهرة ولکن لا یقول
بقلبه علیها بل یقول علی عصمة الحق والجمهور علی فتح التاء من عزمت خطابا له صلی الله تعالی علیه وسلم اذا عزمت انا فتوکل علی قال الامام
وهذا ضعیف من وجهین الاول انه لا یجوز وصفه تعالی بالعزم فیجب ان یقال العزم ههنا بمعنی الایجاب والالزام والمعنی وشاورهم فی الامر
فاذا عزمت علی شیء وارشدتک الیه فتوکل علی ولا تشاور بعد ذلک احدا والثانی ان القراءة التی لم یقرأها احد من الصحابة لا یجوز الحاقها
بالقران قوله او من بعد الله فالضمیر علی الوجهین لله مع ارتکاب حذف المضاف فی الوجه الاول دون الثانی قوله وتحریض علی ما یستحق به النصر
قد بین الله تعالی فیما تقدم ان من اتقی معاصی الله وصبر علی مشقة رعایة ما کلف به نصره الله حیث قال ان تصبروا وتتقوا ویاتوکم من فورهم
هذا یمددکم ربکم بخمسة الاف من الملائکة مسومین فلما بین فی هذه الایة ان من نصره الله فلا غالب له فهذا المطلب الذی هو مطمع کل احد مع
لما ثبت کونه مشروطا بملازمة الطاعة والاتقاء عن المعصیة ظهر ان المقصود من هذه الایة التحریض علی الطاعة والاتقاء عن المعصیة
قوله فلیخصوه بالتوکل علیه هذا الحصر مستفاد من تقدیم الجار ووضع المؤمنین موضع الضمیر للاشعار بان صفة الایمان من الصفات
المقتضیة لتخصیصه تعالی بالتوکل علیه فان الایمان یتضمن التصدیق بصفات الله تعالی وایاته وانه الذی یتولی امور العباد واعلم
انه تعالی لما بالغ فی الحث علی الجهاد اتبعه بذکر بعض ما یتعلق به وهو الغلول الذی هو اخذ شیء من مال الغنیمة خفیة وخیانة یقال
غل شیئا من المغنم غلولا واغل اغلالا اذا اخذه فی خفیة قال صلی الله تعالی علیه وسلم من بعثناه علی عمل فغل شیئا جاء یوم القیمة یحمل علی عنقه
وقال صلی الله تعالی علیه وسلم هدایا الولاة غلول والخیانة لکونها سببا للعار فی الدنیا والنار فی العقبی تنافی منصب النبوة الذی هو اعلی
المناصب الانسانیة قوله او ظن به الرماة قال الکلبی ومقاتل هذه الایة نزلت فی غنائم احد حین ترک الرماة المرکز طلبا للغنیمة فقال صلی الله
تعالی علیه وسلم لهم اظننتم انا نغل فلا نقسم لکم فنزلت ولم یقسم غنائم بدر فی احدی الروایتین وفی اخری انه صلی الله تعالی علیه وسلم قسمها
بالسویة بعد ان جعل الخمس له صلی الله تعالی علیه وسلم قوله بعث طلائع طلیعة الجیش من بعث لیطلع طلع العدو ای حقیقة امرهم کالجاسوس
فغنم صلی الله تعالی علیه وسلم بعد بعث هؤلاء الطلائع ای حصلت غنائم بعد بعثهم فقسمها صلی الله تعالی علیه وسلم علی من معه ولم یعط
منها للطلائع فنزلت یعنی وما کان لنبی ان یعطی اقواما ویمنع اخرین بل علیه ان یقسم علی السویة فهو صلی الله تعالی علیه وسلم وان لم یاخذ
لنفسه شیئا من المغنم علی وجه الغلول بل لم یقع منه صلی الله تعالی علیه وسلم الا حرمانه بعض الغزاة الا انه سمی ذلک غلولا تغلیظا وتقبیحا
لصورة الامر فهذه التسمیة مبالغة ثانیة فی النهی المذکور وقد ثبت اصل المبالغة بقوله تعالی وما کان لنبی فانه ابلغ من ان یقال لا تخص
قوما بالاعطاء مع حرمان اخرین ومن قرا یغل علی بناء المفعول جعله من اغل رباعیا وفیه وجهان احدهما ان یکون من اغله ای نسبه الی الغلول
کقولهم اکذبته اذا نسبته الی الکذب فهو من نفی فی معنی النهی ای لا ینسب احد الی الغلول وثانیهما ان یکون من اغله ای وجده غالا کقولهم
احمدته وابخلته ای وجدته محمودا او بخیلا فهو راجع الی قراءة یغل بفتح الیاء وضم الغین لان معناه وما صح له ان یوجد غالا او لا
یوجد غالا الا اذا کان غالا قوله تعالی یات بما غل یجوز ان یراد بالشیء الذی غله بعینه یحمله فی عنقه ویجوز ان یراد ایات بما احتمله من
وباله وتبعته واثمه وکان اللائق ما قبله ان یقال ثم یوفی ما کسب علی ان یکون معطوفا علی قوله یات بما غل مترتبا علیه فی التحقیق
مع اشتراک کل واحد منهما فی کونه جواب قوله ومن یغلل الا انه عدل عن هذا الاسلوب وبین ان کل کاسب لا بد ان یجازی سواء کان غالا
او غیره لما ذکره من الفائدة ثم انه تعالی لما بین انه لا بد ان یجازی کل کاسب بین ان جزاء المطیع لا یماثل جزاء العاصی فقال افمن اتبع رضوان الله
الایة الهمزة فیه للانکار والفاء للعطف علی محذوف والتقدیر امن اتقی فاتبع رضوان الله وقوله تعالی هم درجات جملة اسمیة اما من قبیل

التشبيه البليغ والمعنى ان مبتغي الرضوان وقسيمهم في تفاوت الجزاء على كسبهم مثل الدرجات في تفاوتها واما على حذف المضاف اي
ذووا درجات واصحاب منازل ورتب في الثواب والعقاب وقوله عند الله اي في حكمه وعلمه وقضائه كما يقال هذه المسئلة عند الشافعي
كذا وعند ابي حنيفة كذا وضمير هم راجع الى من في قوله افمن اتبع رضوان الله لانه في معنى الجمع ويجوز ان يرجع الى من في قوله كمن باء بسخط
والى مجموعهما لان لكل واحد من اهل الثواب والعقاب وكذا لمجموعهما درجات على حسب اعمالهم ولفظ الدرجات يؤيد الاول لان الغالب
في العرف استعمال الدرجات في اهل الثواب والدركات في اهل العقاب ويؤيده ايضا انه تعالى اضاف هذه الدرجات الى نفسه حيث
قال عند الله وهو تعالى لا يضيف العقاب الى نفسه وانما يضيف الى نفسه ما كان من قبيل الثواب والرحمة قال تع كتب على نفسه الرحمة
ويؤيد رجوعه الى من باء بسخط كونه اقرب وذهب اليه الحسن حيث قال المراد بان اهل النار متفاوتون في مراتب العذاب لقوله تع
ولكل درجات مما عملوا وقال صلى الله تع عليه وسلم ان منها ضحضاحا وغمرا وان ارجو ان يكون ابو طالب في ضحضاحها وقال
صلى الله تع عليه وسلم ان اهون اهل النار عذابا رجل له نعلان من النار يغلي من حرهما دماغه ينادي يا رب هل يعذب احد عذابي
ويؤيد رجوعه الى الكل ان مراتب الخلق في اعمال المعاصي والطاعات متفاوتة فوجب ان تتفاوت مراتبهم في درجات العقاب والثواب لقوله تع
فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره روي عن ابن عباس رضي الله تع عنهما انه قال يعني ان من اتبع رضوانه ومن باء بسخط
منه مختلفوا المنازل عند الله فلمن اتبع رضوانه الكرامة والثواب ولمن باء بسخط منه المهانة والعذاب ومثله روي عن الكلبي وتوفية
جزاء كل عامل على حسب عمله لما توقف على العلم بتفاصيل جميع الاعمال قال تع والله بصير بما يعملون تاكيدا بما ذكره من انه يعطي كل
نفس جزاء ما كسبت تاما وافيا ثم انه تعالى لما بين خطأ من نسبه الى الغلول والخيانة بين منته عليهم لبعثته صلى الله تع عليه وسلم حيث قال
لقد من الله على المؤمنين الاية وهو جواب قسم محذوف كانه قيل لا اكتفي في حقه بان ابين براءته عن الغلول والخيانة ولكني اقول ان وجوده
فيكم من اعظم نعمي عليكم فانه يزكيكم عن الطرق الباطلة ويعلمكم العلوم النافعة لكم في دينكم فاي عاقل يخطر بباله ان ينسب مثل هذا الانسان
الكريم الى الخيانة فانه نشا فيما بينكم ولم يظهر منه طول عمره الا الصدق والامانة والدعوة الى الله والاعراض عن الدنيا فمن يجوز كونه
الان غالا خائنا والمنان في صفة الله تعالى المعطي ابتداء من غير ان يطلب عوضا فقوله تعالى لقد من الله على المؤمنين اي انعم عليهم واحسن
اليهم ببعثته هذا الرسول فيهم من حيث انه يدعوهم الى ما يخلصهم من عقاب الله ويوصلهم الى ثوابه العظيم والنعيم المقيم قال تعالى
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين لاسيما اذا كان المراد بالمؤمنين من امن معه صلى الله تع عليه وسلم من قومه يكون بعثه فيهم غاية
الاحسان في حقهم من حيث انه صلى الله تع عليه وسلم صار شرفا لهم وفخرا وذلك ان الافتخار بابرهيم عليه الصلوة والسلام كان مشتركا
بين اليهود والنصارى والعرب ثم كان لليهود ما يفتخرون به خاصة وهو موسى عليه الصلوة والسلام والتورية وكان للنصارى ايضا
ما يفتخرون به ايضا وهو عيسى عليه الصلوة والسلام والانجيل ولم يكن للعرب ما يقابل بها لهم من سبب الافتخار فلما بعث الله عز وجل
محمدا صلى الله تع عليه وسلم من العرب جامعا لجميع الخصال الحميدة والاخلاق المرضية وانزل عليه القران العظيم الفائق على جميع الكتب السماوية
صار شرف العرب بذلك اتم واكمل بالنسبة الى شرف سائر الامم حتى صار القران شرفا له صلى الله تع عليه وسلم بالنسبة الى سائر الانبياء عليهم
افضل الصلوة والسلام كما قال تع وانه لذكر لك ولقومك فهذا وجه الفائدة في قوله من انفسهم وايضا انه صلى الله تع عليه وسلم لما ولد
فيهم ونشا فيما بينهم ولم يشاهدوا منه اول عمره الى اخره الا الصدق والامانة والعفاف وعدم الالتفات الى الدنيا والتحلي بمكارم
الاخلاق ومحاسن العادات ثم ادعى النبوة والرسالة التي يكون الكذب فيها اقبح وجوه الكذب كان ايمانهم به اسهل بالنسبة الى الايمان
بمن لم يطلع على احواله فكان بعثه صلى الله تع عليه وسلم في حقهم اتم واعظم فلذلك خصهم بكونه منعما عليهم بهذه النعمة العامة
لجميع الامة قوله وقرئ لمن من الله بلام الابتداء الداخلة على من الجارة ومن الله مصدر مجرور بها والجار مع المجرور في محل الرفع على انه خبر
مبتدا محذوف وهو منه او بعثه وحذف المبتدا لوجود القرينة وهي اما قوله لمن من الله وقوله اذ بعث قوله من نسبهم روي عن ابن عباس
رضي الله تع عنهما قوله تع من انفسهم يريد ان نسبه نسبهم على معنى انه من ولد اسمعيل عليه الصلوة والسلام كما انهم من ولده قوله والمعنى
ان الشان ظاهره يدل على ان المخففة عاملة وان اسمها مضمر وهو خلاف ما عليه النحاة من ان المخففة انما تعمل في الظاهر على
غير الافصح ولا عمل لها في المضمر ولا يقدر لها اسم مضمر البتة بل تهمل وتلغى بالتخفيف والظاهر ان مراده تفسير المعنى لا توجيه الاعراب
حيث لم يصرح بان اسمها محذوف بل قال والمعنى وهذه الجملة اما استينافية لا محل لها من الاعراب او في محل النصب على انها حال من المفعول

في علمهم

في علمهم وهو الاظهر اوردها بيانا لما يتكامل به النعم السابقة لان النعمة اذا وردت بعد المحنة كان موقعها اعظم وقدرها اجل و
اعلى قوله الهمزة للتقرير والتقريع على قولهم لو كان رسولا من عند الله لما انهزم عسكره من الكفار يوم احد وادى ذلك الى ان قالوا انى هذا
اي من اين هذه المغلوبية للمشركين فكيف صاروا منصورين علينا في شركهم وكفرهم بالله ونحن ننصر رسول الله صلى الله تع عليه وسلم
ودين الاسلام وهو استفهام على سبيل الانكار فاجاب الله تعالى عنه بقوله قل هو من عند انفسكم اي هذا الانهزام انما حصل بشوم عصيانكم
حيث خالفتم الامر بترك المركز وايضا قد اخترتم الخروج من المدينة وهو صلى الله تع عليه وسلم لا يريد الخروج منها وروي عن علي كرم الله
تع وجهه انه قال جاء جبريل عليه السلام الى رسول الله صلى الله تع عليه وسلم يوم بدر ان الله كره ما صنع قومك من اخذهم الفداء من الاسارى
وقد امرك ان تخيرهم بين ان يقدموا الاسارى فيضربوا اعناقهم وبين ان ياخذوا الفداء على ان يقتل منهم عدتهم فذكر ذلك رسول الله
صلى الله تع عليه وسلم للناس فقالوا يا رسول الله عشايرنا واخواننا فاخذ فداءهم فنتقوى به على قتال عدونا وترضى بان يستشهد منا
عدتهم فقتل منهم يوم احد سبعون رجلا عدد اسارى يوم بدر فهذا معنى قوله قل هو من عند انفسكم اي باخذكم الفداء واختياركم
القتل قوله والواو للعطف ما بعدها من الجملة على الجملة السابقة من قصة احد وهي قوله ولقد صدقكم الله وعده ودخل حرف الاستفهام
على واو العطف لانه صدر الكلام ومذهب الزمخشري في مثل هذا العطف ان يقدر جملة يعطف ما بعد حرف العطف عليها وهو ما ذكره
المص بقوله او على محذوف ولما ظرف بمعنى حين منصوب بقلتم واصابتكم في محل الجر اضافة لما اليه وتقدير الكلام اقلتم حين اصابتكم
قوله والحال انكم نلتم ضعفها يوم بدر اشارة الى ان قوله قد اصبتم في موضع الحال من فاعل قلتم فان فعل الجملة الحالية اذا كان ماضيا
لفظا او معنى يجوز فيه الواو وتركه كقوله تعالى او جاؤكم حصرت صدورهم بدون الواو ويجوز ان يكون في محل الرفع على انه صفة لمصيبة
قوله فهو كائن بقضائه وقدره روي عن ابن عباس رضي الله تع عنهما ان المراد بالاذن قضاء الله بذلك وحكمه به وقيل الاذن عبارة عن تخلية
الله تعالى الكفار وعدم منعهم من المسلمين سميت التخلية اذنا لكونها من لوازمه فان الاذن في الشيء يخلي بين المأذون ومراده ولا يمنعه
منه فلو كانت التخلية من لوازم الاذن اطلق لفظ الاذن عليها مجازا وقيل فباذن الله اي بعلمه كقوله تع واذان من الله اي اعلام وطعن
الواحدي فيه فقال الاية تسلية للمؤمنين مما اصابهم ولا تحصل التسلية بكون الانهزام واقعا بعلمه لان علمه تع عام في جميع المعلومات
قوله وليتميز اشارة الى ما هو من ان معنى وليعلم الله كذا اي يتميز ويظهر للناس ما كان في علمه قد ذكر في الاية الاولى ان الذي اصابهم كان
من عند انفسهم وذكر في هذه الاية ان له وجها اخر وهو ان يتميز المؤمن عن المنافق والظاهر ان قوله وليعلم المؤمنين معطوف على قوله
فباذن الله عطف سبب على سبب فتعلق اللام بما تعلقت به الباء قوله وكلام مبتدا اي جملة مستانفة اخبر الله تع انهم مامورون
اما بالقتال واما بالدفع اي تكثير سواد المسلمين دفعا عن انفسهم واموالهم من غير توقع ثواب الاخرة قوله تعالى هم مبتدا واقرب خبره
وهو افعل تفضيل من القرب الذي هو ضد البعد يتعدى بثلاث حروف اللام والى ومن تقول قربت اليك ولك ومنك فاذا قلت زيد اقرب
من العلم من عمرو فمن الاولى هي المعدية لاصل معنى القرب والثانية هي الجارة للمفضول بعد افعل وقد عدي اقرب ههنا باللام فان كل واحد
من قوله للكفر وللايمان متعلق به فان قيل لا يتعلق حرفا جر متحدان لفظا ومعنى بعامل واحد الا اذا كان احدهما معطوفا على الاخر او بدلا منه
فكيف تعلقت اللامان هنا باقرب فالجواب ان هذا خاص بافعل التفضيل لانه في قوة عاملين لدلالته على معنيين على اصل الفعل وزيادته
فيعمل كل واحد منهما بمعنى غير الاخر فتقديره زيد قربهم الى الكفر على قربهم للايمان قوله يومئذ متعلق باقرب وكذا منهم ومن هذه هي الجارة
للمفضول بعد افعل التفضيل وليست هي من المعدية لاصل الفعل ومعنى كون قربهم الى الكفر زائدا يومئذ من قربهم الى الايمان انهم كانوا
قبل ذلك الوقت كاتمين للنفاق فكانوا في الظاهر ابعد من الكفر فلما ظهر منهم ما كانوا يكتمونه صاروا اقرب للكفر فان كل واحد من تخذيلهم
برجوعهم عن معاونة المسلمين وكلامهم المحكي عنهم يدل على انهم ليسوا من المسلمين قوله واضافة القول الى الافواه تاكيدا وتصوير فان
الكلام وان كان قد يطلق على اللساني والنفساني الا ان القول لا يطلق الا على ما يكون باللسان والفم فذكر الافواه يدل تاكيدا كقوله
تع ولا طائر يطير بجناحيه وتصوير لحقيقة القول بصورة فرده الصادر عن الة التي هي الفم وهذه الجملة مستانفة لا محل لها من الاعراب
واما في موضع النصب على انها حال من الضمير في اقرب اي قربوا للكفر قائلين هذه المقالة قوله فانه يعلمه مفصلا بيان لوجه كون احد العالمين
بالعلوم واحد اعلم من الاخر بالنسبة اليه قوله على وجوده لضن بالماء حاتم يجر حاتم على انه بدل من الهاء في وجوده ابدال الظاهر من الضمير
لا يجوز الا من ضمير الغائب واول البيت على حالة لو ان في القوم حاتما على جوده الى اخره وقوافي القصيدة مجرورة فلا بد من جر حاتم ولا وجه

لجو سوى كونه بدلا من الضمير المجرور في قوله على جوده وقوله على جوده حال من جا تما فيكون ضد مسند الى الضمير حاتما قوله من اقاربهم
او من جلسهم يعني ان المراد من هذه الاخوة اما المشاركة او الهمة في النسب والمشاركة في الدار او في علاوة الرسول صلى الله تع عليه وسلم
او في الدين والمذهب قوله مقدر بقد على انه حال من فاعل قالوا ومجي الماضي حالا بالواو وقد او باحدهما او بدونهما كلمة ثابت في لسان
العرب قوله تعا قل فادرأوا عن انفسكم الموت جواب لقولهم لو اطاعونا ما قتلوا فان قيل كيف يستدل به على بطلان قولهم مع ظهور الفرق بين
الاحتراز عن القتل والاحتراز عن الموت فان الاول يمكن بخلاف الثاني فالجواب ان هذا الدليل مبني على ان جميع ما يجري في العالم لا يقع الا
بقضاء الله تع وقدره فان حينئذ لا يبقى فرق بين القتل وبين الموت فيصح الاستدلال والالزام لان من زعم انه يقدر على دفع ما كتب عليه
من القتل يلزمه ان يقدر على دفع سائر ما كتب عليه من اسباب الموت اللازم باطل بالملزوم مثله قوله والمفعول الاول محذوف اي على
تقدير ان يقرأ يحسبن بالياء ولم يسند الى ضمير الرسول ولا الى ضمير من يصلح للحسبان بل اسند الى الذين قتلوا يكون مفعوله الاول محذوفا
والتقدير ولا يحسبن الذين قتلوا في سبيل الله انفسهم امواتا واما اذا اسند الى الضمير فقوله الذين حينئذ يكون مفعولا اولا وامواتا مفعولا
ثانيا فان قيل كيف جاز حذف الاول فالجواب انه في الاصل مبتدأ ويجوز حذف المبتدأ عند قيام قرينة تدل عليه كما حذف في قوله بل احياء
اي بل هم احياء قوله ذو زلفى منه يعني ان العندية الكائنة مستحيلة فيتعين حملها على انهم مقربون منه تعا قرب التكريم والتعظيم وقيل
عند ربهم اي في حكمه على سوال قولهم هذه المسئلة عند الشافعي وكذا عند غيره كذا وقوله عند ربهم يحتمل ان يكون خبرا ثانيا لقوله احياء
وان يكون ظرفا لاحياء لان المعنى يحيون عند ربهم وان يكون صفة للاحياء وان يكون حالا من الضمير المستكن فيه قوله يرزقون اما خبر ثالث
لاحياء او ثان ان لم يجعل الظرف خبرا واما صفة لاحياء واما حالا من الضمير في احياء يحيون مرزوقين واما حال من الضمير المستكن في الظرف
والعامل فيه في الحقيقة هو العامل في الظرف وظاهر الاية يدل على ان هؤلاء المقتولين وان فارقت ارواحهم عن اجسادهم الا انهم احياء في
الحال فانه تع حكم عليهم بانهم احياء والمتبادر منه انهم احياء حال نزول الاية فالقول بان المعنى يصيرون احياء في الاخرة عدول عن الظاهر
بلا دليل وايضا انه تعالى قال في حق اهل العذاب النار يعرضون عليها غدوا وعشيا فدل ذلك على انهم احياء قبل قيام القيامة لاجل
التعذيب فاذا كان اهل العذاب احياء قبله لاجل التعذيب فلان يجعل اهل الثواب احياء قبل القيامة لاجل الاحسان والاثابة كان اولى
لان جانب الرحمة والفضل والاحسان ارجح من جانب العذاب والعقوبة ثم القائلون بان الشهداء احياء في الحال اختلفوا فمنهم من اثبت
الحيوة للروح ومنهم من اثبتها للبدن ولا بد هنا من تقديم مقدمة ليتضح بها المقام وينكشف ما يتطرق من ظلمات الاوهام وهي ان
المخصوص ليس عبارة عن مجموع هذه البنية المخصوصة بل هو شيء مغاير لها وذلك لان اجزاء هذه البنية في الذوبان والانحلال والتبدل
والتغير والانسان المخصوص شيء واحد باق من اول عمره الى اخره والباقي غير المتبدل فثبت ان الانسان مغاير لهذا البدن المخصوص ثم
بعد هذا يحتمل ان يكون جسما مخصوصا ساريا في هذه الجثة سريان النار في الفحم والدهن في السمسم وماء الورد في الورد ويحتمل ان يكون
جوهرا قائما بنفسه ليس بجسم ولا حال في الجسم وعلى كلا المذهبين لا يبعد ان ينفصل ذلك الشيء حيا عند موت البدن فينا سبه ويعذب
على حسب اعماله والدلائل العقلية والنقلية الدالة على بقاء النفوس بعد موت الاجساد كثيرة متعاضدة فوجب المصير اليه وبه نزول الشبهات
الواردة على القول بثواب القبر كما في هذه الاية وعلى القول بعذاب القبر كما في قوله تع اغرقوا فادخلوا نارا اذ لم تمت النفوس بموت الابدان او قلنا
بانه تع اماته ثم اعاد الحيوة اليه كما يدل عليه ما ورد في بعض الاخبار روي عن ابن عباس رضي الله تع عنهما انه قال قال رسول الله صلى الله تع
عليه وسلم في صفة الشهداء ان ارواحهم في اجواف طير خضر وانها ترد انهار الجنة وتاكل من ثمارها وتسرح في الجنة حيث شاءت
وتاوي الى قناديل من ذهب تحت العرش فلما راوا طيب مسكنهم ومطعمهم ومشربهم قالوا يا ليت قومنا يعلمون ما نحن فيه من النعيم وما صنع الله
بنا كي يرغبوا في الجهاد فقال الله تع انا مخبر عنكم ومبلغ اخوانكم بذلك ففرحوا واستبشروا فانزل الله هذه الاية وقال جابر بن عبد الله
الانصاري قتل ابي يوم احد وترك علي بنات فقال لي رسول الله صلى الله تع عليه وسلم الا ابشرك يا جابر فقلت بلى يا نبي الله قال ان اباك
حيث اصيب احياه الله تع وكلمه كفاحا اي مقابلا ومواجها فقال يا عبد الله سلني ما شئت فقال اسالك ان تعيدني الى الدنيا فاقتل
فيك ثانيا فقال يا عبد الله اني قد قضيت ان لا اعيد الى الدنيا خليقة قبضتها قال يا رب فمن يبلغ قومي ما انا فيه من الكرامة قال الله
تع انا فانزل الله تع هذه الاية والذين اثبتوا هذه الحيوة للاجساد اختلفوا فقال بعضهم انه تعا يصعد اجساد هؤلاء الشهداء الى السموات
والى قناديل تحت العرش ويوصل انواع السعادات والكرامات اليها ومنهم من قال يتركها في الارض ويحييها ويوصل هذه السعادات اليها

ومن الناس

ومن الناس من طعن فيه فقال انا نرى اجساد هؤلاء الشهداء قد ياكلها السباع ونرى ايضا اجسادهم تبقى اياما الى ان ينتفخ وينفصل
اعضاؤها وهاء عود الحيوة اليها مستبعد وان جوزنا كونها حية عاقلة منتعمة لزم القوم بالسفسطة وقيل القول بانهم احياء ليس
المراد به انهم احياء حقيقة بل هو مجاز عن حسن عاقبته فان ابنت ذا كان عظيم المنزلة في الدين وكان عاقبته يوم القيمة الى السعادة
والكرامة صح ان يقال انه حي وليس بميت كما يقال في الجاهل الذي لا ينفع نفسه ولا غيره انه ميت كما يقال للبليد انه حمار وللموذي انه سبع
قوله تعا ويستبشرون معطوف على قوله فرحين عطف الفعل على الاسم لكون الفعل في تاويل الاسم كانه قيل فرحين ومستبشرين ونظيره قوله
تعالى ولم يروا الى الطير فوقهم صافات ويقبضن ويجوز ان يكون خبر مبتدأ محذوف اي وهم يستبشرون فتكون الجملة الاسمية حالا من
الضمير المستكن في فرحين او من العايد من اتاهم ولا يجوز ان يكون يستبشرون حالا من غير تقدير المبتدأ لان المضارع لا يقع حالا مع الواو
ويجوز ان تكون هذه الجملة الاسمية مستانفة فلا محل لها من الاعراب وبناء استفعل هنا ليس للطلب بل هو بمعنى المجرد نحو استغنى الله اي غني
وقد سمع بشر الرجل بكسر العين فيكون استبشر بمعناه وقيل هو مطاوع ابشر نحو اراحه فاستراح فان البشرى حصلت لهم بابشار الله تع
واليه اشار صاحب الكشاف بقوله بشرهم الله بذلك فهم يستبشرون والمص بقوله يسرون بالبشارة اي يفرحون بان بشروا بحسن حال
من تركوا خلفهم والخوف يكون بسبب توقع المكروه النازل في المستقبل والحزن يكون بسبب فوات المنافع التي كانت موجودة في الماضي فبين
الله تعا انه لا خوف عليهم فيما سياتيهم من احوال القيمة واهوالها ولا حزن لهم عما فاتهم من نعيم الدنيا ولذاتها عن ابن عباس رضي الله تعا
عنهما انه قال تنزل على الشهداء صحف مكتوب فيها اسماء من يلحق بهم ممن استشهد وابعدهم فبذلك يستبشرون اي يطلبون البشارة من الله
تع لاخوانهم الذين فارقوهم على دينهم من المؤمنين ولاقربائهم بما نالوا من الكرامة والفضل والنعم التي اعطاهم الله تعا بسبب الشهادة ليعلموا
بكرامتهم عند الله ويعرفوا درجة الشهداء فيبعثهم ذلك على الجهاد الذي هو سبب ذلك والاستبشار يذكر ويراد به الفرح ويذكر ويراد به
طلب البشارة وذلك كقوله يا ليت قومي يعلمون بما غفر لي الاية قوله وليعلق به ما هو بيان لقوله ان لا خوف فان الخوف غم يلحق الانسان
مما يتوقعه من المكروه والحزن غم يلحقه من فوات نافع او حصول ضار فذكر النعمة والفضل بيان لقوله ولا هم يحزنون لان الحزن على الواقع
ومن كان متقلبا في النعمة والفضل كيف يحزن على ما وقع وقوله وان الله لا يضيع اجر المؤمنين بيان لنفي الخوف لانه يتعلق بالمتوقع فذكر ان
اعمالهم مشكورة لا يضيع اجورها بيان انه لا يلحقه الغم مما يتوقع فيكون الاستبشار الثاني ايضا بحال اخوانهم حتى يكون ما ذكر من احوالهم
ثانيا بيانا لما ذكر من احوالهم اولا ويلزم منه ان يستبشرون المذكور ثانيا تاكيدا لما ذكر اولا قوله ويجوز ان يكون الاول بحال اخوانهم لما
تقرر ان ضمير عليهم ويحزنون راجع الى الذين لم يلحقوا بهم والمعنى يستبشرون بان الذين لم يلحقوا بهم لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وهذا
الاستبشار بحال انفسهم فيكون استينافا لبيان فرحهم بحال انفسهم بعد بيان فرحهم بحال اخوانهم فلذلك لم يعطف وترك العاطف
على الوجه الاول بناء على كونه تاكيدا يستبشرون الاول حيث حصل به بيان متعلق الاستبشار الاول فان قيل ليس قد ذكر فرحهم باحوال
انفسهم بقوله فرحين بما اتاهم الله من فضله والفرح عين الاستبشار فيلزم التكرار فالجواب منع ان الفرح عين الاستبشار بناء على ان
الاستبشار هو الفرح الحاصل بالبشارة ويجوز ان يحصل الفرح للشهداء من وجهين فرح بما اتاهم الله من فضله في الحال وفرح بان يبشروا
بما سيحصل لهم في الاخرة من السعادة العظمى والكرامة العليا قوله عطف على فضل والتقدير يستبشرون بنعمة من الله وفضل وبان الله لا يضيع
اجر المؤمنين ووضع الظاهر موضع المضمر ايذانا بان الثواب الواصل الى الشهداء ليس مخصوصا بهم بل كل مؤمن يستحق شيئا من الاجر
والثواب فانه تع يوصل اليه الثواب الموعود على عمله ولا يضيعه قوله على انه استيناف معترض يرد عليه ان الاعتراض هو ان يؤتى في اثناء الكلام
او بين كلامين متصلين معنى بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب لنكتة سوى دفع الايهام فهو بيان في التتميم لانه انما يكون بفضلة والفضلة
لا بد لها من الاعراب وبيان التكميل لانه انما يكون لدفع ايهام خلاف المقصود وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لانه انما يكون لدفع ايهام لانه لم يقع
في اثناء كلام ولا بين كلامين متصلين معنى فجعله اعتراضا مبني على مذهب من جوز وقوع الاعتراض اخر جملة لا تليها جملة متصلة بها معنى
فالاعتراض على هذا المذهب ان يؤتى في اثناء الكلام او في اخره او بين كلامين متصلين او غير متصلين بجملة او اكثر لا محل لها من الاعراب
وقد جرى صاحب الكشاف على هذا المذهب في مواضع منها قوله تع الذين استجابوا اي اجابوا واطاعوا فيما امروا به ونهوا عنه كما في قوله
تع فليستجيبوا لي قوله بجملته اشارة الى انه جملة اسمية قدم الخبر فيها على المبتدأ وهو اجر عظيم قوله ومن للبيان يعني ان كلمة من في قوله للذين
احسنوا منهم ليس للتبعيض لان الذين استجابوا لله والرسول لهم اجر عظيم الا انهم وصفوا بوصفي الاحسان والتقوى مدحا لهم وتعليلا

لعظم اجرهم بحسن فعالهم والاحسان يدخل تحت الاتيان بجميع الماموات والتقوى تحته الانتهاء عن جميع المنهيات والمكلف عن هذين
الامرين يستحق الثواب العظيم قال الامام مدح الله المؤمنين على غزوتين تعرف احدهما بغزوة حمراء الاسد والثانية بغزوة بدر الصغرى
وكلاهما متصلان بغزوة احد اما غزوة حمراء الاسد فهي المرادة من هذه الاية فهذه الغزوة وقعت عقيب وقعة احد وغزوة بدر الصغرى
وقعت بعدها بسنة فانه روى عن ابن عباس رضي الله تع عنهما انه قال لما عزم ابو سفيان على ان ينصرف من المدينة الى مكة نادى يا محمد
موعدنا موسم بدر الصغرى نقتتل بها ان شئت قال صلى الله تع عليه وسلم لعمر قل بيننا وبينك ذلك ان شاء الله فلما حضر الاجل
خرج ابو سفيان مع قومه حتى نزل مر الظهران فالقى الله الرعب في قلبه فبدى له ان يرجع فلقي نعيم بن مسعود وقد قدم معتمرا فقال
يا نعيم اني واعدت محمدا ان نلتقي بموسم بدر الصغرى الا ان هذا العام عام جدب ولا يصلحنا الا عام نرعى فيه الشجر ونشرب اللبن وقد بدى
الى ان ارجع ولكن ان اخرج محمد ولم اخرج زاده ذلك جرأة فاذهب الى المدينة فثبطهم ولك عندي عشرة من الابل فجاء نعيم المدينة فوجد
المسلمين يتجهزون فقال لهم ما هذا بالرأي اتوكم في دياركم وقتلوا كثيرا منكم فلم يفلت منكم الا الشريد فان ذهبتم اليهم لم يرجع منكم احد
فاثر هذا الكلام في قلوب قوم منهم فلما عرف الرسول صلى الله تع عليه وسلم ذلك قال والذي نفسي بيده لاخرجن اليهم وحدي ثم خرج صلى
الله تع عليه وسلم ومعه نحو من سبعين رجلا فذهبوا الى ان وصلوا الى بدر الصغرى وكانت موضع سوق لبني كنانة يجتمعون فيها
كل عام ثمانية ايام ولم يلق رسول الله صلى الله تع عليه وسلم واصحابه هناك احدا من المشركين واتوا السوق وكانت معهم نفقات وتجارات
فباعوا واشتروا ادما وزبيبا وربحوا واصابوا بالدراهم الدرهمين وانصرفوا الى المدينة سالمين غانمين ورجع ابو سفيان الى مكة فسمى
اهل مكة جيشه جيش السويق وقالوا انما خرجتم لتشربوا السويق فهذا وجه اتصال غزوة بدر الصغرى بغزوة احد واما وجه
اتصال غزوة حمراء الاسد بها فهو ما ذكره المص بقوله روى ان ابا سفيان واصحابه لما رجعوا فبلغوا الروحاء وهو بالمد موضع بين مكة
والمدينة قوله الامن حضر يومنا اي وقعتنا والعرب تسمي الوقايع اياما وذكرهم بايام الله قوله فتحاملوا اي حملوا المشقة على انفسهم
قوله ولم يفلت اي لم يتخلص يقال افلت الشيء ونفلت وانفلت اذا تخلص فلتة اي فجاءة والشريد الفار النافر المتبعد قوله تعالى وقالوا
حسبنا الله عطف على قولهم فزادهم ايمانا وحسب بمعنى اسم الفاعل وهو محسب بمعنى كاف ولذلك كانت اضافته غير حقيقية لان اضافة
اسم الفاعل الى مفعوله لا تفيد التعريف والثاني قوله تع فانقلبوا بصيحة والمعنى خرجوا فانقلبوا فحذف الخروج لان الانقلاب يدل
عليه كقوله تع اضرب بعصاك الحجر فانفلق اي فضرب فانفلق وقوله بنعمة متعلق بمحذوف على انه حال من ضمير انقلبوا اي انقلبوا بنعمة و
مصاحبين لها وكذا لم يمسسهم سوء حال من فاعل انقلبوا اي انقلبوا سالمين من السوء واتبعوا عطف على انقلبوا قوله والشيطان خبر
ذلكم لان كلمة ان صارت مكفوفة عن العمل بما الكافة فذلكم مبتدأ والشيطان خبره ويخوف اولياءه جملة مستانفة جيء بها بيانا
لشيطنة المثبط ويحتمل ان يكون الشيطان صفة اسم الاشارة ويخوف هو الخبر حينئذ ويحتمل ان يكون ذلكم الشيطان مبتدأ
وخبرا ويخوف اولياءه حالا بدليل وقوع الحال الصريحة في مثل هذا التركيب نحو هذا بعلي شيخا فتلك بيوتهم خاوية وعلى التقادير
جعل المثبط شيطانا على التشبيه البليغ وعلى تقدير ان يكون المعنى انما ذلكم القول الصادر عن المثبط قول الشيطان ان يكون المشيطان
حقيقة ويكون المجاز في الاسناد حيث اضيف قول المثبط الى ابليس لكونه سببا حاملا له على ذلك القول قوله يخوف اولياءه القاعدين
لما اوهم ظاهر النظم انه تعالى جعل المؤمنين اولياء الشيطان لان الذين سماهم الله تع بالشيطان انما قصدوا تخويف المؤمنين فلما
قيل الشيطان يخوف اولياءه توهم ذلك دفع ذلك الوهم بتفسير الاية على وجه لا يرد ذلك الوهم ولا بد ان يعلم اولا ان خاف بدون التضعيف
يتعدى الى واحد وبالتضعيف يتعدى الى اثنين يقال خاف زيد القتال وخوفته القتال فيجوز حذف مفعوليه او احدهما اقتصارا او
اختصارا فالمص اشار اولا الى ان اولياءه هو المفعول الاول ومفعوله الثاني محذوف ومتروك والتقدير يخوف اولياءه المنافقين
غلبة المشركين وقهرهم ليقعدوا عن قتالهم فالمراد باولياء الشيطان حينئذ هم المنافقون ومن في قلوبهم مرض ممن تخلف عن رسول الله
صلى الله تع عليه وسلم في الخروج والمعنى ان تخويفه بالكفار انما يتعلق بالمنافقين الذين هم اولياؤه واما انتم فاولياء الله وحزبه هم الغالبون
لا يتعلق بكم تخويفه فالضمير المنصوب في قوله فلا تخافوهم للناس الثاني الذين هم ابو سفيان واصحابه لا الاولياء الذين اثر فيهم تخويف
الشيطان فخافوا ولم يخرجوا الى قتال المشركين اذ لا معنى للنهي عن الخوف ثم اشار بقوله او يخوفكم اولياءه الى ان المحذوف هو المفعول
الاول كما تقول اعطيت المال تريد اعطيت فلانا المال فالمراد باولياءه على هذا الكفار الذين ذكروا بقوله ان الناس قد جمعوا لكم ولا بد

من حذف مضاف اي قعود اولياءه لان الذوات لا يخاف منها فعلى هذا ضمير فلا تخافوهم للاولياء لان الشيطان خوف المؤمنين منهم فنهى الله
تعالى ان يخافوا منهم وجواب قوله ان كنتم مؤمنين محذوف وما قبله دليل عليه عند البصريين وهو من باب الهاب الحمية والتهييج
على امتثال الامر اذ لا وجه لحمله على الشك والتشكيك قوله يقعون فيه سريعا يريد ان يسارعون وان كان حقه ان يتعدى بالى لكن قيل
يسارعون فيه باعتبار انه ضمن فيها معنى الوقوع وقرئ يسرعون من اسرع وقراءة العامة ابلغ لان الذي يسارع غيره اشد اجتهادا من الذي
يسرع وحده وقرأ نافع يحزنك بضم حرف المضارعة من احزن رباعيا والباقون بفتح الياء من حزنه ثلاثيا وفعل وافعل هنا بمعنى يقال حزن الرجل
بالكسر فاذا اراد واتعديته عدوه بالفتحة والمسارعون في الكفر المنافقون يسارعون الى ما ابطنوه من الكفر مظاهرة للكفار وقيل ان قوما من
الكفار اسلموا ثم ارتدوا خوفا من قريش فوقع الغم في قلبه صلى الله تع عليه وسلم بذلك من حيث انه فات بارتدادهم شيء مما هو المقصود بالبعثة
وهو اهتداء الضالين وكثرة سواد المؤمنين وقد انضم اليه خوفا انهم بسبب ردتهم يضرونه ويعينون عليه فنهاه الله تع عن ان يحزن
باحتمال اضرارهم اياه وعرفه صلى الله تع عليه وسلم بان وجود ايمانهم كعدمه في ان عزة الاسلام والمسلمين لا تتغير بتغير احوالهم قوله والمعنى
لا يحزنك خوف ان يضروك جواب عما يقال ان الحزن على كفر الكافر ومعصية العاصي من جملة الطاعات فكيف نهاه الله تع عن الطاعة فلما كان المنهي
عن تحزنه صلى الله تع عليه وسلم بان يزاحموه في اظهار دينه وتقرير شريعته ويمنعوه عن القيام بما هو مقتضى نبوته سقط ما توهم من كونه
نهيا عن الطاعة قوله يحتمل المفعول فيه منصوبا على اسقاط الخافض اي يضروه بشيء ويحتمل المصدر اي لا يضرونه شيئا من الضرر والمراد بقوله
لن يضروا الله لن يضروا النبي صلى الله تع عليه وسلم عبر عن هذا المعنى به للدلالة على علو منزلتهم عند الله وان الاضرار بهم في حكم الاضرار به تعالى
قوله وهو يدل على تمادي طغيانهم يعني ان الاية نزلت في قوم خاص علم الله تع انهم لا يؤمنون ودلت على ان جميع الحوادث من الخير والشر والكفر
والايمان انما هو بخلق الله تعالى وبارادته ومشيئته لا كما زعمت المعتزلة من انه تع يريد الايمان والطاعة لكل كافر وعاص ففي الاية ابطال
لما ذهبوا اليه لانه تع اخبر انه اراد ان لا يجعل لهم حظا في الاخرة ولو كان اراد لهم الايمان والطاعة لكان اراد لهم الحظ في الاخرة بارادة
الايمان والطاعة لان كل واحد منهما ينال به الحظ في الاخرة وقد نص الله تع على انه اراد حرمانهم عن نصيب الاخرة وذلك يستلزم انه تعالى
اراد منهم ان لا يؤمنوا جميعا وانما اراد الايمان ممن علم قوله تعالى ولا تحسبن الذين قرا الجمهور يحسبن بياء الغيبة وحمزة بالخطاب لما ذكر
الله تعالى في تسلية المؤمنين ان من قتل منهم في سبيل الله احياء يرزقون فرحين مستبشرين واثنى عليهم وعلى من بقي منهم بما هو اللائق بهم ذكر
في تسليتهم ايضا ان بقاء من لم يقتل من الكفار يوم احد ليس خيرا لهم ليزدادوا اثما في الدنيا والنواب الجزيل في الاخرة قوله لان التعويل على البدل
لان البدل كاف في تمام الكلام لكون ان المفتوحة مع الاسم والخبر صالحا للوقوع موقع المفعولين اما باعتبار حصول المقصود اعني تعلق
افعال القلوب بالنسبة بين المبتدأ والخبر واما باعتبار الحذف اي لا تحسبن غيرية الاملاء ثابتة واستشهد لكون ان المفتوحة واقعا موقع
المفعولين بقوله تع ام تحسب ان اكثرهم يسمعون قوله والمفعول الثاني عطف على قوله بدل منه ولا بد في هذا التقدير من حذف مضاف اما من
الاول واما من الثاني كما ذكره لان انما نملي لهم في تاويل المصدر معنى من المعاني لا يصدق على الذين كفروا وقد تقرر ان المقصود الثاني في هذا الباب
صادق على الاول متحد معه في المعنى قوله وكان حقها ان تفصل في الخط لان ما على ما الكافة سواء كانت مصدرية او موصولة تكتب منفصلة
والمراد بالامام مصحف عثمان بن عفان رضي الله تع عنهم فان امام المصاحف يجب اتباع جميع المصاحف به قوله وان مع ما في حيزه مفعوله
اي ساد مسد المفعولين والطول هو الحبل الذي يطول للدابة فترعى فيه قوله انما نملي لهم جملة مستانفة تعليل للجملة قبلها كانه قيل ما بالهم
لا يحسبون الاملاء خيرا فقيل انما نملي لهم ليزدادوا انما وان هنا مكفوفة بما ولذلك كتبت متصلة على الاصل قوله واللام لام الارادة عند اهل
السنة القائلين بانه تعالى فاعل الخير والشر مريد لهما فان الاملاء الذي هو اطالة العمر لا شك انه من افعاله تعالى وانها ليست بخير لهم لانهم يتوسلون
بها الى ازدياد الاثم والطغيان فهو تع لما امهلهم واطال عمرهم بارادته واكتسبوا بذلك ما تم من الكفر والطغيان كان خالقا لذلك المأثم
ايضا ولا يخلق الا بالارادة فهو مريد لها كما انه مريد لاسبابها المؤدية اليها فصح القول بان اللام في قوله ليزدادوا لام الارادة وليست
لام العلة لان افعاله تعالى ليست معللة بالاعراض والمعتزلة لما قالوا انه تع لا يريد بعباده الا ما هو الخير لهم ولا يريد منهم الكفر والمعاصي
ابوا ان يجعلوها لام الارادة فقالوا انها لام العاقبة فانه تع لما خلقهم واملى لهم ليطيعوه الا انهم لما لم يجعلوا ذلك وسيلة الى الطاعة
بل كان موداه الضلالة والغواية جعل كانه تع فعل ذلك لاجل الضلالة ومثلها تسمى لام العاقبة قوله وقرئ انما الثانية بفتح الهمزة وانما
الاولى بكسرها فيكون قوله الذين فاعل يحسبن بالياء وانما المفتوحة سادة مسد المفعولين والمكسورة مع ما في حيزها معترضة

بين الفعل ومعموله وعلى هذه القراة يكون ضوكهم وله عذاب مهين حالا من وا وليزدادوا واللام فى قوله ما كان الله ليذر المؤمنين تسمى لام
الجحود وينصب بعدها المضارع باضمار ان ولا يجوز اظهارها والفرق بينها وبين لام كى ان هذه على المشهور بشرطها ان تكون بعد كون
منفى ومنهم من يشترط معنى الكون ومنهم من لم يشترط الكون وخبر كان هنا وفى نظايرها محذوف وهذه اللام متعلقة بذلك الخبر المحذوف
مقويته لضعفه والتقدير ما كان الله مريدا لان يذر فان يذر هو مفعول مريدا والمعنى ما كان الله مريدا ترك المؤمنين وقال الكوفيون
ان اللام زايدة لتاكيد النفى فان الفعل بعدها هو خبر كان واللام عندهم هى العاملة عمل النصب فى الفعل بنفسها لا باضمار ان والتقدير عندهم
ما كان الله يذر المؤمنين وهذه الاية استيناف لبيان الحكمة فيما وقع فى وقعة احد من القتل والهزيمة ثم دعا النبى صلى الله تع عليه وسلم
اياهم الى الخروج الى جانب العدو مع ما كان بهم من الجراحات ثم دعا ربه اياهم مرة اخرى الى بدر الصغرى فاخبر سبحانه وتع ان الحكمة الالهية
اقتضت ان يتميز الخبيث من الطيب ثم بين ان ذلك التميز لا يجوز ان يحصل بان يطلعكم الله تع على غيبه فتقولون ان فلانا منافق وفلانا
مؤمن وفلانا من اهل الجنة وفلانا من اهل النار فان سنة الله تع جارية على ان يطلع عوام الناس على غيبه بل لا سبيل لكم الى معرفة ذلك
الامتياز الا بالامتحانات مثل ما وقع فى وقعة احد من المحن والآفات ومعرفة ذلك على سبيل الاطلاع على الغيب انما هو من خواص الانبياء كما قال تعالى
ولكن الله يجتبى الاية ثم انه تعا لما بين انه حكيم لا يفعل ما يفعله من المحنة والمحنة الا حسب ما تقتضيه الحكمة وان ما وقع فى وقعة احد ليس
لخلل فى نبوته صلى الله تع عليه وسلم كما زعمه المنافقون وطعنوا بذلك فى نبوته صلى الله تع عليه وسلم وقالوا لو كان نبيا لما اصابه هذه
الحوادث المكروهة فرع عليه قوله فامنوا بالله ورسله ولم يقل ورسوله للايماء الى ان طريق اثبات نبوة جميع الانبياء واحد وهو تصديق
الله تع اياهم بخلق المعجزات وخوارق العادات فى ايديهم فمن لم يؤمن بواحد منهم مع قيام دليل نبوته لا يؤمن باحد منهم ومن اقر بنبوة منهم
لزمه الاقرار بنبوة الجميع ولما امرهم بالايمان بالجميع ذكر عقيبه ما وعد من الثواب فقال وان تؤمنوا وتتقوا فلكم اجر عظيم قوله ليطابق
مفعولاه اى فى صدق كل واحد منهما على الاخر وصحة حمله عليه فان خيرية البخل مباينة لذوات الباخلين فوجب ان يجعل التقدير ولا
تحسبن بخل الذين يبخلون قال ابو البقا وهو ضعيف لان فيه اضمار البخل قبل ذكر ما يدل عليه وفيه نظر لان الدالة على المحذوف قد تكون
متقدمة وقد تكون متاخرة وليس هذا من باب الاضمار قبل شى حتى يشترط فيه تقدم ما يدل على ذلك المضمر ولفظ هو فصل توسط بين مفعولى
تحسبن لا محل له من الاعراب والا وجب ان يكون اما مبتدا او بدلا او تاكيدا والاول ممتنع لنصب ما بعده وهو خيرا وكذلك الثانى لان البدل
يجب ان يوافق ما قبله فى الاعراب فكان ينبغى ان يقال اياه لا هو وكذلك الثالث لان المضمر لا يؤكد المظهر والمفعول الاول هنا اسم مظهر
ولكنه حذف لما مر ان التقدير لا تحسبن بخل الذين وحذف البخل لدلالة يبخلون عليه هذا على قراة حمزة بالتاء الفوقانية واما على قراة الباقين
بالياء التحتانية فيجوز ان يكون الفعل وهو يحسبن مسندا الى ضمير غايب يكون عبارة عن الرسول صلى الله تع عليه وسلم او عن حاسب ما ويجوز
ان يكون مسندا الى الذين فان كان مسندا الى الضمير فالذين مفعول اول على حذف مضاف كما تقدم فى قراة حمزة اى لا يحسبن الرسول او حاسب
ما بخل الذين يبخلون خيرا وهو فصل كما تقدم فتتحد القراتان معنى وتخريجا وان كان مسندا الى الذين فالمفعول يكون محذوفا لدلالة يبخلون
عليه كانه قيل ولا يحسبن البخلاء بخلهم هو خيرا لهم وهو فصل كما مر والبخل عبارة عن الامتناع عن اداء الواجب والامتناع عن التطوع لا يكون
بخلا ولذلك قرن به الوعيد والذم والواجب كثير كالانفاق على النفس والاقارب الذين تلزمه مؤنتهم والزكوة وفى على الفقراء حال المخمصة وفى حال
الجهاد وعند الاحتياج الى التقوية بالمال ووجه مناسبة الاية بما قبلها انه تعالى حرض المؤمنين على بذل النفس فى الجهاد واثم حرصهم على بذل
المال فيه وبين وعيد من يبخل فيه قوله بيان لذلك اى لكون البخل شرا لهم قوله سيلزمون وبال ما بخلوا به اشارة الى ان تطويقهم بما بخلوا
ليس على حقيقته اذ لا طوق ثمه بل هو من قبيل الاستعارة التمثيلية شبه لزوم وبال البخل واثمه بهم بلزوم طوق نحر الحمام بها فى عدم
زوال كل واحد منهما عن صاحبه فعبر عن لزوم الوبال بهم بالتطويق واشتق منه يطوقون كما يقال منه فلان طوق فى رقبة فلان وقيل
هو على حقيقته وانهم يطوقون حية او طوقا من نار استدلالا بالحديث فانه يدل على ان ما بخل به من الاموال يصير حيات يطوق بها
حقيقة والشجاع ضرب من الحيات ويقال لها الاشجع ايضا عن ابى هريرة رضى الله تع عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تع عليه وسلم من اتاه الله
مالا فلم يؤد زكاته مثل له يوم القيمة شجاعا اقرع له زبيبتان يطوقه يوم القيمة ثم ياخذ بلهزمتيه يعنى شدقيه ثم يقول انا مالك انا كنزك
ثم تلا ولا تحسبن الذين يبخلون الاية وفى رواية الا مثل له يوم القيمة شجاعا اقرع يفر عنه وهو يتبعه حتى يطوقه فى عنقه وفى رواية
يجعل ما بخل به من الزكوة حية يطوقها فى عنقه يوم القيمة ينهشه من قرنه الى قدمه وينقر راسه ويقول انا مالك الاقرع الذى لم يبق

على راسه شعر لكثرة سمه وطول عمره والنهش بالشين المعجمة وبالمهملة لسع الحية وغيرها من نحو العقرب والكلب والقرن
جانب الراس والزبيبتان النكتتان السوداوان فوق عينيه وميراث السموات ما يتوارثه اهلها سواء كان فى عرف الشرع مالا او
غير مال كالولاية والولاية والاموال التى تنتقل من واحد الى اخر ولعل فى اهل السماء ايضا مثل ذلك والمعنى انه يفنى اهلهما ويبقى
ما فيهما من الاملاك والاموال ولا مالك له الا الله فاجرى هذا المعنى مجرى الوراثة فى عادة الخلق وليس بميراث فى الحقيقه لان المملوك
بالوراثة هو ما ينتقل الى الوارث بعدما لم يكن ملكا له والله سبحانه مالك السموات والارض وما فيهما وكانت الاموال عارية عند
اربابها قوله فنحاص بن عازوراء كان من علماء اليهود دخل ابو بكر رضى الله تع عنه ذات يوم مدارسهم فوجد ناسا كثيرا من اليهود
وقد اجتمعوا الى فنحاص فقال له ابو بكر يا فنحاص اتق الله واسلم فوالله انك لتعلم ان محمدا رسول الله قد جاءكم بالحق من عند الله
تجدونه مكتوبا عندهم فى التورية فامن وصدق واقرض الله قرضا حسنا يدخلك الجنة ويضاعف لك الثواب فقال فنحاص يا ابا بكر
تزعم ان ربنا يستقرض منا اموالنا على ان يعطى قرضه ايانا مع الفضل والربا وما يستقرض الا الفقير من الغنى لو كان غنيا لما استقرض
منا ولما اعطى الربا ايانا فغضب ابو بكر رضى الله عنه وضرب وجهه ضربة شديدة قال الامر الى ان انزل الله تع هذه الاية تصديقا لابى بكر
رضى الله تع عنه ووجه ارتباطها بما قبلها انه تع لما امر المؤمنين فى الايات المتقدمة ببذل النفس والاموال فى سبيل الله وقعة
جهلة الكفار فى شبهه وقالوا انه تعا لو طلب الانفاق منا فى اظهار دينه ونصرة نبيه لكان فى نفسه فقيرا عاجزا فان الاستعانة بمال
غيره يستلزم ذلك ومن المعلوم ان هذا اللازم مستحيل فى حقه تعا فكذا الملزوم الذى هو ان يطلب المال من عبيده وقصدوا بايراد
هذه الشبهة تكذيب رسول الله صلى الله تع عليه وسلم فى اسناده هذا الطلب اليه تع وذلك يستلزم تكذيبه فى دعوى النبوة فاعلم
الله تعا على ايراد هذه الشبهة ولم يذكر جواب شبهتهم لكونه معلوما من مواضع اخر ومن جملة المواضع قوله تع ما كان الله ليذر
المؤمنين على ما انتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب ومنها قوله تع احسب الناس ان يتركوا ان يقولوا امنا وهم لا يفتنون فانه تع يفعل
ما يشاء ويفعل ما يريد فلا يبعد ان يامر عباده ببذل الاموال مع كونه اغنى الاغنياء وقادرا على جميع المقدورات لحكمة تعود الينا قوله
والمعنى انه لم يخف عليه اى معنى سماع الله تع قولهم علمه تع بمقالهم كما ان معنى كونه بصيرا علمه بالمبصرات ومعلوم انه تع سميع عالم بالمسموعات
والمقصود من ذكره بيان انه تعا اعد لهم عذابا يناسبه على طريق الكناية قوله اى سنكتب فى صحايف الكتبة اى سنامر الحفظة بالكتابة
ليقراوا ذلك فى جملة اعمالهم القبيحة فعلى هذا تكون الكتبة حقيقة والتجوز انما يكون فى الاسناد وعلى قوله او سنحفظه تكون الكتبة
استعارة والاسناد على حقيقته وعلى كل تقدير هو تاكيد لما ذكر اولا بطريق الكناية قوله وفيه اى فى ضم انهم قتلوا الانبياء الى وصفهم الله
تع بالفقر بيان ان جهلهم ليس مقصورا على هذا بل لهم جهالات وجرايم اخر لا تستبعد معها هذه الجريمة قوله ذوقوا عذاب الحريق
اى النار اشار به الى ان الحريق بمعنى المحرق كالاليم بمعنى المولم وهذا القول يحتمل ان يقال لهم عند الموت وعند الحشر وعند قراة الكتاب
ويحتمل ان يكون هذا القول كناية عن حضور الوعيد وان لم يكن هناك قول قوله وفيه مبالغات فى الوعيد حيث ذكر تعجيلا اولا بالكناية
ثم اكده بقوله سنكتب معبرا عن نفسه بالنون العظمة وامرهم امر الاهانة والتحقير بقوله ذوقوا وعبر عن الاحراق بالذوق تهكما واستهزاء
ووصف العذاب بالحريق الذى هو صيغة المبالغة قوله عطف على ما قدمت والمعنى ذلك العذاب بما كسبتم من المعاصى وبان الله ليس بظلام
للعبيد فيعاقب بلا جرم عد تعذيب من لا يستحق العذاب ظلما بالغا اقصى غاية الظلم فنفاه عن نفسه ففيه سبب للعذاب باعتبار كونه مقدما
مسببا عن تقديمهم المعاصى وايضا عد التسوية بين المحسن والمسى نهاية الظلم فنفاه عن نفسه فكان انتفاؤه سببا للتعذيب المسى
قوله تعا الذين قالوا ان الله عهد الينا فى محل الجر اما على انه صفة لقوله الذين قالوا فقيرا او بدل منه واما على انه صفة للعبيد اى ليس
بظلام للعبيد الذين قالوا كذا وكذا ويحتمل ان يكون فى محل الرفع او النصب على القطع باضمار المبتدا اى هم الذين او باضمار فعل مناسب للمقام
نحو اذم الذين او اعنى الذين قوله وهو ان يقرب قربان اى بما يتقرب به الى الله من اعمال البر وهو فى الاصل مصدر مثل الكفران والرجحان و
الخسران سمى به نفس المتقرب به قال عطا كانت بنوا اسرائيل يذبحون لله فياخذون الثروب واطايب اللحم فيضعونها وسط البيت والسقف
مكشوف فيقوم النبى فى البيت ويناجى ربه وبنوا اسرائيل خارجون واقفون حول البيت فتنزل نار بيضاء لا دخان لها ولها دوى حفيف
حين تنزل من السماء فتاكل ذلك القربان وتحرقها فيكون ذلك علامة القبول واذا لم تقبل بقى على حاله قال السدى هذا الشرط جاء فى التورية
ولكنه مع شرط وذلك انه تع قال فى التورية من جاءكم يزعم انه رسول الله فلا تصدقوه حتى ياتيكم بقربان تاكله النار الا المسيح ومحمدا فانهما

اذا اتيا فامنوا بهما فانهما ياتيان بغير قربان تاكله النار قال وكانت هذه العادة باقية الى مبعث المسيح فلما بعث الله المسيح ارتفعت والمص
لم يرض بكون ما ادعاه اليهود مذكورا فى التورية يحتاج الى ما ذكره السدى من الاستثنا وجعل ذلك من مفترياتهم واباطيلهم ويدل عليه ان ذلك
لو كان حقا لكان معجزات كل الانبيا هذا القربان ومعلوم انه ما كان الامر كذلك فان معجزات موسى كانت اشيا سوى القربان قوله وعد ووعيد
للمصدق والمكذب من حيث انه كناية عن ان سوى هذه الدار دارا اخرى يتميز فيها المحسن من المسى ويوفر على كل احد ما يليق به من الجزا وفيه تاكيد التسلية
المذكورة قبله لان من ايقن بحسن عاقبة اعوانه وسوء عاقبة اعدائه يزول عن قلبه الهموم والاحزان ويتسلى لذلك وقرا الجمهور ذائقة الموت
بجر الموت بالاضافة اللفظية لانها اضافة اسم الفاعل الى مفعوله وقرا اليزيدى ذائقة بالتنوين ونصب الموت على الاصل وقرا الاعمش بعدم التنوين
ونصب الموت وذلك على حذف التنوين وذلك لالتقاء الساكنين واراده كقراءة قل هو الله احد الله الصمد بحذف التنوين وكقول ابى الاسود الدؤلى
فذكرته ثم عاتبته ۝ عتابا رفيقا وقولا جميلا ۝ فالفيته غير مستعتب ۝ ولا ذاكر الله الا قليلا ۝ اى ذكرته المودة التى كانت بيننا وعاتبته
عتابا بالرفق واللين فما وجدته طالب رضائى بان يرجع عن قبيح فعله ولا ذاكر بالجر عطفا على مستعتب ولا زائدة وحذف التنوين من ذاكر
لانهم يحذفون التنوين عند ملاقاة الساكن اما للخفة واما هربا من التقاء الساكنين ونصب الله دليل على تقدير التنوين ولو كان مضافا
لكان مجرورا يقال استعتبه فاعتبنى اى استرضيته فارضانى قوله صلى الله تع عليه وسلم يا تى الى الناس اى يفعل بهم يقال اتى اليه اى فعل به
قوله يدلس به على المستام التدليس فى البيع كتمان عيب فى السلعة عن المشترى والمدالسة كالمخادعة والدلس بالتحريك الظلمة والمدلس كانه ياتيك
بالسلعة فى الظلام والمستام هو الذى يريد الشرى والسوم ارادة الشرى تقول منه سام سوما واستام على بيعنا ومنه قوله ويغر اى يوقع
فى الغرة وهى الغفلة يقال رجل غر بالكسر وغرير اى غير مجرب قوله متاع بلاغ اى تبليغ الى الاخرة وايصال اليها والبلاغ اسم للتبليغ كالكلام
اسم للتكلم قوله والله لتختبرن يعنى لتبلون جواب قسم محذوف والواو فيه واو الضمير والواو التى قبل واو الضمير حذفت لالتقاء الساكنين
فان اصله لتبلوونن حذفت النون الاولى التى للرفع لاجل نون التاكيد وقلبت الواو الاولى الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فالتقى ساكنان
الالف وواو الضمير فحذفت الالف وضمت واو الضمير دلالة على المحذوف ولا يجوز قلب مثل هذه الواو همزة لطرو حركتها ولذلك لم تقلب الفا
وان تحركت وانفتح ما قبلها واصل لتسمعن لتسمعونن ففعل فيه ما تقدم الا ان واو الضمير حذفت هنا اذ لم يحذف قبلها الواو حتى تضم
واو الضمير للدلالة عليها ومعنى الابتلاء الاختبار وطلب المعرفة واذا اسند اليه تعالى يكون معناه معاملته تع مع العبد معاملة المختبر فيكون
لتبلون استعارة تبعية قوله حتى لا يرهقهم نزولها اى حتى لا يعسر عليهم يقال لا ترهقنى لا ارهقك الله تع اى لا تعسرنى لا اعسرك الله قوله
لمن معزومات الامور العزم مصدر قولك عزمت على كذا عزما وعزيمة اذا اردت فعله ارادة صادقة وقصدا مصمما فالمص اول المصدر
بالمفعول وجمعه لاضافته الى الامور اى لمن الامور المعزوم عليها والعازم اما ان يكون هو العبد اى لمن الامور التى يجب على العبد عزمها واما
ان يكون هو الله اى لمن الامور التى عزم الله عليها اى فرضه علينا وبالغ فى ايجابه قال الواحدى كان هذا قبل نزول اية السيف وقال القفال
الذى عندى ان هذا ليس بمنسوخ والظاهر انها نزلت عقيب قصة احد والمعنى انهم امروا بالصبر على ما يؤذون به الرسول صلى الله تع عليه وسلم
من طريق الاقوال الجارية فيما بينهم واستعمال مداراتهم فى كثير من الاحوال والامر بالقتال لا ينافى الامر بالمصابرة على هذا الوجه قال الامام واعلم ان
قول الواحدى ضعيف والقول ما قاله القفال وهذا على تقدير ان يكون المراد بقوله تع وان تصبروا وتتقوا فان ذلك من عزم الامور امر الرسول
صلى الله تع عليه وسلم بالمصابرة على الابتلاء فى النفس والمال والمصابرة على تحمل الاذى وترك المعارضة والمقابلة ويحتمل ان يكون المراد منه الصبر على
مجاهدة الكفار ومنابذتهم والانكار عليهم فامروا بالصبر على مشاق الجهاد والجرى على نهج ابى بكر رضى الله تع عنه فى الانكار على اليهود والا القاء
عن المداهنة مع الكفار والسكوت عن اظهار الانكار وعلى كل تقدير فالصبر عبارة عن احتمال المكروه والتقوى عبارة عن الاحتراز عما لا ينبغى وانتظام
قوله تعالى واذ اخذ الله ميثاق الذين اوتوا الكتاب بما قبله لما حكى عنهم الطعن فى نبوته صلى الله تع عليه وسلم واجاب عن ذلك ذكر فى هذه الاية ما
يفيد التعجب من حالهم كانه قيل كيف يليق بكم الطعن فى نبوته وكتبكم ناطقة بانه يجب عليكم بيان الدلائل الدالة على صحة دينه وصدق نبوته
ورسالته وايضا انه تع لما اوجب عليه صلى الله تع عليه وسلم احتمال الاذى من اهل الكتاب وكان من جملة اذيهم كتمانهم على ما فى التورية والانجيل
من الدلائل الدالة على نبوته وكانوا يحرفونها ويذكرون لها تاويلات فاسدة فبين الله تع ان هذا الكتمان من تلك الجملة التى يجب الصبر عليها قوله
حكاية لمخاطبتهم يعنى من قرا لتبيننه ولا تكتمونه بتاء الخطاب فيهما جعله حكاية للخطاب الواقع فى وقت اخذ الميثاق اى وقال لهم لتبيننه
ونظير هذه الاية قوله تع واذ اخذنا ميثاق بنى اسرائيل لا تعبدون الا الله بالتاء والياء فان قيل البيان يضاد الكتمان فلما امر بالبيان كان الامر

به نهيا

به نهيا عن الكتمان فما الفائدة فى ذكر النهى عن الكتمان فالجواب ان المراد من البيان ذكر الايات الدالة على نبوته صلى الله تع عليه وسلم من التورية
والانجيل والمراد من النهى عن الكتمان ان لا يلقوا فيها التاويلات الفاسدة والشبهات وظاهر الاية وان دل على نزولها فى حق اليهود والنصارى
الذين كانوا يخفون الحق ليتوسلوا بذلك الى وجدان شى من الدنيا الا ان حكمها يعم من كتم من المسلمين احكام القران الذى هو اشرف الكتب وانهم اشرف
اهل الكتاب واليه اشار المص بالحديث والاثر وكان قتاده يقول طوبى لعالم ناطق ولمستمع داع هذا علم علما فبذله وهو سمع خيرا فوعاه قوله
الخطاب للرسول صلى الله تع عليه وسلم قرا الكوفيون بتاء الخطاب وفتح البا فى الفعلين معا وقرا ابن كثير وابو عمرو بياء الغيبة ورفع الباء فى
يحسبنهم ونافع وابن عامر بياء الغيبة فى الاول وتاء الخطاب فى الثانى وفتح اليا فيهما وقرئ شاذا بتاء الخطاب وضم اليا فيهما معا وقرئ
ايضا بياء الغيبة فيهما وفتح اليا فيهما ايضا والفعلان على قراءة الكوفيين مسندان الى ضمير المخاطب وهو اما الرسول صلى الله تع عليه وسلم او كل من
يصلح للخطاب وقد ذكر المص بيان المفعولين وعلى قراءة ابن كثير وابو عمرو يكون الفعل الاول مسندا الى الموصول والثانى مسندا الى الضمير ويكون
كلا مفعولى الفعل الاولين محذوفين اختصارا لدلالة مفعولى الفعل الثانى عليهما تقديره لا يحسبن الفارحون انفسهم فائزين فلا يحسبنهم
فائزين او يكون المفعول الاول محذوفا والثانى هو نفس بمفازة ويكون قوله فلا يحسبنهم تاكيدا للفعل ومفعوله الاول وكون المفعول ضميرين
لشى واحد من خصايص باب ظننت قوله فهو يملك امرهم ويعذبهم بما فعلوا اشار به الى ان قوله ولله ملك السموات الاية معطوف على ما قبله كانه
قيل لا تظنن الفرحين ينجون من العذاب فان الله تع مالك كل شى فهم فى قبضته فلا ينجون من عذابه ياخذهم متى يشاء والله على كل شى قدير
فكيف يرجو النجاة من كان عذابه هذا المالك القادر وقيل ليس هذا معطوفا على ما قبله بل هو احتجاج على الذين قالوا ان الله فقير ونحن اغنياء
ورد لمقالتهم قوله لدلائل واضحة على وجود الصانع اشارة الى ان الاية فى معرض الاستدلال على قوله لله ملك السموات واعلم انه تع ذكر فى سورة
البقرة ثمانية انواع من الدلائل حيث قال ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار والفلك التى تجرى فى البحر بما ينفع الناس وما انزل الله
من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون واقتصر
فى هذه السورة على ثلاثة انواع منها وترك الخمسة الباقية منها وجعل فاصلة هذه الاية فى قوله لايات لاولى الالباب وجعل الفاصلة هنالك
لايات لقوم يعقلون واللب خالص العقل فان العقل له ظاهر وله لب ففى اول الامر يكون عقلا وفى حالة كماله لا يحتاج الى تكثير الادلة بل
يكتفى بخلاصة الدلائل وزبدته ونهايته امره يكون لبا وهو فى اول الامر فان احتاج الى كثرة الدلائل وتظاهر بعضها ببعض لكنه فى حال كماله
لا يحتاج الى تكثير الادلة بل يكتفى بخلاصة الدلائل وزبدته فان الدلائل على كثرتها غاية الكثرة منحصرة فى ثلاثة انواع لانها سماوية وارضية
او مركبة منها فاشار الى الاول بقوله ان فى خلق السموات والى الارضية بقوله والى المركبة بقوله واختلاف الليل والنهار لان تحققه بسبب
دوران الشمس على الارض ووجه دلالتها على ما ذكر من الوحدانية وكمال العلم والقدرة انه تعالى جعل منافع السماء مع بعدها من الارض متصلة
بمنافع الارض حتى لا تقوم منافع هذه الا بمنافع الاخر فصيرها بحسب اتصال المنافع كالمتصلتين مع بعد ما بينهما ولو كان الكل واحد منها صانع
على حدة لمنع كل واحد منهما منافع ملكه من الاخر فدل اتصال المنافع على اتحاد الصانع والمالك ولان الاشياء المخلوقة على تضاد من الطبايع
من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة لما جعلت مع اختلافها وتضادها كالاشكال والامثال حتى اتصل منافع بعضها ببعض دل ذلك
على ان مثبتها واحد كامل العلم عظيم القدرة والحكمة فان خلق هذه الاشيا المجرد الافنا عبث لا يليق بشان من كان فى العلم والقدرة بهذه
المثابة فلا بد ان يكون خلق السموات والارض لحكمة وتلك الحكمة لا ترجع الى نفسها اذ لا منفعة لهما فى الخلق حتى يكون خلقها لانفسها فتعين
ان يكون خلقها لمنفعة البشر ويستدلوا بها على وجود الصانع وجلاله ويستعينوا بها لمصالح معاشهم ومعادهم ويستكملوا بحسب قوتهم
النظرية والعملية ويتوسلوا بذلك الاستكمال الى نيل سعادة الاخرة ثم لما فرغ عن ذكر ايات الربوبية شرع فى بيان العبودية ولما كان الانسان
مركبا من النفس والبدن كانت العبودية بحسب النفس وبحسب البدن فاشار الى عبودية البدن بقوله الذين يذكرون الله قياما وقعودا وعلى جنوبهم
فان ذلك لا يتم الا باستعمال الجوارح والاعضاء واشار الى عبودية القلب والروح بقوله ويتفكرون فى خلق السموات والارض وانما خصص
التفكر بالخلق لقوله صلى الله تع عليه وسلم تفكروا فى الخلق ولا تتفكروا فى الخالق وانما نهى عن التفكر فى الخالق لان معرفة حقيقته المخصوصة
غير ممكنة للبشر فلا فائدة لهم فى التفكر فى ذات الخالق ثم شرع فى تعليم الدعا تنبيها على ان الدعا انما يحسن ويستحق الاجابة اذا كان بعد تقديم
الوسيلة وهى اقامة وظايف العبودية من الذكر والفكر فانظر الى هذا الترتيب ما احسنه قوله مستقبلا بمقاديم بدنه اى بما كان فى جانب
امامه من اعضاء بدنه على هيئة استقبال الميت فى اللحد وعند ابى حنيفه يستلقى المريض على قفاه ورجلاه الى الكعبة واجاب عن الاية

بان المراد بقوله على جنوبهم كونهم ساقطين على الارض على اى وجه كان ولا دلالة فيه على الاضطجاع محمل على الاستلقا لانه المروى عن ابن عمر
رضى الله تع عنهما انه قال قال رسول الله صلى الله تع عليه وسلم فان لم تستطع فعلى قفاك وهذا الخلاف فى الوجوب وفى حق من يقدر على كل واحد
من الامرين اعنى الاضطجاع والاستلقا فاما اذا لم يقدر الا على احدهما فهو المتعين وفاقا قوله لان المخصوص بالقلب الذى هو افضل ما فى
الانسان فتكون ما مصدرية من العبادة افضل العبادات ولان التفكر الذى هو سبب معرفة الله تعا هو المقصود من الخلق قال الله تع وما خلقت
الجن والانس الا ليعبدون اى ليعرفون وما سوى التفكر والمعرفة مقصود بالتبع ولا شك ان المقصود الاصلى افضل واشرف مما قصد تبعا
وقيل الفكرة تذهب الغفلة وتحدث للقلب الخشية كما يحدث الماء للزرع النبات وما جليت القلوب بمثل الاحزان ولا استنارت بمثل الفكرة روى
عنه صلى الله تع عليه وسلم لا تفضلونى على يونس بن متى فانه كان يرفع له فى كل يوم مثل عمل اهل الارض قال وانما كان ذلك التفكر فى امر الله
تعالى الذى هو عمل القلب لان احدا لا يقدر ان يعمل بجوارحه فى اليوم مثل ما عمل فيه جميع اهل الارض قوله على شرف علم الاصول اى اصول الدين
وهو علم الكلام الباحث عن ذات الله تع وصفاته الذى شان اهله الاستدلال بالاثار على وجود مؤثرها وسائر احوالها قوله اى يتفكرون
قائلين اشارة الى ان الجملة القولية حال من فاعل يتفكرون قوله وهذا اشارة الى المتفكر فيه يعنى ان هذا بلفظ التذكير يقتضى ان يكون المشار اليه
مذكورا فان كان الخلق بمعناه لا يجوز ان يكون هذا اشارة اليه اذ لا معنى لان يقال خلقت الخلق بمعنى المصدر ولا يجوز ان يكون اشارة الى
السموات والارض والا قيل ما خلقت هذه بلفظ التانيث فينبغى ان يكون اشارة الى المتفكر الى فيه الذى هو مدلول الكلام اى تفكروا فى
خلقه من نفس السموات والارض وما فيهما من العجايب ويجوز ان يكون اشارة الى الخلق على تقدير ان يكون بمعنى المخلوق كانه قيل ويتفكرون
فى مخلوق السموات والارض على طريق اضافة العام الى الخاص كما اشار اليه المص بقوله على انه اريد به المخلوق من السموات بمن البيانية ويجوز
ان يشار به الى السموات والارض باعتبار كونهما فى تاويل المخلوق وقوله تع باطلا منصوب على انه صفة مصدر محذوف اى ما خلقته خلقا
باطلا ومعنى بطلانه كونه عبثا ضايعا خاليا عن الحكمة ويحتمل ان يكون حالا من المفعول به وهو هذا وسبحانك اعتراض للتنزيه من العبث وان
يخلق شيئا من غير حكمة قوله وفايدة الفاء يعنى ان الفاء للدلالة على ان ما بعدها وهو الاستعاذة مرتب على ما ذكر قبلها وهو اعترافهم بالعلم
بما لاجله خلقت السموات والارض وهو ان نستدل بهما على معرفتك بما يليق بشانك الاعلى معرفته تحثنا على ملازمة طاعتك والاجتناب
عن معصيتك وبالاخلال بما يجب عليهم من النظر والاستدلال المذكور فان الكلام الخبرى اذا القى الى من هو عالم بفايدة الخبر ولازمها لا بد ان يكون ذلك
الالقا لمقصود يترتب عليه والمقصود المناسب بهذا المقام هو الاعتراف المذكور والاستغفار عما اعترف به من التقصير فالجرى على مقتضى
العلم وكلمة من فى قوله تع من تدخل النار شرطية وهى مفعول مقدم واجب التقديم لان لها صدر الكلام وتدخل مجزوم بها وفقد اخزيته
جوابها والجملة الشرطية فى محل على انها خبر انك ويقال خزيته واخزيته ثلاثيا ورباعيا والاكثر الرباعى وخزى الرجل يخزى خزيا اذا افتضح
وخزى اذا استحى فالفعل واحد وانما يتميز بالمصدر والاخزا يحتمل ان يكون من خزى بمعنى افتضح ومن خزى بمعنى استحى على الاول يكون بمعنى
الاهانة والتفضيح وعلى الثانى يكون بمعنى ان يعمل به عملا يخجله ويستحى منه فخزى المؤمنين استحياؤهم من دخول النار من سائر اهل الاديان
الى ان يخرجوا منها وخزى الكافرين وانفضاحهم فيها بما يلحقهم من العذاب الدايم الذى لا يموتون فيها بسبب ولا يبعد ايضا ان يستحيوا ممن
يدعون عندهم انهم على الحق وهم على الباطل والاخزا بمعنى كان لما كان لزومه وترتبه على ادخال النار واضحا مستغنيا عن البيان كان
تعليقه عليه خاليا عن الفايدة ما دام محمولا على اطلاقه فلذلك حمل على اخص الخاص ليفيد قولهم من ادرك مرعى الضمان فقد ادرك اى ادرك
من المرعى ما ليس مثله مرعى والضمان جبل كثير المرعى ونظيره ايضا قولهم من سبق فلانا فقد سبق اى بالغ فى السبق قوله وفيه اشعار بان
العذاب الروحانى افظع وذلك لان المستفاد منه وهو الادخال فى النار يشتمل على العذاب الجسمانى وهو ظاهر وعلى العذاب الروحانى وهو عذاب
الفضاحة والخجالة بين اهل المحشر ولم يتعرض فى مقام تخويل المستفاد منه الا لما اشتمل عليه من العذاب الروحانى ولولا انه اهول وافظع
من الجسمانى لما خص بان يتعرض به قال الامام احتج حكماء الاسلام بهذه الاية على ان العذاب الروحانى اشد واقوى من العذاب الجسمانى قالوا
لان الاية دالة على تهديد من عذب بالنار بالخزى والخزى عبارة عن التخجيل والاهانة وهو عذاب روحانى فلولا ان العذاب الروحانى
اقوى من العذاب الجسمانى لما حسن تهديد من عذب بالنار بعذاب الخزى والخجالة قوله للدلالة على ان ظلمهم تسبب لادخالهم النار وانقطاع
النصرة عنهم فى الخلاص اما كون الظلم سببا لانقطاع النصرة ظاهر لما اشتهر من ان الحكم المعلق بالوصف معلل به واما كونه سببا لادخالهم
النار فمبنى على ان التعبير عن التعبير الذوات بالظالمين يتضمن تعليق ما اثبت لهم من الاحكام بوصف الظلم ايضا والنصرة فى الخلاص من النار

يكون على

يكون على وجهين الاول النصرة بالمنع من ادخال النار ابتدا والثانى النصرة فى الخروج منها بعد الدخول لان قوله تع وما للظالمين من
انصار انما ينفى افراد الناصرين ولا تعرض فيه لشئ من الاوقات فيدل على انتفائهم فى عامة الاوقات قبل الدخول للمنع من دخولها وبعد
الدخول للخروج منها والمعتزلة تمسكوا فى نفى الشفاعة للفساق بهذه الاية قالوا ان الشفاعة نوع نصرة ونفى جنس النصرة يقتضى نفى جميع
انواعها واجاب المص عنه بمنع كون الشفاعة نوعا من النصرة حتى يكون نفى الناصر مستلزما لنفى الشفيع وذلك لان النصرة هى الدفع بطريق
القهر والغلبة والشفاعة هى بطريق اللين والمسئلة فنفى احدهما لا يدل على نفى الاخر ولهذا لم يكن نفيهما معا فى قوله تع لا تنفعها شفاعة ولا هم
ينصرون تكرارا فلا تصلح الاية متمسكا لنفاة الشفاعة قوله اوقع الفعل على المسمع يعنى ان فعل السماع لا بد من ان يتعلق بالمسموع ولا
يتعلق بالذوات الا اذا وصفت بما يدل على المسموع فحينئذ يحذف المسموع اكتفاء بدلالة الصفة عليه واعلم ان فعل السماع ان ذكر بعده
ما يصح ان يسمع نحو سمعت كلامك او قراءتك فهو حينئذ يتعدى الى مفعول واحد بالاتفاق واما ان ذكر بعده ما لا يصح سماعه بان كان
من قبيل الذوات والاعيان فحينئذ لا يصح الاقتصار عليه وحده بل لا بد من ذكر شئ يسمع نحو سمعت رجلا يقول كذا وسمعت زيدا يتكلم
بكذا وللنحويين فى هذه الصورة قولان احدهما انه يتعدى حينئذ ايضا الى مفعول واحد والجملة الواقعة بعد المنصوب فى محل النصب
على انه صفة له ان كان ما قبلها نكرة وحال ان كان معرفة وثانيهما انه حينئذ يتعدى الى اثنين والجملة الواقعة بعد المنصوب فى محل النصب
على انه مفعول ثان له واليه ذهب الفارسى وجماعة فعلى قول الجمهور يكون قوله ينادى للايمان فى محل النصب على انه صفة للمنصوب قبله
وعلى قول الفارسى يكون فى محل النصب على انه مفعول ثان لسمعناه وفى ايقاع الفعل على المسموع مبالغة فى تحقيق السماع لان تعيين القايل
وتوصيفه بما يدل على المسموع وليست هذه الحالة زايدة مبنية عن ادعاء ان القايل للتيقن بكونه قايلا لذلك المسموع كانه نفس
ذلك المسموع وليست هذه الحالة فى ايقاع الفعل على نفس المسموع قوله وفى تنكير المنادى واطلاقه ثم تقييده تعظيم لشانه كون التنكير
مفيدا للتعظيم شايعا وكذا كون ابهام الشئ ثم تفسيره مفيدا للتعظيم ذلك الشئ مسلم مقبول لكن كون اطلاق فعل النداء وعدم تقييده بمتعلقه
بالمنادى له ثم تقييده بذلك مفيدا لذلك محل بحث لان اللازم من الاطلاق والتقييد المذكورين تعظيم المنادى المتعلق بضرورة دلالة
الذى بهم ثم غاية ما فى الباب ان تعظيم المنادى له وتعظيم النداء تعظيم المنادى المتعلق به ضرورة ان شرف المتعلق شرف ما يتعلق به
ولعل مراد المص بقوله اطلاق المنادى ثم تقييده يفيد تعظيم شان المنادى انه يفيد ذلك بواسطة كونه مفيدا لتعظيم شان المنادى له
لانه يفيد ذلك بالذات قوله والمراد به الرسول صلى الله تع عليه وسلم فانه ينادى ويدعوا الى الايمان حقيقة قال تع ادع الى سبيل ربك وداعيا
الى الله وقيل المراد بالمنادى هو القران لا الرسول لان كل احد لم يلق الرسول والصلوات المذكورة انما هى من اوصاف اولى الالباب من عامة
المؤمنين لا ممن شاهد الرسول وسمع نداءه فقط بخلاف القران فان كل احد من المؤمنين سمعه وفهم مدلوله فان القران لاشتماله
على بيان ما هو الحق فى كل باب بحيث كان كل من تامله يصل به الى الحق اذا وفقه الله تع لذلك صار كانه يدعو الى نفسه وينادى بما فيه
واطلاق النطق على الدلالة شايع كثير وما اسند اليه من النداء وان كان مجازا عن الدلالة والارشاد الا انه مجاز متعارف قال تع حكاية عن
مؤمنى الجن انا سمعنا قرانا عجبا يهدى الى الرشد فامنا به ولن نشرك بربنا احدا فلا يبعد ان يحكى عن مؤمنى الانس فى هذه الاية مثل ذلك قوله
ونحوهما كالعود والايجاد والهداية قال تع ثم يعودون لما نهوا عنه ثم يعودون لما قالوا بان ربك اوحى لها الحمد لله الذى هدانا لهذا عدى
الجميع باللام نظرا الى تحقق الاختصاص وان جاز تعديتها بالى نظرا الى تحقق معنى الانتهاء فكل واحد من اللام والى فى موضعه ولا حاجة الى جعل
احدهما بمعنى الاخر قوله اى بان امنوا على ان يكون كلمة ان مصدرية على حذف الباء اى ينادى للايمان لا الى غيره من المقاصد بايراد لفظ
يدل على طلب الايمان وهو صيغة الامر فلا يرد ان يقال لو كانت مصدرية كان المعنى ينادى للايمان بالايمان وهو تكرار قوله معدودين
فى زمرتهم بدل من قوله مخصوصين بصحبتهم اتبعه به لبيان ان ليس المراد من التوفى مع الابرار حقيقة المعية فى التوفى لان ذلك محال ضرورة
ان توفيهم انما هو على سبيل التعاقب دون المعية بل المراد ان يكونوا معدودين فى جملتهم منخرطين فى سلكهم على سبيل الكناية والحاصل انه
ليس المراد من المعية المعية الزمانية بل المراد المعية فى الاتصاف بصفة الابرار حال التوفى قوله اى ما وعدتنا على تصديق رسلك بتقدير
المضاف وحذفه اعتمادا على القرينة وهى كون هذه الاية مذكورة عقيب ذكر المنادى وهو الرسول وعقيب قوله امنا وهو التصديق وعلى هذا
تكون كلمة على متعلقة بقوله وعدتنا كما فى قولك وعد الله الجنة على الطاعة وقوله لما اظهر امتثاله لما امر به بيان للقرينة الدالة على التقرير المذكور
وقوله ونقبلا عطف على قوله مخافة قوله لا خوفا من اخلاف الوعد جواب عما يقال الخلف فى وعد الله تع محال فكيف طلبوا ما علموا انه واقع لا محالة

وتقرير ما ذكر من الاجوبة ظاهر وقولهم ما وعدتنا اشارة الى انهم طلبوا منافع الاخرة ومثوباتها بحكم الوعد لا بحكم الاستحقاق قوله ويجوز ان يتعلق على بمحذوف
على انه حال من مفعول اتنا وهو منزلا اى محملا فان الرسل محملون جميع ما اوحى اليهم قال تع فان عليه ما حمل ويجوز ان يتعلق على باتنا على تقدير مضاف محذوف
اى اتنا اياه على السنة رسلك وهو حسن من حيث المعنى قوله بان تعصمنا عما يقتضيه اشارة الى ما يتوهم من انه لا حاجة الى قوله ولا تخزنا بعد قوله اتنا ما وعدتنا
لانه متى حصل الثواب لزم اندفاع العقاب بلا محالة ولو طلب ترك العقاب ولا ثم طلب الثواب لاستفهام الكلام وحاصل الدفع ان المطلوب اولا عن ثواب
الايمان وتصديق الرسل والمطلوب ثانيا هو العصمة عن المعاصي بعد التحلى بحلية الايمان والميعاد مصدر بمعنى الوعد قال جعفر الصادق من حزبه امر
قال خمس مرات ربنا اعفاه الله مما يخاف واعطاه ما اراد قيل وكيف ذلك قال اقرأ الذين يذكرون الله قياما وقعودا الى قوله انك لا تخلف الميعاد قوله
وهو اخص من اجاب فان اجاب معناه اعطى الجواب وهو قد يكون بتحصيل المطلوب وبدونه واستجاب انما يقال عند تحصيل المطلوب ويعدى نفسه
فيقال استجابه قال الشاعر ٭ وداع دعا يا من يجيب الى الندى ٭ فلم يستجبه عند ذاك مجيب ٭ فقلت ادع اخرى وارفع الصوت جهرة ٭ لعل ابا الغوار
منك قريب ٭ قال الحسن ما زالوا يقولون ربنا ربنا حتى استجاب لهم قوله عمل عامل وهو ما حكى عنهم من المواظبة على ذكر الله تع في جميع حالاتهم والتفكر
في مصنوعاته استدلالا بالاية واعتبارا والثناء على الله بالاعتراف بربوبيته وتنزيهه عن العبث وخلق الباطل والاشتغال بالدعاء وجعل هذه الاعمال
سببا للاستجابة يدل على ان استجابة الدعاء مشروطة بهذه الامور فلما كان حصول هذه الشرائط عزيزا لا جرم كان الشخص الذى يكون مجاب الدعاء عزيزا
قوله بيان عامل يعنى ان من لبيان جنس بين جنس العامل والتقدير الذى هو ذكرا او انثى قوله او لغرض الاتصال على ان يكون من للابتداء كما في الوجه الاول
بل تكون اتصالية قال القفال هذا من قولهم فلان منى اى على خلقى وسيرتى قال تع فمن شرب منه فليس منى ومن لم يطعمه فانه منى قال الامام فيه وجوه
احسنها ان يقال من بمعنى الكاف اى بعضكم كبعض في الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ثم حكى قول القفال قوله وهى جملة معترضة يعنى ان قوله بعضكم
من بعض جملة استينافية من مبتدأ وخبر وجىء به لتبيين شركة النساء مع الرجال في الثواب الذى وعد الله به عباده العاملين ومعنى كونها معترضة
انه جىء بها بين قوله عمل عامل وبين ما فصل به عمل العامل من قوله فالذين هاجروا فانه تفصيل لعمل العامل منهم على سبيل التعظيم قوله فنزلت اى فنزل
قوله انى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى بعضكم من بعض اى كما انكم من اصل واحد وان بعضكم ماخوذ من بعض فكذلك انتم في ثواب العمل يثاب المرأة
العاملة كما في يثاب الرجل العامل وبالعكس قوله فالذين هاجروا الى اخره تفصيل بيان لوجه كونها معترضة قوله تع فالذين هاجروا مبتدأ وقوله
لاكفرن جواب قسم محذوف وتقديره والله لاكفرن وهذا القسم وجوابه خبر لهذا المبتدأ اخبر به عن الذى جمع بين الصفات المذكورة التى هى المهاجرة
والاخراج من الاوطان والتاذى في سبيل الله والقتال والمقتولية قوله بالعكس يعنى انهما قرأ وقتلوا وقاتلوا على بناء الاول للمفعول والثانى
للفاعل ولما ورد على هذه القراءة ان يقال اذا قتلوا كيف يتصورون يقاتلوا وقد تقدم ان قوله لاكفرن خبر عن الذين جمعوا بين الاوصاف الواقعة
صلة للموصول اجاب فيه وجهين الاول ان الواو لا توجب ترتيبا فيجوز ان يكون المقتول هو القاتل قوله والثانى افضل اى كونهم قاتلين افضل
من كونهم مقتولين للكفار لانه صلى الله تع عليه وسلم قتل كافرا يوم احد ولم يستشهد ففى قراءته رعاية الترقى من الادنى الى الاعلى والثانى ان المراد
قتل بعضهم وقاتل اخرون ولم يضعفوا بان قتل اصحابهم قوله اى لاثيبهم بذلك اثابة اشارة الى ان ثوابا منصوبا على انه مصدر مؤكد
بمعنى اثابة لان قوله لاكفرن عنهم ولادخلنهم في معنى لاثيبنهم فوضع ثوابا موضع اثابة فان الثواب في الاصل اسم لما يثاب به كالعطاء
اسم لما يعطى الا انه قد يوضع موضع المصدر وقوله من عند الله صفة له قصد بتوصيفه تعظيم شانه فان السلطان العظيم الشان اذا قال
لعبده البسك خلعة من عندى دل ذلك على كون تلك الخلعة في غاية الشرف واكد كون ذلك الثواب في غاية الشرف بقوله والله عنده حسن
الثواب قوله والمراد امته قال قتادة رحمه الله والله ما غروا نبى الله حتى قبضه الله تع والغرور مصدر قولك غررت الرجل بما يحسنه في الظاهر
ثم يجده عند التفتيش على خلاف ما يحبه قوله والنهى في المعنى للمخاطب لان المعنى لا تغتر بتقلبهم الا ان تقرير التغليب لما كان سببا لاغترار المخاطب
بنى على ان التغليب لو غره لاغتر به نزل السبب منزلة المسبب فورد النهى عن السبب والمراد النهى عن المسبب وهو الاغترار مجازا او كناية والمقصود
المبالغة في النهى عن الاغترار قوله صلى الله تع عليه وسلم ما الدنيا في الاخرة الا ما تقديرا الدنيا واعتبارها في جنب الاخرة وبالاضافة اليها
قوله في الاخرة حال عامله التقدير المقدر الى الدنيا قوله الا مثل ما يجعل اى مثل جعل شبه تقديرها بجعل الاصبع في اليم وفي الحديث يدل
على ان المراد بقلة الدنيا قلتها بالنسبة الى نعيم الاخرة والمتاع اسم لما يتمتع به والجبار الملك المتسلط العاتى الممتنع عن قبول النصيحة وضافنا
اى نزل بنا ضيف وفيه تهكم والباقى بالجيش للتعدية والصاحبة والمرهفات السيوف المحدودة والمعنى اذا جعل الجيش ضيفا لنا واذا صار
مع الجيش ضيفا لنا قربناهم بالرماح والسيوف قوله وانتصابه اى وانتصاب نزلا على الحال من جنات لانها تخصصت بالوصف قال الجمهور

بتخفيف

بتخفيف لكن فيكون الموصول في محل الرفع بالابتداء ووجه الاستدراك انه تع لما وصف الكفار بقلة نفع تقلبهم في البلاد لاجل التجارة جاز
ان يتوهم متوهم ان قلة النفع من لوازم التقلب من حيث هو استدرك ان المتقين ان تقلبوا واصابوا ما اصابه الكفار ولم يصيبوا لهم
ثوابا حسنا لا يقدر قدرها قوله في اصحمة بالصاد والهاء المهملتين اسم علم لملك من ملوك الحبشة وكان نصرانيا اسلم قبل الفتح ومات قبله
ايضا والنجاشى بفتح النون وتخفيف الجيم والشين المعجمة لقب ملك الحبشة روى انه لما مات نعاه جبريل عليه الصلوة والسلام لرسول الله صلى الله
تع عليه وسلم في اليوم الذى مات فيه فقال صلى الله تع عليه وسلم لاصحابه اخرجوا فصلوا على اخ لكم لهم مات بغير ارضكم فقيل من هو فقال
النجاشى فخرج الى البقيع وكشف له الى الارض الحبشة فابصر سرير النجاشى وصلى عليه وكبر اربع تكبيرات واستغفر له فقال المنافقون انظروا
الى هذا يصلى على علج حبشى نصرانى لم يره قط وليس على دينه فانزلت هذه الاية والعلج هو القوى الغليظ من الكفار وقد يستعمل في كل كافر
من غير العرب والحنفية لا يرون الصلوة على الغايب ويقول سبب صلوة الجنازة حضور ميت مسلم فانه صح انه صلى الله تع عليه وسلم ابصر
سرير النجاشى فلا يصلح الحديث حجة للشافعى في تجويز الصلوة على الغايب لانه لم يكن غايبا بالنسبة اليه صلى الله تع عليه وسلم وان لم
يصح ذلك تكون الصلوة على النجاشى تكرمة له بخصوصه الا يرى انه لم يصل على غيره من المومنين الغيب قوله وانما دخلت اللام على اسم
ان في قوله لمن يومن مع ان النحاة منعوا دخول لام الابتداء عليه بناء على انقطاع المانع من دخولها عليه فلحظت لذلك قوله تعالى خاشعين لله
اى لاجل الله وقوله تع لا يشترون اما حال ثانية من فاعل يؤمن او من الضمير المستكن في خاشعين اى خاشعين غير مشترين قوله ما خص بهم من
الاجر اختصاص الاجر بهم مستفاد من اضافته اليهم قوله واعدى عدوكم عطف على اعداء الله والمراد به النفس الامارة قوله وتخصيصه جواب
عما يقال ما معنى الامر بالمصابرة بعد الامر بمطلق الصبر المتناول للصبر على كل ما يجب عليه الصبر والمصابرة نوع خاص من الصبر فيكون مامورا بها
ايضا وتقرير انه من قبيل عطف الخاص على العام لشدته وصعوبته وكونه اكمل وافضل من الصبر على ما سواه كما عطف جبريل على الملائكة لعظمته
والمرابطة من الربط وهو الشد والعدل بالفتح من غير الجنس وبالكسر المثل من الجنس وقوله صلى الله تع عليه وسلم الا الحاجة متعلق بالفعلين
واعتبر في الامان تعددا بحسب اجزاء الزمان والمسافة والله سبحانه وتع اعلم بمراده واسرار كتابه وصلى الله على سيدنا محمد وعلى اله وصحبه
وسلم الكلام ما يتعلق بتفسير سورة النساء. بسم الله الرحمن الرحيم قال القرطبى وهى مدنية الا اية واحدة منها
وهى قوله ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها فانها نزلت بمكة عام الفتح في عثمان بن طلحة وقيل نزلت عند هجرته صلى الله تع عليه
وسلم من مكة الى المدينة قال بعض الناس ان قوله تع يا ايها الناس حيث وقع في القران انما هو مكى وقال علقمة وغيره فيشبه ان يكون صدر
السورة مكية وما نزل بعد الهجرة فانه مدنى وعن عايشة رضى الله تع عنها انها قالت ما نزلت سورة النساء الا وانا عند رسول الله صلى الله
تع عليه وسلم يعنيا قد بنى بها ولا بين العلماء انه صلى الله تع عليه وسلم انما بنى بعايشة بالمدينة والصحيح القول الاول ومن تبين احكامها
علم انها مدنية لا شك فيها واما من قال ان يا ايها الناس مكى حيث وقع فليس بصحيح فان البقرة مدنية وفيها يا ايها الناس مرتين في موضعين قوله
خطاب يعم كل بنى ادم اى يعم جميع المكلفين من اولاد ادم من الذكور والاناث الماضين منهم والحاضرين والاتين بعد زمان البعثة على سبيل
التغليب لا الاية خاصة لما من ان الجموع واسماءها اذا دخلها الالف واللام تفيد الاستغراق وانه علل الامر بالاتقاء بكونه تعالى خالقا لهم
من نفس واحدة وهذه العلة موجودة في جميع المكلفين وايضا التكليف بالتقوى غير مختص باهل مكة بل هو عام لجميع المكلفين ولما كان لفظ
الناس عاما وكل لكل واحد من الامر بالتقوى وعلة التكليف به ايضا عاما لم يبق وجه لتخصيص الخطاب باهل مكة وروى الواحدى عن
ابن عباس رضى الله تع عنهما ان هذا الخطاب خاص لاهل مكة احتجاجا بان قوله تع واتقوا الله الذى تساءلون به والارحام خطاب مختص
بالعرب لان المناشدة بالله وبالرحم مختصة بهم فيقولون اسالك بالله وبالرحم وانشدك الله والرحم واذا كان كذلك كان قوله واتقوا الله
الذى تساءلون به والارحام مختصا بالعرب فيكون قوله يا ايها الناس مختصا بهم ايضا ليكون الخطاب متوجهين الى مخاطب واحد
ويمكن ان يجاب عنه بانه ثبت في اصول الفقه ان خصوص اخر الاية لا يمنع عموم اولها فكان قوله يا ايها الناس اتقوا عاما في الكل وكان قوله
واتقوا الله الذى تساءلون به والارحام خاصا بالعرب قيل انه تع جعل هذا الافتتاح مطلقا للسورتين من القران احدهما هذه السورة التى
هى السورة الرابعة من النصف الاول من القران والثانية سورة الحج وهى سورة رابعة ايضا من النصف الثانى من القران ثم انه تع علل الامر بالتقوى
في هذه السورة بما يدل على معرفة المبدا بانه خلق بنى ادم من نفس واحدة وهذا يدل على كمال قدرة الخالق وكمال علمه وحكمته وعلل الامر بالتقوى
في سورة الحج بما يدل على معرفة المعاد حيث قال ان زلزلة الساعة شىء عظيم فجعل صدر هاتين السورتين دليلا على معرفة المبدا والمعاد

وقدم السورة الدالة على المبدا على السورة الدالة على المعاد وفي هذا الترتيب اسرار عظيمة والله انه تع افتتح هذه السورة الكريمة بالامر
بتقوى الله الذي هو خالقنا وعلى كيفية بديعة وهي انه خلق نفسا واحدة من تراب والا ثم خلق من بعض اضلاعها زوجها ونشر من تلك
النفس وزوجها المخلوقة منها بنين وبنات لا تحصى ثم ذكر ساير التكاليف المذكورة في هذه السورة من التعطف على الاولاد والنسآء والايتام
والرافة وايصال حقوقهم اليهم وحفظ اموالهم وبهذا المعنى ختمت السورة وهي قوله يستفتونك قل الله يفتيكم في الكلالة وذكر في اثناء
هذه السورة انواعا اخر من التكاليف من الامر بالطهارة والصلوة وقتال المشركين وغيرها والسر فيه والله اعلم ان هذه التكاليف شاقة
تستثقلها الطباع ولا تنقيد بها ما لم يحمل عليها حامل وذلك الحامل هو تقوى الاله القادر على كل شيء فان تقوى الله عز وجل هو الحامل
على اتيان كل خير والاجتناب عن كل شر فلذلك افتتح بالامر بالتقوى ورتب عليه ساير التكاليف قوله اي خلقكم من شخص واحد بان يجعل
ذلك الشخص كما في قوله خلقكم من طين بل المراد بخلقهم منه جعله اصلا يتفرع عنه الفروع ويتشعب منه الشعب وليس المراد من الناس
ما يتناول نوع الانسان بجميع افراده من آدم وحوى وفروعهما ليلزم ان يكون آدم متفرعا من نفسه ويكون خلق الزوج وبث الرجال
والنسآء داخلين في قوله خلقكم من نفس واحدة ليكون ذكرهما بعده تكرارا بل المراد منه ما يتناول اولاد آدم من الذكور والاناث على سبيل تغليب
الموجودين على الماضين والآتين فلا يكون قوله وخلق منها زوجها تكرارا سواء جعل معطوفا على خلقكم او على محذوف بل جيء به دفعا لما
يتوهم من انه كيف يصح ان يحكم عليهم بانهم مخلوقين من نفس واحدة مع كونهم مخلوقين من نفس آدم وحوى عليهما الصلوة والسلام وتقريرا
لخلقهم من نفس واحدة فان زوجها لما خلق منها صح ان يقال لمن يتفرع منهما انهم مخلوقون من نفس واحدة فكان قوله وبث منهما رجالا كثيرا
ونسآء بيانا للكيفية تولدهم منهما روى ان الله تع لما خلق آدم القى عليه النوم ثم خلق حوى من ضلع من اضلاعه اليسرى فلما استيقظ مال
اليها والفها لانها كانت مخلوقة من جزء من اجزائه قال النبي صلى الله تع عليه وسلم ان المراة خلقت من ضلع فان ذهبت تقيمها كسرتها وان
تركتها وبها عوج استمتعت بها وقيل ان حوى لم تخلق من آدم وانما خلقت من طينة فضلت من طينة آدم وان قوله تع وخلق منها زوجها
فيه تقدير مضاف اي وخلق من جنس مضاف زوجها واختاره ابو مسلم الاصفهاني وجعله كقوله تع والله جعل لكم من انفسكم ازواجا وقوله
اذ بعث فيهم رسولا من انفسهم وقوله لقد جاءكم رسول من انفسكم قال القاضي والقول الاول اقوى لقوله تع خلقكم من نفس واحدة اذ لو كانت حوى
مخلوقة لا من آدم لكان الناس مخلوقين من نفسين لا من نفس واحدة واجيب بان كلمة من لابتداء الغاية فلما كان ابتداء التخليق والايجاد وقع
بآدم صح ان يقال خلقكم من نفس واحدة قوله اذ الحكمة تقتضي ان يكن كثيرا اي لم يصرح بتوصيف النسا بالكثرة لكون كثرتهن معلومة باقتضاء
الحكمة اياها فانهن خلقن لتكثير الاولاد وتفريقهم في اقطار البلاد ومن اراد تكثير الغلة يكثر المزارع ويجعلها اكثر من الحارث واجاب عنه
الامام بقوله التسبب فيه والله اعلم ان شهرة الرجال اتم وكانت كثرتهم اظهر واعرف فلاجرم خصوا بوصف الكثرة فهذا كالتنبيه على ان اللايق
بحال الرجال الاشتهار والخروج والبروز واللايق بحال النسوان الاختفاء والخمول ويمكن حمل عبارة المص على افادة الامام قوله وذكر كثيرا يعني ان
كثيرا صفة لرجال والجموع تعامل معاملة الاناث ولم يونث صفته حملا على المعنى ان رجالا بمعنى عددا وجمعا او جنسا كما ذكر الفعل المسند
الى جماعة المونث كقوله تع وقال نسوة قوله وترتيب الامر بالتقوى على هذه وهي خلقه تعالى اياهم على تفاوت اشكالهم واخلاقهم من نفس واحدة
ومعنى الترتيب مستفاد من تعليق الامر بالتقوى على توصيفه تعالى بالوصف المذكور فانه يشعر علية الوصف لذلك الحكم وهو الامر بالتقوى فلا بد
من المناسبة بين الوصف المذكور والحكم وتلك المناسبة او الوصف المذكور يدل على كمال القدرة وتمام النعمة التي هي نعمة الايجاد والتخليق توجب
التقوى اي الاتقاء عما يوجب فعله او تركه وايضا الامر بالتقوى ذكر تمهيدا لما ذكر بعده من الاحسان الى النسوان والايتام ونحوهما وكون الخلق
اسرهم مخلوقين من نفس واحدة له اثر عظيم في هذا المعنى فذكر الوصف المذكور ليصير ذلك سببا لزيادة شفقة الخلق بعضهم على بعض ويتم بذلك
كون الامر بالتقوى تمهيدا لما بعده فان الخلق باسرهم لما خلقوا من نفس واحدة يكون بينهم مواصلة وقرابة توجب مزيد المحبة والمالفة سيما اذا
كانت بينهم مشاركة في المنزل وكان بعضهم عاجزا عن القيام بمصالح نفسه كالايتام والضعفاء قرا الكوفيون تسآءلون بتخفيف السين على
حذف احدى التائين تخفيفا والاصل تتساءلون وقرا الباقون بالتشديد على ادغام تاء التفاعل في السين لتقاربهما في الهمس ولهذا تبدل
من السين فيقال ست والاصل سدس واتسال بالله وبالرحم هو مثل ان تقول لمن تلتمس منه قضاء حقك او نواله او معونته استعطافا
له فيما تلتمس منه اسالك بالله وبالرحم قد جرت عادة العرب على انه يستعطف غيره بالله وبالرحم وربما يفرد الرحم بالذكر فيقال اسالك بالرحم
والتسآؤل يجوز ان يكون بمعنى المشاركة في السؤال وان يكون بمعنى فعل ويدل عليه قراءة عبد الله تسآءلون من سال الثلاثي واختاره المص

حيث قال

حيث قال اي يسال بعضكم بعضا ودلت الاية على جواز المسالة بالله وقد روى عنه صلى الله تع عليه وسلم من سالكم بالله فاعطوه وعن البرا
بن عازب قال امرنا رسول الله صلى الله تع عليه وسلم بسبع منها ابرار القسم اي بقضاء حاجة من سالك بالله تع وقرا الجمهور والارحام بنصب
الميم وفيه وجهان احدهما انه معطوف على محل الجار والمجرور في به كقولك مررت بزيد وعمرا ويؤيده قراءة ابن مسعود تسآءلون به وبالارحام
والثاني انه معطوف على لفظ الجلالة اي اتقوا الارحام اي لا تقطعوها وقدر بعضهم مضافا اي قطع الارحام ويقال انه هذا من عطف الخاص
على العام وذلك ان معنى اتقوا الله اتقوا مخالفة الله وقطع الارحام مندرج فيها ففي الاية دلالة على تحريم قطع الرحم ووجوب صلتها
عن عبد الرحمن بن عوف انه سمع رسول الله صلى الله تع عليه وسلم يقول قال الله تع انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي فمن وصلها
وصلته ومن قطعها قطعته وعن ابي هريرة رضي الله تع عنه قال صلى الله تع عليه وسلم ما من شيء اطيع الله فيه اعجل ثوابا من صلة الرحم وما
من عمل عصي الله به اعجل عقوبة من البغي واليمين الفاجرة وعن انس بن مالك رضي الله تع عنه قال صلى الله تع عليه وسلم ان الصدقة وصلة الارحام
يزيد الله بهما في العمر ويدفع بهما ميتة السوء ويدفع الله بهما المحذور والمكروه وقال النبي صلى الله تع عليه وسلم افضل الصدقة على ذي الرحم
الكاشح قيل الكاشح العدو فثبت بدلالة الكتاب والسنة وجوب صلة الرحم واستحقاق الثواب بها ثم ان اصحاب ابي حنيفة بنوا على
هذا الاصل مسئلتين احدها ان الرجل اذا ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه مثل الاخ والاخت والعم والخالة قال لانه لو بقي الملك لحل
الاستخدام بالاجماع لكن الاستخدام ايحاش يوجب قطيعة الرحم وذلك حرام بناء على هذا الاصل فوجب ان لا يبقى الملك وثانيهما ان الهبة
لذي الرحم المحرم لا يجوز الرجوع فيها لان ذلك الرجوع ايحاش يورث قطيعة الرحم فوجب ان لا يجوز قوله وهو ضعيف لانه عطف الظاهر
على الضمير المجرور من غير اعادة الجار وهو لا يجوز عند البصريين فلا بد للعطف من اعادة الخافض لانهم لم يستحسنوا عطف المظهر على المضمر
المرفوع من غير تاكيده بمنفصل فلم يقولوا اذهب وزيد بل قالوا اذهب انت وزيد لئلا يلزم العطف على ما هو بمنزلة الجزء من الكل وهو الضمير
المرفوع المتصل والضمير المجرور اقوى اتصالا بالجار من المرفوع المتصل بالفعل لان المرفوع المتصل قد ينفصل والضمير المجرور لا ينفصل فاذا
لم يجز العطف على المضمر المرفوع لكونه كبعض الكلمة فلان لا يجوز العطف على المضمر المجرور مع انه لا ينفصل البتة اولى واجيب عنه بان حمزة احد
القرآء السبعة والظاهر انه لم يات بهذه القراءة من عند نفسه بل رواها عن رسول الله صلى الله تع عليه وسلم وذلك يوجب القطع بصحة هذه
القراءة ولا التفات باقيسة النحاة عند تحقق السماع وقد ورد ذلك في الشعر وانشد سيبويه في ذلك قوله ٥ فاليوم قربت تهجونا وتشتمنا
٥ فاذهب فما بك والايام من عجب ٥ واعلم انه تع لما وصى عامة المكلفين بالتقوى المستلزم لانقياد تكاليف الله تع والاجتناب عن مساخطه
شرع بعد ذلك في تفصيل اقسام التكاليف فابتدا بما يتعلق باموال اليتامى وامر الاوصيا والاولياء بان يعطوهم اموالهم اذا بلغوا واسم
اليتيم بحسب اصل اللغة يتناول الصغير والكبير لاستوا معنى الانفراد عن الاباء في الكل الا انه بحسب العرف يختص بالصغير وقول قريش لرسول الله
صلى الله تع عليه وسلم انه يتيم ابي طالب اما على ارادة معناه الاصلي اللغوي واما على حكاية الحال التي كان عليها حين كان صغيرا ناشيا في
حجره تحقيرا له وقوله صلى الله تع عليه وسلم لا يتم بعد الحلم تعليم للشريعة لا تعليم اللغة لان يعني ان اليتيم اذا احتلم فانه لا يجري عليه احكام
الصغار قوله اما على انه لما جرى مجرى الاسما الى اخره جواب عما يقال ان يتيم فعيل وفعيل في الصفة لا يجمع على فعالى عند اهل اللغة بل يجمع على
فعال نحو كريم وكرام وفعلاء نحو كريم وكرماء وشهيد وشهداء وفعل نحو نذير ونذر وقتيل وقتل وفعلى نحو مريض ومرضى وجريح وجرحى
وافعلة نحو قفيز واقفزة وفعلان نحو قفيز وقفزان وافعلاء نحو نبي وانبياء وافعال نحو شريف واشراف فكيف يجمع يتيم على يتامى واجاب عنه
بوجهين الاول ان يتيما وان كان فعيلا في الصفة الا انه اجرى مجرى الاسماء كصاحب وفارس ولهذا ولما يذكر معه الموصوف وفعيل اذا كان
اسما يجمع على فعائل قياسا مطردا نحو افيل وافائل ففي الصحاح الافال والافائل صغار الابل بنات المخاض ونحوها وواحدها افيل والانثى
افيلة وفعيل في الصفة وان كان يجمع ايضا على فعائل الا انه قليل نادر فلما كان يتيم جاريا مجرى الاسماء جمع على يتايم ثم قدم الميم على اليا
فصار يتامي بكسر الميم ثم ابدلت الكسرة فتحة والياء الفا فصار يتامى ويؤيد هذا الجواب وروده جمع على الاصل في قول الشاعر ٥
الطلا فحسر بالبراق اليتايم ٥ سلام على احجاركن القدايم ٥ وحسر اسم امراة والبراق جمع برقة وهي المكان الذي فيه حجارة سود وبيض
والجواب الثاني ان اليتيم فعيل من باب الافات والاوجاع وكل فعيل من هذا الباب قياس جمعه ان يجيء على فعلى كمريض ومرضى وجريح وجرحى
وقتيل وقتلى وجريب وجربى واسير واسرى فجمع يتيم على يتمى ثم يتمى على يتامى كما جمع اسير على اسرى ثم اسارى فيمن فتح الهمزة قوله والاشتقاق
اي اشتقاق اليتيم من اليتم بمعنى الانفراد يقتضي جواز اطلاقه على الصغار والكبار لعدم الفرق بينهما في معنى الانفراد عن الاكابر الا با

لكن العرف خصصه بمن لم يبلغ فورد ان يقال لما كان اليتيم مختصا بالصغير لزم ان يكون الاوصيا والاوليا مامورين بدفع اموال
الايتام اليهم ما داموا ايتاما صغارا وذا لا يجوز في الشرع واذا صار كبيرا بحيث اونس منه الرشد وجاز دفع ماله اليه لم يبق يتيما فكيف قال
واتوا اليتامى اموالهم فاجاب عنه بوجهين الاول ان المراد باليتامى الذين بلغوا وكبروا وسماهم الله تعالى يتامى اما على مقتضى الاشتقاق واصل
اللغة واما على الاتساع لقرب عهدهم باليتم وان كان قد زال ذلك عنهم في ذلك الوقت كقوله تعالى فالقي السحرة ساجدين اى الذين كانوا سحرة
قبل السجود والنكتة في اختيار طريق التجوز الحث على تعجيل الدفع اول بلوغهم ولاجل الحث المذكور قال تعالى وابتلوا اليتامى اى اختبروهم قبل
البلوغ حتى اذا بلغوا النكاح اى حد النكاح بان بلغوا مبلغ الرجال والنسا فان آنستم وابصرتم منهم رشدا فادفعوا اليهم والوجه الثاني
من الجواب ان المراد باليتامى الصغار والمعنى واتوا الذين هم يتامى في الحال اموالهم بعد زوال صفة اليتم عنهم فان لفظ اتوا امر والامر يحتمل
الحال والاستقبال والمراد هنا الثاني قوله ولا تتبدلوا الخبيث بالطيب اى الحرام وهو مال اليتيم بالحلال وهو مالكم الذي ابيح لكم جعل تفعل بمعنى استفعل
اوهو كثير نحو تعجيل بمعنى استعجل وتاخر بمعنى استاخر يقال تبدل الشي بغيره اذا اخذه مكان غيره فان فعل التبدل يتعدى الى الماخوذ بنفسه
الى المتروك بواسطة البا بخلاف التبديل فانه يتعدى الى المترك بنفسه والى الماخوذ بواسطة اليه كما اشار اليه المص بقوله وهذا التبديل وليس
بتبدل يعني ان اعطا المفعول بالذات وتركه واخذ المفعول بالواسطة بدله وهو التبديل لا التبدل وذلك لان معنى التبديل التغيير فاذا قيل
بدل الشي بغيره يكون معناه غير الشي بغيره بان ترك الشي واخذ غيره فالبا لا تدخل في التبديل الا على الماخوذ واما التبدل والاستبدال فمعناها
اخذ الشي مكان الغير بدلا عنه فيكون البا لا تدخل الا على المتروك وذلك الاستبدال ثلاثة اوجه الاول اكل اموالهم الحرام بدل ما ابيح لهم من
اموالهم ومكاسبهم على ان يكون المراد من الخبيث والطيب الاموال والثاني استبدال الامر الخبيث بالامر الطيب على ان يكون الخبيث والطيب من
صفات الاموال والثاني استبدال الامر الخبيث بالامر الطيب على ان يكون الخبيث والطيب من صفات الافعال واختزال الشي اقتطاعه واختطافه
لنفسه والثالث اخذ النفيس من اموال اليتيم واعطا الخسيس مكانه روى ان اوليا اليتامى كانوا ياخذون الجيد من مال اليتيم ويجعلون
مكانه الردى كاخذ الشاة السمينة من ماله وجعل المهزول مكانها واخذ الدرهم الجيد وجعل الزيف مكانه ثم يقول شاة بشاة ودرهم
بدرهم فنهوا عن ذلك ولم يرض المص بهذا الوجه قال وهذا تبديل وليس بتبدل لان الطيب في هذا الوجه هو الماخوذ وهو مدخول البا
والبا في التبدل لا تدخل الا على المتروك بخلاف التبديل وقيل الاستبدال المنهى عنه هو ان يكرم صديقه بان يعطيه شاة سمينة من مال اليتيم
وياخذ منه لليتيم شاة عجفا او يكون في ذمة صديقه شاة سمينة لليتيم فياخذ منه شاة عجفا مكان السمينة مكارمة له فيتحقق على هذا
معنى التبدل قوله مضمومة الى اموالكم اشارة الى ان كلمة الى متعلقة بمحذوف منصوب على انه حال من مفعول تاكلوا نهى في الاية المتقدمة عن
اكل مال اليتيم وحله لما مر من ان المراد بالخبيث اموال اليتامى فانها خبيثة في حق الاوليا فقد نهى عن اكل اموال اليتامى واموالهم قلة
مبالاة وتسوية بين المالين في حق الانتفاع بهما وقوله اى لا تنفقوهما معا اشارة الى ان المراد بالاكل المنهى عنه مطلق التصرف المهلك
للمال وعبر عنه بالاكل لكونه معظم ما يقع التصرف لاجله وقرينة المجاز ان منفعة المال غير منحصرة في الاكل وجميع وجوه الانتفاع بمال
اليتيم حرام فلذلك حمل اللفظ على ما يتناول الجميع وخص الاموال بما زاد على مقدار اجرة السعي والقيام بمصالح امواله فان للوصي
ان ياخذ من مال اليتيم بقدر اجرة عمله كما قال به جماعة تمسكا بما روى انه جاء رجل الى ابن عباس رضي الله تع عنهما فقال ان لي يتيما وان له
ابلا فاشرب من لبن ابله فقال ابن عباس ان كنت تبغي ضالة ابله وتهنا جرباها وتلوط حوضها وتسقيها يوم وردها فاشرب غير مضر بنسل
ولا ناهك في الحلب قرا الجمهور حوبا بضم الحا وقرا الحسن بفتحها نحو قولا وبعضهم حابا بالالف نحو قالا والكل لغات في المصدر والفتح
لغة تميم قوله تعالى وان خفتم ان لا تقسطوا قرا الجمهور بضم التا من اقسط اذا عدل فيكون لا على هذه القراة نافية غير زائدة والمعنى ان خفتم
عدم الاقساط اى العدل وقرا ابرهيم النخعي ويحيى بن وثاب بفتح التا من قسط بمعنى جار فاذا قيل اقسط تكون الهمزة للسلب اى ازال القسط
وهو الجور وكلمة لا على هذا تكون زائدة ليس الا والا يفسد المعنى كما في قوله تع لئلا يعلم اهل الكتاب وحكى عن الزجاج ان قسط الثلاثي
يستعمل استعمال اقسط الرباعي فعلى هذا تكون كلمة لا غير زائدة كما في القراة المشهورة الا ان التفرقة بين الثلاثي والرباعي هي المعروفة لغة
يقال قسط الرجل يقسط قسوطا اذا جار واقسط اذا عدل قال تع واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا وقال تع واقسطوا ان الله يحب
المقسطين روى ان الحجاج لما احضر سعيد بن جبير قال له ما تقول في قال قاسط عادل فاعجب الحاضرين فقال لهم الحجاج ويلكم انه فهموا عنه
انه جعلني جابرا كافرا لم تسمعوا قوله تع واما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا وقوله تع ثم الذين كفروا بربهم يعدلون وقوله تعا وان خفتم

شرط وقوله

شرط وقوله فانكحوا جزاؤه وذكر لتعلق هذا الجزا بالشرط المذكور ثلاثة اوجه الاول ان الرجل منهم كان يتزوج اليتيمة التي في ولايته فلما
نزلت الاية المتضمنة للوعيد على اكل مال اليتيم تحرجوا من ذلك فقيل لهم ان خفتم من نكاح النسا اليتامى والقيام بحقوقهن فانكحوا ما
طاب لكم من غيرهن اى ممن كان لها من يذب عنها ويدفع عنها سوء معاملة الزوج معها والوجه الثاني لما نزلت الاية المتقدمة وما
في اكل اموالهم من الحوب الكبير خاف الاوليا من ان يلحق بهم الحوب الكبير بترك الاقساط في حقوق اليتامى فتحرجوا من ولايتهم ومع ذلك انهم كانوا
يتزوجون نساء كثيرة ربما كانت تحت رجل واحد منهم عشرة من الازواج او اكثر فلا يقوم بحقوقهن ولا يعدل بينهن فقيل لهم ان خفتم
ترك العدل في حقوق اليتامى فتحرجتم من ولايتهم فخافوا ايضا من الجور في حقوق النسا وترك العدل بينهن وقللوا عدد المنكوحات لان تكثيره
يفضي الى الحوب فان من تحرج من ذنب وتاب عنه وهو مرتكب ذنبا آخر غير مبال به فهو كانه غير متحرج عن الذنب الاول اذ لا تنفع التوبة من ذنب
مع ارتكاب مثله والوجه الثالث ما ذكره بقوله وقيل كانوا يتحرجون الى اخره يعني انهم كانوا لا يتحرجون من الزنا ولما نزلت الاية المتقدمة تحرجوا
من ولاية اليتامى فقيل لهم ان خفتم في حق اليتامى فكونوا خائفين من الزنا فانكحوا ما حل لكم من النسا ولا تحوموا حول المحرمات وقال عكرمة
في كيفية تعلق هذا الجزاء بالشرط المذكور انه كان الرجل عنده النسوة ويكون عنده الايتام فاذا انفق ماله على النسوة وصار محتاجا اخذ
في انفاق اموال اليتامى عليهن فقال تع ان خفتم ان لا تقسطوا في اموال اليتامى عند كثرة الزوجات فقد حرمت عليكم نكاح اكثر من اربع
زوجات ليزول هذا الخوف فان خفتم في الاربع فثلاث وان خفتم في الثلاث فاثنتان وان خفتم فيهما فواحدة خوف الله تع من تكثير المنكوحات
لتاديته غالبا الى تعدى اوليا اليتيم في حفظ ماله لاحتياجهم الى الانفاق الكثير عند التزوج بالعدد الكثير قوله وعبر عنهن بما يعني ان حق
ما ان يستعمل في غير ذوى العقول كما ان حق من ان يستعمل في ذوى العقول واستعمل كلمة ما هنا في الجوارى المملوكة بنا على انها لم يرد بها النسوة
المملوكة بل اريد بها الوصف فقوله ما طاب اريد به الطيب بمعنى المستلذ والحلال وهو صادق على العاقل وغيره وفي شرح الرضي ان ما
في الغالب لما لم يعلم ويستعمل ايضا في الغالب في صفات العالم نحو زيد ما هو وما هذا الرجل فهو سوال عن صفته والجواب عالم او نحو ذلك
وقول فرعون وما رب العالمين يجوز ان يكون سوالا عن الوصف ولهذا قال موسى عليه الصلوة والسلام رب السموات ويجوز ان يكون
سوالا عن الماهية ويكون موسى عليه الصلوة والسلام اجاب ببيان الاوصاف دون بيان الماهية تنبيها لفرعون على انه تع لا يعرف الا
باوصافه ولا تعرف ماهيته للبشر وقال بعضهم عبر عنهن بما تنزيلا لهن منزلة غير العقلاء لنقصان عقلهن كقوله تع الا على ازواجهم
او ما ملكت ايمانهم وقال بعضهم كل واحدة من كلمتي ما ومن تستعمل موضع الاخرى قال تع والسماء وما بنيها وقال ولا انتم عابدون ما
اعبد وقال فمنهم من يمشي على بطنه قال الامام الواحدى وصاحب الكشاف قال ما طاب لكم اى ما حل لكم من النساء لان منهن من يحرم
نكاحها وهي الانواع المذكورة في قوله تع حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم واعترض الامام الرازي عليه بان قوله تع فانكحوا امر اباحة فلو
كان المراد بما طاب لكم ما حل لكم لكانت الاية بمنزلة ان يقال ابحنا لكم نكاح من يكون نكاحها مباحا لكم وذلك يخرج الاية من الفائدة وايضا
تصير الاية مجملة على ذلك التقدير لان اسباب الحل والاباحة لم تبين في هذه الاية فصارت مجملة لا محالة واذا حملنا الطيب على ما تستلذ
النفس ويميل اليه القلب كانت الاية عامة دخلها التخصيص وقد ثبت في اصول الفقه انه متى وقع التعارض بين الاجمال والتخصيص كان
رفع الاجمال اولى لان العام المخصص حجة في غير محل التخصيص والمجمل لا يكون حجة اصلا واجيب عنه بان المبين تحريمه في قوله حرمت عليكم
امهاتكم الاية ان كان مقدم النزول فلا اجمال لان المعنى فانكحوا ما بين لكم حلها ولكن مقيدا بالعدد المخصوص فليس في قوة ابيح المباح لافادة
الزيادة ولا اجمال ولا تخصيص لان الموصول جار مجرى المعرف باللام والحمل على العهد في مثله هو الوجه والا فالاجمال المؤخر بيانه اولى
من التخصيص بغير المقارن لان تاخير بيان المجمل جائز عند الفريقين وتاخير التخصيص غير جائز عند اكثر الحنفية ثم ان الظاهر ان ما في ما طاب
موصولة اسمية منصوب المحل على انها مفعول فانكحوا ومن النساء بيان الجنس المبهم في ما ومثنى منصوب على الحال من فاعل طاب قوله معدولة
عن اعداد مكررة فان قولك انكح مثنى بمنزلة قولك انكح اثنتين اثنتين وكذا الباقي فكل واحدة من هذه الصيغ الثلاث معدولة عن صيغة اخرى
هي لفظ عدد مكرر فلا يراد بتكرير المعدول عنه التاكيد وانما يراد به تكرير العدد كقولك علمته الحساب بابا بابا فقد تحقق العدل في هذه
الالفاظ وهي ايضا اوصاف لانها احوال من فاعل طاب والحال هيئة وصفة لذي الحال فمنعت الصرف للعدل والصفة وهو مذهب سيبويه
واختلف في ان هذه الالفاظ المعدولة هل يجوز فيها القياس او يقتصر فيها على السماع فذهب البصريون الى انه لا يجوز فيها القياس وذهب الكوفيون
وابو اسحق الى جوازه والمسموع من ذلك احد عشر لفظا احاد وموحد وثناء ومثنى وثلث ومثلث ورباع ومربع وخماس ومخمس ولم يسمع عشار

وعشار ومعشر قوله فانما بنيت صفات جواب عما يقال كيف اعتبر الوصفية مؤثرة في منع صرف هذه الالفاظ المعدولة مع انتفاء شرط
تاثير الوصف في منع الصرف وهو كون الوصفية اصلية ووصفية هذه الالفاظ ليست اصلية لان اصولها انما وضعت للعدد ولا
وصفية فيها ولهذا صرف اربع في قولك مررت بنسوة اربع لعروض الوصفية والوصفية لما لم تكن معتبرة في المعدول عنه لم تكن
الوصفية فيها اصلية فكيف كانت مؤثرة وتقرير الجواب ان الوصفية فيها اصلية بناء على ان المراد بكون وصفية الكلمة اصلية كونها
موضوعة للدلالة على الذات باعتبار المعنى القايم بها وهذه الالفاظ كذلك فانها ما عدلت عن اصولها لم تبن الا صفة وعدم كون
اصولها موضوعة على الوصفية لا يضر كون وصفيتها اصلية قوله وقيل لتكرير العدل فيها من حيث انها معدولة باعتبارين باعتبار الوصفية
بناء على انها اخرجت عن اوزانها الاصلية الى اوزان اخر وباعتبار التكرار بناء على ان التكرير الكاين في اصولها ترك وعدل عنه الى التوحيد
فكما انها معدولة عن نفس صيغ اصولها فهي ايضا معدولة عن تكرار تلك الصيغ فتكرر العدل فيها ولعل المصنف لم يرض بهذا الوجه نظرا
الى ان العدل عبارة عن تغيير الصيغة والعدول عن التكرير ليس من قبيل العدل المعتبر في منع الصرف اذ لا تغيير فيه للصيغة ويمكن ان يجاب
عنه بان العدول عن التكرار الى التوحد تغيير للصيغة نظرا الى ان المعدول عنه هو صيغة المجموع والمعدول هو الصيغة المتوحدة
قوله متفقين فيه ومختلفين حال من فاعل ان ينكح وهو الضمير الراجع الى كل ناكح واتفاق الناكحين في الاعداد المذكورة ان ينكحوا اثنتين
اثنتين او ثلاثا ثلاثا او اربعا اربعا واختلافهم فيها ان ينكح بعضهم اثنتين اثنتين وبعضهم ثلاثا ثلاثا وبعضهم اربعا اربعا كما اذا خوطب
الجمع الكثير وقيل لهم فتقسموا هذه البدرة وهي عشرة الاف درهم درهمين درهمين وثلاثا ثلاثا فانه اذن لهم بان يجعلوها اقساما يكون
كل قسم منها درهمين وثلاثة وان ياخذ كل واحد منهم لنفسه قسما منها قوله ولو افردت قسم لقوله ومفادها ذكرا ولا معنى هذه الالفاظ المعدولة
عن الاعداد المكررة ثم ذكر المعنى على تقدير ان يذكر الاعداد المذكورة غير مكررة بان يقيل فانكحوا ما طاب لكم اثنتين وثلاثا واربعا وهو ان يخاطب
الجميع ويباح الجميع لهم على سبيل التوزيع والتفصيل بان يجمعوا بين هذه الاعداد المذكورة في اباحة الاخذ باى واحدة منها وكذا لو قيل
اقتسموا هذه البدرة درهمين وثلاثة لصار المعنى تجويز الجميع ان ياخذ من العددين المذكورين ما شا واصل الاباحة مستفادة من الامر
والجمع بين الاعداد المذكورة مستفاد من الواو والفرق بين تكرير العدد وافراده حتى يكون الحكم على الاول انه يباح للجميع ان يجمع بين الاعداد
المذكورة على سبيل التوزيع والتفصيل وعلى الثاني ان يباح لهم الجمع بينها بدون التوزيع ان تكرير العدد يستلزم مقابلة الجمع بالجمع دون
افراده قوله ولو ذكرت باو لذهب تجويز الاختلاف في العدد لان او تقتضي الاذن في واحدة من هذه الاعداد لا في كل واحدة منها فلو جاء بكلمة
او لاقتضى النظم ان لا يجوز النكاح الا على واحدة من هذه الاعداد وان لا يجوز لهم ان يجمعوا بين الاعداد المذكورة بمعنى ان ينكح بعضهم
اثنتين وبعضهم ثلاثة وبعضهم اربعة فلما ذكر حرف الواو افاد ذلك انه لا يجوز لكل طايفة ان تختار ما شاءت من الاعداد المذكورة وذهب
قوم الى انه يجوز للرجل ان يتزوج تسع نسوة استدلالا بهذه الاية وقالوا ان الواو للجمع المطلق فقوله مثنى وثلاث ورباع يفيد حل المجموع
وهو التسع بل الحق انه ثماني عشرة لان قوله مثنى ليس عبارة عن اثنتين فقط بل عن اثنتين اثنتين وكذا القول في بقية الالفاظ المعدولة وربما
ثبت بالتواتر من انه صلى الله تع عليه وسلم مات عن تسع ثم انه تع قد امرنا باتباعه واقل مراتب الامر الاباحة وقد اجمعت الامة من فقهاء
الامصار على انه لا يجوز لاحد ان يتزوج اكثر من اربع نسوة وعلى ان الزيادة على الاربع من خصايص النبي صلى الله تع عليه وسلم ومخالف هذا
الاجماع من اهل البدعة ولا عبرة بمخالفته ثم ان اكثر الفقهاء ذهبوا الى قوله تع فانكحوا ما طاب لكم من النساء لا يتناول العبيد وذلك لان هذا
الخطاب انما يتناول انسانا متى طابت له امراة قدر على نكاحها والعبد ليس كذلك بدليل انه لا يتمكن من النكاح الا باذن مولاه لقوله تع ضرب الله
مثلا عبدا مملوكا لا يقدر على شيء فقوله لا يقدر على شيء ينفي كونه مستقلا بالنكاح ولان قوله بعد هذه الاية فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة
او ما ملكت ايمانكم مختص بالاحرار فيكون هذه الاية ايضا مختصة بهم بناء على ان الخطابات الواردة في هذه الاية وردت متوالية على نسق
واحد واختصاص بعضها بالاحرار يدل على ان الكل كذلك ولقوله صلى الله تع عليه وسلم ايما عبد تزوج بغير اذن مولاه فهو عاهر فلما حمل الناس
على الناس المستقلين بالتصرفات كانت الاية مختصة بالاحرار فلا يحل للعبيد ان يتزوجوا بالاربع وقال مالك رحمه الله تع يحل لهم التزوج
بالاربع تمسكا بظاهر هذه الاية قوله فاختاروا او فانكحوا واحدة باضمار فعل ثم اذا كان الفعل المقدر فاختاروا تكون كلمة او لعطف
ما ذكر بعدها على قوله فواحدة وان كان فانكحوا تكون او لعطف فعل مقدر على فانكحوا المقدر ويكون التقدير فانكحوا واحدة او طيوا ما ملكت
ايمانكم على طريق حذف المعطوف وابقاء العاطف كما في علفتها تبنا وماء باردا اى وسقيتها ماء واحتيج الى تقدير المعطوف حينئذ لان المملوكات

مملوكات اليمين لا يتعلق بهن عقد النكاح الا ان يراد بالنكاح الناصب للمعطوف عليه عقد التزويج وبالناصب لما ملكت الوطي فيلزم استعمال المشترك
في معنييه او الجمع بين الحقيقة والمجاز وكلاهما لا يخلو عن تكلف قوله والعدد من السراري مبني على ان ما ملكت ايمانكم عام يتناول الاماء من غير
حصر في مرتبة والسراري جمع سرية وهي الامة التي بواها مولاها بيتا وهي فعلية منسوبة الى السر وهو الجماع او الاخفاء لان الانسان كثيرا ما يسرها
الابنية قد تغير في النسبة خاصة كما قالوا في النسبة الى الدهر دهري والى الارض السهلة سهلي والتسري اتخاذ الامة سرية وقوله تع ذلك
مبتدا وادنى خبره وهو افعل تفضيل من دنا يدنو بمعنى قرب وافعل التفضيل يجري مجرى فعله في التعدية والذي يتعدى به فعله يتعدى
به هو ايضا ودنا يتعدى بالى واللام ومن تقول دنوت اليه وله ومنه فيجوز ان يتعدى ادنى ايضا باحد هذه الحروف ويقال في تقديره ادنى
الى ان تعولوا وادنى لئلا تعولوا واختار المص الثالث حيث فسره بقوله اقرب من ان لا تميلوا فحذفت كلمة من لدلالة الكلام عليه فقوله تع ان لا
تعولوا في محل النصب او الجر على الخلاف المشهور في محل ان بعد حذف حرف الجر قال الامام المختار عند اكثر المفسرين ان قوله تع لا تعولوا معناه
لا تجوروا ولا تميلوا وروى ذلك مرفوعا روت عايشة رضي الله تعا عنها انه صلى الله تع عليه وسلم قال في تفسير قوله تع ان لا تعولوا الا تجوروا
وفي رواية اخرى ان لا تميلوا قال الواحدي كلا اللفظين مروي واصل العول الميل ويدل عليه تتبع موارد استعماله ثم خص بحسب العرف بالميل
الى الجور والظلم قال الفراء عال الرجل يعول عولا اذا مال وجار وفي الوسيط ذلك اي نكاح الاربع على قلة عددهن اقرب الى العدل وابعد
عن الظلم ونقل عن الشافعي رحمه الله تع انه قال في ذلك ادنى الا تعولوا معناه ذلك ادنى ان لا تكثر عيالكم وطعن ابو بكر الرازي والزجاج والجرجاني
صاحب النظم على الشافعي وقالوا اما ذكره الشافعي في معنى لا تعيلوا لا معنى لا تعولوا فان مادة عال بمعنى كثر عياله من ذوات الياء يقال عال
يعيل واما عال بمعنى جار فهو من ذوات الواو ويقال عال يعول فاختلف المادتان فتفسير تعولوا بما هو تفسير لتعيلوا خطا في اللغة
ويقال ايضا اعال يعيل اعالة اذا كثر عياله ولا يستعمل عال يعول في هذا المعنى ولم يفرق الشافعي بين عال واعال ووجه المص كلام الشافعي
بحمله على معنى لا يتجه عليه الطعن المذكور وجعله من باب الكناية وهو ذكر اللازم وارادة الملزوم كقوله فلان طويل النجاد كثير الرماد
والمراد انه طويل القامة وكثير الضيافة لكن عبر عنهما بما يلزمهما فان طول القامة لا ينفك عن طول النجاد وكذا كثرة الضيافة لا تنفك عن
كثرة الرماد وكذا الحال فيما نحن فيه فان المقصود ان يقال ذلك التقليل واختيار الواحدة والتسري اقرب الى ان لا تكثر عيالكم لكن عبر
عن كثرة العيال بما يلزمها من تحمل مؤنة العيال فان من كثر عياله يلزمه ان يعولهم ويمونهم من المؤنة اي يتحمل مؤنتهم ويتعب بالقيام
بمصالحهم ورعاية حقوقهم يقال عال الرجل عياله اذا مانهم ومنه ابدا بنفسك ثم بمن تعول اي بمن تمونه وتلي عليه فقول الشافعي
رحمه الله معناه ان لا يكثر عيالكم ليس المراد ان ذلك معناه المطابقي بل المراد ان ذلك معناه الكنائي المفهم بعلاقة اللزوم الكاين بينه
وبين اللفظ الذي عبر به عنه وهي طريقة مشهورة معتبرة عند علماء البيان والبلغاء من اهل اللسان والكلام الصادر من امثال الشافعي
وهو علم من اعلام الدين وائمة الشرع ورؤس المجتهدين وان توجه على ظاهره شيء من المقال لكن يجب ان يوجه بما يندفع به عنه مقال الجهال
فقد روي عن عمر ابن الخطاب انه قال لا تظنن بكلمة خرجت من في اخيك سوءا وانت تجد لها من الخير محملا صحيحا وقرا طاوس ان لا تعيلوا من اعال
الرجل اذا كثر عياله وهذه القراءة تعضد تفسير الشافعي من حيث المعنى الذي قصده قوله ولعل المراد بالعيال جواب عما يقال على تفسير الشافعي
من ان التسري كيف يكون اقرب الى ان لا يكثر عيال الرجل وفي السراري ما في الحراير من التادية الى كثرة العيال فكيف تقل عيال من تسرى بالنسبة
الى عيال من يتزوج واجاب عنه بوجهين الاول ان تفسير الشافعي بذلك يحتمل ان يكون مبنيا على كون لفظ ذلك اشارة الى تقليل عدد المنكوحات
وعدم ازديادهن على اربع او الى اختيار الواحدة منهن فيكون المراد بالعيال الازواج دون السراري والاولاد والثاني سلمنا ان لفظ ذلك
اشارة الى التسري وان المتسري له ان يجمع من السراري اي عدد شاء بلا خلاف فيه فلا يكون المراد بالعيال الموطوات بملك اليمين فيتعين
ان يراد بها الاولاد الا انا لا نسلم ان التسري كالتزوج في ان كلا منهما يكثر معه العيال والاولاد فان المولى يعزل عن امته بغير اذنها فلا يكون
التسري كالتزوج في التادية الى كثرة الاولاد قوله تعا صدقاتهن بفتح الصاد وضم الدال المفعول الثاني وهو جمع صدقة بوزن سمرة وهي
المهر وهذه هي القراءة المشهورة وهي لغة الحجاز وقراءة صدقاتهن بفتح الصاد واسكان الدال تخفيف القراءة المشهورة كقولهم في عضد عضد
وقراءة قتادة صدقاتهن بفتح الصاد وسكون الدال جمع صدقة على وزن غرفة وقرا مجاهد وابن ابي عبلة بضمها صدقاتهن جمع صدقة
وهي تثقيل الساكن الدال للاتباع ولم يذكرها المص وقرا ابن وثاب والنخعي صدقتهن بضمها مع الافراد والنحلة بكسر النون والنحل بضمها
مصدر كقولك نحلته المراد مهرها نحلتها اي اعطيتها اياه عن طيب نفس من غير مطالبة والايتاء الاعطاء اما بالالتزام واما بالتسليم

ويجوز ان يكونا جميعا مرادين على معنى سموا ذلك لهن اذا عقدتم وسلموا ذلك اليهن اذا التزمتم عن عقبة رضى الله عنه قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول احق الشروط ان يوفى به ما استحللتم به الفروج وعن صهيب رضى الله عنه قال قال رسول الله
صلى الله تع عليه وسلم من اصدق امراة صداقا وهو مجمع على ان يوفيها اياه ثم مات ولم يعطها اياه لقى الله عز وجل وهو زان كذا فى الوسيط
اعتبر المص فى مفهوم النحلة مجموع الرهن الاول ان تكون العطية عن طيب نفس الازواج من غير مطالبة منهن ولا مخاصمة ومحاكمة والثانى
ان لا تكون مقرونة بتوقع عوض فما لا يكون كذلك لا يكون نحلة قوله ومن فسرها بالفريضة ونحوها فان قتادة وابن جريج وابن زيد
فسروا النحلة بالفريضة قال الواحدى فى الوسيط النحلة معناه فى اللغة الديانة والملة والشريعة يقال فلان ينتحل كذا اذا كان يتدين
به ونحلته كذا اذا دينته ولهذا قال ابن عباس وابن جريج وابن زيد فى قوله نحلة اى فريضة وقال ابن عرفة اى دينا اى تدينوا بذلك
فقد شرعه الله كذلك وما هو دين من الله وشريعة يكون فريضة والمص انكر كون معنى الفريضة معتبرا فى مفهوم النحلة وجعله مستفادا
من مفهوم الاية وهو انه تع امر الازواج باعطا مهور النسآء من غير مطالبة منهن ولا مخاصمة ولا يخفى انه يستفاد منه ان يكون اعطا
على الوجه المذكور فريضة قوله لانها فى معنى الايتا كانه قيل اتوهن ايتا او نحلوهن نحلة وعلى تقدير انتصابها حالا من فاعل اتوهن يكون
نحلة مصدرا بمعنى الفاعل اى ناحلين طيبى النفوس بالاعطا وان كان حالا من مفعوله الثانى وهو صدقاتهن يكون بمعنى المفعول اى منحولة
معطاة عن طيب الانفس فالصدقات على هذا عطية لهن من قبل الازواج لان الزوج لا يملك بدل المهر شيئا لان البضع فى ملك المراة بعد النكاح
كما انه فى ملكها قبل النكاح فالزوج اعطاها المهر ولم ياخذ منها عوضا بملكه فكان المهر بمعنى النحلة التى ليس بازائها بدل واما الذى يحققه
الزوج منها بعد النكاح هو الاستباحة لا الملك وقيل ان الله تع جعل منافع النكاح من قضاء الشهوة والتوالد مشتركا بين الزوجين ثم
امر الزوج بان يؤتى مهر المراة وكان ذلك عطية لها من الله تع ابتدا قوله وقيل دياناته عطف على قوله عطية فانتصابها على هذا اما على انها مفعول
له اى اتوهن مهورهن ديانة اى اطاعة منكم لله تع او لتدينكم بدينه وشريعته واما على انها حال من الصدقات اى حال كونها دينا
من الله تع وشريعته وفريضته قوله والخطاب للازواج اختاره لانه لا ذكر للاولياء ههنا وقيل للاولياء لان العرب كانت فى الجاهلية لا
تعطى النسآء من مهورهن شيئا وكذلك كانوا يقولون لمن ولدت له بنت هنيئا لك النافجة اى المعظمة لمالك لانك تاخذ مهرها فتضمه
الى مالك فينتفج اى يكثر ويزداد يقال نفج ثدى المراة قميصها ينفجه نفجا اى رفعه ورجل نفاج اذا كان صاحب فخر وكبر قال ابن الاعرابى
النافجة ما ياخذه الرجل من الحلوان اذا زوج ابنته فنهى الله تعا عن ذلك وامر بدفع الحق الى اهله قوله الضمير للصداق يعنى ان الضمير فى
منه يعود على الصداق المدلول عليه بقوله صدقاتهن لان الصدقات فى معنى الصداق لانك لو قلت واتوا النسآء صداقهن كان المقصود
حاصلا ولا يختل المعنى قوله او يجرى عطف على قوله للصداق اى او هو للصدقات الا انه افرد مع تعدد المرجع اليه اجراء له مجرى اسم الاشارة
فان اسم الاشارة قد يشار به مفردا مذكرا الى اشيآء متعددة كما فى قوله تع قل أؤنبئكم بخير من ذلكم بعد ذكر شهوات متعددة قبله وروى
انه لما قال ٭ فيها خطوط من سواد وبلق ٭ كانه فى الجلد توليع البهق ٭ قيل له ان كان الضمير فى قولك كانه عائدا الى الخطوط كان
يجب ان تقول كانها وان عاد الى السواد والبلق كان يجب ان تقول كانهما فاجاب بانى اردت كان ذلك فجعله راجعا الى الخطوط اجراء له
مجرى اسم الاشارة قوله وقيل للايتاء المدلول عليه باتوا فالمعنى فان اعرضن لاجلكم عن شئ من ايتائكم اياهن طيبات النفوس بذلك فان حرفى
الجر فى قوله لكم عن شئ متعلقات بالفعل قبلها متضمنا معنى الاعراض والتجافى وقوله منه فى محل الجر على انه صفة لشئ فيتعلق بمحذوف
اى عن شئ كائن منه فقال المص ان كلمة من فيه للتبعيض حيث قال وقال منه بعثا لهن على تقليل الموهوب وقال ابن عطيه ومن لبيان
الجنس ههنا ولذلك يجوز للمراة ان تهب المهر كله ولو كانت للتبعيض لما جاز ذلك وفى كلام المص اشارة الى ضعف دليله والطيب فعل النفس
الا انه لما اسند اليهن احتيج الى ذكر النفس تمييزا وبيانا للجنس المراد منهن قوله فخذوه وانفقوه اشارة الى ان المراد بالاكل ههنا مطلق
الانتفاع والانفاق على اى وجه كان تعبيرا عن الشئ باشهر افراده واظهرها والى ان قوله هنيئا مريئا عبارة عن التحليل والمبالغة فى الاباحة
وازالة التبعية ثم اشار الى انهما صفتان بمعنى واحد وهو لسايغ بلا غايلة وان فرق البعض بينهما بان الهنى ما يلذه الاكل والمرئ ما
تحمد عاقبته وذكر لانتصابهما ثلاثة اوجه الاول انهما منصوبان انتصاب المصدر القايم مقام فعله المحذوف كما فى سقيا لك ورعيا لك
كانه قيل هنأ ومرأ على الدعاء بمعنى هنا ومرا والثانى انهما منصوبان على انهما صفتا مصدر محذوف للفعل المذكور اى فكلوه
اكلا هنيئا على الاسناد المجازى اذ الهنى حقيقة هو الماكول لا الاكل والثالث انهما حالان من الهاء فى فكلوه والمعنى كلوه وهو هنئ مرئ قوله

وهو الملايم

١

وهو الملايم لما اختلف فى ان قوله ولا تؤتوا السفهآء هل هو نهى مختص بالاولياء عن ايتاء من لا رشد لهم من اليتامى الذين تحت ولايتهم اموالهم
او هو خطاب عام لكل احد بان لا يعطى ما اعطاه الله تعا من اسباب معيشة امراة وبنيه وان كانوا اصحاب رشد او سداد عقل فيكونوا هم
الذين كانوا يقومون عليه فينظر الى ما فى ايديهم من مهماته ومصالحه بل ينبغى له ان يمسك ماله ويصلحه ويكون هو الذى ينفق عليهم فى
كسوتهم ورزقهم وساير مؤنتهم رجح القول الاول بانه الملايم للايات المتقدمة والمتاخرة فانها كلها متعلقة باحوال اليتامى وعلى القول
الثانى يكون المراد بالسفهآء النسآء والاولاد الايتام ومما يرجح القول الاول ان ظاهر النهى التحريم واجمعوا على انه يحرم عليه ان يهب من
اولاده الصغار ومن النسوان ما شاء من ماله واجمعوا على انه يحرم على الولى ان يدفع الى السفهآء اموالهم وانه تعا قال فى اخر
الاية وقولوا لهم قولا معروفا وهذه الوصية بالايتام انسب لان المرء مشفق بطبعه على اولاده فلا يقول لهم الا بالمعروف وانما يحتاج الى هذه
الوصية مع الايتام الاجانب الا ان اضافة الاموال اليهم على القول الثانى تكون حقيقة وعلى القول الاول تكون الاموال للسفهآء لا للاولياء
فاضافتها الى الاولياء لا لانهم مالكونها بل من حيث انهم ملكوا التصرف فيها وكونهم فى ولايتهم ويكفى فى حسن الاضافة ادنى ملابسة
وسبب قوله وانما سماهم سفهاء جواب عما يقال السفهاء على القول الثانى عبارة عن النساء والاولاد وان لم يكونوا سفهاء فى نفس الامر فلم
سماهم سفهاء ويرجح القول الاول الثانى فى قوله تع التى جعل الله لكم قياما لان القيام كل احد انما هو ما لنفسه او مال اليتيم الذى تحت ولايته
فتوصيف الاموال بانها قيام للمخاطبين رجح القول بعموم الخطاب ويكون اضافة الاموال حقيقة وعلى القول الاول يكون المراد بالاموال اموال
اليتامى وتلك الاموال لما اتحدت مع الاموال التى جعلها الله تع سبب قيام المخاطبين بالجنس صح ان يحكم عليها بانها سبب قيام المخاطبين كما صح
ان يقال البقر متحد مع الغنم فى الحيوانية والقيام مصدر قام واصله قوام ابدلت الواو ياء لما ذكر فى الصرف والقيم مصدر بمعنى القيام وليس
مقصورا منه عند الكسائى وقيل انه مقصور منه حذف الف قيام تخفيفا كما قالوا صيم فى صيام وخيط فى خياط والقوام اما مصدر قاوم
نحو لاوذ لواذا صحت الواو فى المصدر كما صحت فى الفعل او انه اسم لما يقوم به الشئ وليس بمصدر كقولهم هذا ملاك الامر اى ما يملك به واختار
المص هذا الوجه قوله واجعلوها مكانا اشارة الى ان كلمة فى للظرفية لا بمعنى من التبعيضية فليس المعنى امر الاولياء بان يجعلوا بعض اموال
اليتامى رزقا لهم بل المعنى امرهم بان يجعلوا بعض اموال اليتامى رزقا لهم بل المعنى امرهم بان يجعلوا تلك الاموال مكان رزقهم بان يتجروا
فيها فيجعلوا رزقهم من الارباح لا من اصول المال كيلا ياكلها الانفاق ولما كانت الاموال ظروفا للارباح كانت ظروفا للرزق الايتام ايضا وفى
الوسيط وانما قال فيها ولم يقل منها لانه اراد اجعلوا لهم فيها رزقا كانه اوجب لهم ذلك فى المال وما ذكره لا يكون وجها للعدول عن كلمة من
الا بان يريد به ما ذكره المص قوليا مل قوله عدة جميلة مثل ان يقول اذا ربحت فى سفرتى هذه فعلت بك ما انت اهله وان غنمت فى غزاتى
هذه جعلت لك حظا وقيل القول المعروف ان يعرف الولى للصبى ان المال ماله وهو خازن له وانه اذا زال الصباء وحصل له حسن التدبير
فى ماله يرد المال اليه وان يعظه وينصحه ويحثه على اداء الصلوة وتعلم احكام الدين ويرغبه فى ترك التبذير والاسراف ويعرفه ان عاقبة
التبذير الاحتياج الى الخلق ونحو ذلك مما حسنه الشرع والعقل قوله اختبروهم قبل البلوغ لان قوله تع حتى اذا بلغوا النكاح يدل على ان
البلوغ غاية الابتلاء فلا بد ان يكون الابتلاء مقدما على البلوغ فان حتى هذه حرف غاية دخلت على الجملة الشرطية وجوابها والمعنى ابتلوا اليتامى
الى وقت بلوغهم واستحقاقهم دفع اموالهم اليهم بشرط ايناس الرشد منهم ففى حرف ابتداء دخلت على الجملة الشرطية كالتى دخلت على ساير الجمل
كما فى قوله ٭ فما زالت القتلى تمج دماءها ٭ بدجلة حتى ماء دجلة اشكل ٭ اى احمر يقال دم اشكل اذا كان فيه بياض وحمرة والشكلة حمرة
يخالطها بياض وتمج اى تلقى وتدفع واذا الواقعة بعد حتى متضمنة معنى الشرط وفعل الشرط بلغوا النكاح وقوله فان انستم منهم رشدا فادفعوا
اليهم اموالهم جملة من شرط وجزاء واقعة جوابا للشرط الاول الذى هو اذا بلغوا النكاح فالفاء فى فان انستم فاء جواب اذا وفى قوله فادفعوا جواب
ان فالله تعالى لما امر قبل هذه الاية بدفع مال اليتيم اليه حيث قال واتوا اليتامى اموالهم بين بهذه الاية متى يؤتيهم اموالهم فشرط فى دفع اموالهم
اليهم شرطين احدهما بلوغ النكاح والثانى ايناس الرشد ومعرفته منهم فان قوله انستم منهم رشدا اى عرفتم وقيل اى رايتم واصل الايناس
فى اللغة الابصار ومنه قوله تع انس من جانب الطور نارا واما الرشد فمعلوم انه ليس المراد الرشد الذى لا تعلق له بصلاح ماله بل لا بد وان يكون
هذا مرادا وهو ان يعلم انه مصلح لماله حتى لا يقع منه اسراف ولا يكون بحيث يقدر الغير على خديعته ثم اختلف فى انه هل يضم اليه الصلاح
فى الدين فعند الشافعى لا بد منه وعند ابى حنيفه هو غير معتبر فى الرشد الذى هو شرط لدفع المال اليه والصلاح فى الدين هو ان يكون
مجتنبا عن الفواحش والمعاصى التى تسقط العدالة والصلاح فى امر المال ان لا يكون مبذرا والتبذير هو ان ينفق ماله فيما لا يكون فيه

محملة دنياوية ولامثوبة اخروية ولايحسن التصرف فيفين في البيع قوله بان يكل اليه مقدمات العقد هذا عند الشافعي فان تصرف الصبي
العاقل المميز لايجوز عنده سوآء اذن له المولى بذلك ام لم ياذن لانه تع انما امر بدفع المال اليه بعد بلوغه وايناس الرشد منه فلم يجز دفع المال اليه
اليه حال صغره وجب ان لايصح تصرفه حال صغره اذ لا قائل بالفصل وقوله تع وابتلوا اليتامى ليس المراد به الاذن لهم في التصرفات حال الصغر بل الابتلا
اختبار عقله وابتلاء حاله في انه هل له فهم وعقل يعرف به المصالح والمفاسد ام لا وذلك لايستلزم الاذن في التصرف بل يحصل بان يبيع الولى
ويشترى بحضور الصبي ثم يستكشف منه احوال ذلك البيع والشرا وما فيهما من المصالح والمفاسد ويحصل ايضا بان يكل اليه مقدمات البيع والشرا
بان يدفع اليه شيئا ليبيع اويشترى فاذا باعه الصبي اواشترى حصل به اختبار عقله وهذا العقد لايدل على صحة ذلك العقد بل يجوز ان يتوقف
صحته على ان يتم الولى ذلك العقد وقال ابو حنيفة تصح تصرفاته باذن الولى احتجاجا بهذه الاية فان قوله تع وابتلوا اليتامى الاية امر باختبار
حالهم قبل بلوغهم وهذا الاختبار لايحصل الا باذن الولى في البيع والشرا بعد ان يدفع اليه ما يتصرف فيه قوله وهو دليل على ان لايدفع اليهم
مالم يؤنس منهم الرشد الخ قال الامام اتفقوا على انه اذا بلغ غير رشيد فانه لايدفع اليه المال ثم عند ابى حنيفة لايدفع اليه ماله حتى يبلغ خمسا
وعشرين سنة فاذا بلغ ذلك دفع اليه ماله على كل حال وانما اعتبر هذا السن لان مدة بلوغ الذكر عنده بالسن ثماني عشرة سنة فاذا زاد
عليه سبع سنين وهو مدة معتبرة في تغيير احوال الانسان لقوله صلى الله تع عليه وسلم مروهم بالصلوة عند سبع فعند ذلك تمت المدة
التي يمكن فيها حصول تغيير الاحوال فعندها يدفع اليه ماله اونس منه الرشد اولم يونس وقال الشافعي لايدفع اليه ابدا الا بايناس الرشد
وهو قول ابى يوسف ومحمد رحمهما الله تع قوله مسرفين ومبادرين كبرهم اشارة الى ان اسرافا وبدارا منصوبان على انهما مصدران وقعا
موقع الحال والبدار مصدر بادر مبادرة بمعنى سارع مسارعة والمفاعلة هنا يجوز ان تكون من اثنين على الاصل بمعنى ان الولي يبادر اليتيم
الاخذ ماله واليتيم يبادر الى الكبر ويجوز ان يكون من واحد على ان يكون فاعل بمعنى فعل نحو سافر وطارق وان قوله ان يكبروا في موضع النصب على
انه مفعول به لقوله بدارا كما في قوله تع او اطعام في يوم ذى مسغبة يتيما اى لاتاكلوها وانتم تبادرون بلوغهم واستحقاقهم لان ياخذوا
منكم اموالهم يقال بادرت مجى زيد اى فعلته قبل مجيئه والمعنى لاتاكلوها قبل بلوغهم واسترداهم منكم اموالهم وقوله ان يكبروا بفتح البآء
من باب علم يقال كبر الرجل كبرا اى اسن وكبر بالضم اى عظم وقوله اولاسرافكم ومبادرتكم اشارة الى ان وجه انتصابهما كونهما مفعولا لهما اى لاجل
الاسراف والبدار والاكل اسرافا عبارة عن الاكل بغير حق وقوله تع ولاتاكلوها ليس معطوفا على قوله فادفعوا بل هو جملة مستانفة لانه قوله تع
فان آنستم منهم رشدا فادفعوا جملة شرطية مترتبة على بلوغ اليتامى حد النكاح فكون دفع اموالهم اليهم متاخرا عن بلوغهم فعطف قوله ولا
تاكلوها مبادرين كبرهم يستلزم ان يكون الاكل مرتبا على بلوغهم متاخرا عنه ايضا وقوله وبدارا ان يكبروا يستلزم ان يكون الاكل سابقا
على ما يترتب عليه وهو محال قوله فليستعفف من اكلها اى فليمتنع منه والعفة الامتناع عما لايحل قال الواحدى استعف عن الشئ وعف عنه
اذا امتنع منه وقال الزمخشرى استعف ابلغ من عف كانه طالب زيادة العفة والاية صريح في ان الولى والوصى اذا كان غنيا بماله غير
مضطر الى مال اليتيم لايحل له ان ياكل من مال اليتيم واما من كان فقيرا محتاجا الى ماله فله ان ياكل منه بالمعروف فانه اذا اتقى وسعى
في القيام بمصالحه فله ان ياكل منه قوتا مقدار احتياجا في تقديره على وجه الاجرة فان قوله تع ولا تاكلوها اسرافا يشعر بان له ان ياكل بقدر
الحاجة وايضا يقاس على الساعي فانه يضرب له سهم من الصدقات بقدر عمله فكذا هنا روى عن ابن عباس ان ولى اليتيم قال له افاشرب من لبن
ابله قال ان كنت تبغى ضالتها وتلوط عوضها وتهنا جرباها وتسقيها يوم وردها فاشرب غير مضر بنسل ولا ناهك في الحلب قوله غير متاثل مالا
والتاثل اتخاذ اصل مال اى ليس له من ماله الا التناول القوة لا اتخاذ راس المال وقيل الاكل بالمعروف ان يستقرض من مال اليتيم اذا احتاج اليه
فاذا ايسر قضاه روى عن عمر ابن الخطاب رضى الله عنه انه كتب الى عمار وابن مسعود وعثمان بن ضيف سلام عليكم اما بعد فانى قد رزقتكم
كل يوم شاة شطرها لعمار وربعها لعبد الله بن مسعود وربعها لعثمان الا وانى انزلت نفسي من مال الله بمنزلة والى اليتيم ان استغنيت استعففت
وان افتقرت اكلت بالمعروف وان ايسرت قضيت وقيل القول بالاستقراض مختص باصول الاموال من الذهب والفضة وغيرها واما التناول
من البان المواشى واستخدام العبيد وركوب الدواب فمباح له اذا كان غير مضر بالمال تمسكا بقوله تع فاذا دفعتم اليهم اموالهم فحكم في الاموال
بدفعها اليهم قوله فانه انفى للتهمة اى لان يتهم الناس في حق الاوليا والاوصيآء انهم خانوا في اموال اليتامى واضاعوها وازالة
التهمة عن نفسه مندوب لكل احد قال النبي صلى الله تع عليه وسلم من وجد لقطة فليشهد ذوى عدل ولا يكتم ولا يغيب فامر بالاشهاد
لتظهر امانته ونزول التهمة عنه والامر بالاشهاد ليس للوجوب بل هو امر ارشاد الى ما هو الاحوط والاولى واختلفوا في ان الوصى اذا ادعى

بعد

بعد بلوغ اليتيم انه دفع المال اليه هل يصدق بيمينه ام لا وكذلك لو ادعى انه انفق عليه في صغره هل يصدق ام لا قال مالك والشافعي لا يصدق
استدلالا بهذه الاية فان الامر بالاشهاد يدل على وجوبه وعلى ان دعواه لاتقبل الا بالبينة وقال ابو حنيفة واصحابه يصدق لانه لو لم يقبل
قوله لامتنع الناس من قبول الوصاية فيقع الخلل في هذا المهم العظيم الا ان الاشهاد اولى لانه لو لم يشهد فادعى عليه يتوجه اليمين اليه فان حلف
يفهم بالحلف الكاذب وان نكل يجب الضمان عليه وكلاهما محذوران ولو اقام البينة على انه دفع المال اليه يتخلص عن كل واحد من المحذورين
قوله تع وكفى بالله حسيبا كفى فعل والمجرور بالباء فاعله وتزاد الباء في فاعله كما في هذه الاية اولم يكف بربك وكفى يتعدى الى واحد وهو محذوف
هنا تقديره وكفيكم الله وانتصاب حسيبا اما على انه تمييز او على انه حال نقل عن ابن الانبارى والازهرى انهما قالا يحتمل ان يكون الحسيب بمعنى
المحاسب وان يكون بمعنى الكافي فمن الاول قولهم للرجل حسبه الله ومعناه محاسبه الله على ما يفعل من الظلم ومن الثاني قولهم حسبك الله اى كافيك
وهذا وعيد لولي اليتيم واعلام له بان الله تع يعلم باطنه كما يعلم ظاهره لئلا ينوى ويعمل في مال اليتيم ما لا يحل سوآء فسر الحسيب بالمحاسب
او بالكافي واختار المص كونه بمعنى المحاسب لما لا يخفى قوله تع مما ترك في محل الرفع على انه صفة للمرفوع قبله اى نصيب كائن ومستقر مما ترك قوله بدل
مما ترك اى من ما الاخيرة في مما ترك باعادة حرف الجر في البدل والضمير منه عايد الى ما الاخيرة وهذا البدل مراد ايضا في الجملة الاولى حذف للدلالة
عليه قوله نصب على انه مصدر مؤكد الظاهر انه من قبيل التاكيد لغيره لان الجملة التى كانت كالنائبة عن ناصبه تحتمل غير مضمون مؤكده وهو كونه
نصيبا مفروضا والمصدر في الحقيقة يؤكد مضمون عامله المحذوف الا ان الجملة المتقدمة لما كانت كالنائبة عن ناصبه من حيث دلالتها عليه
جعل المصدر مضمونا لتلك الجملة ومؤكدا لها والمراد بقوله انه مصدر مؤكد انه واقع موقع المصدر للفعل المدلول عليه بالجملة المتقدمة اذ التقدير
اعطوهم عطآء مفروضا اوانهم يستحقونه استحقاقا مفروضا مقطوعا به قوله اذ المعنى ثبت لهم مفروضا يعنى ان العامل في الحال هو معنى الاستقرار
والثبوت الذى تعلق به الجار والمجرور في قوله للرجال نصيب قوله تع نصيب مبتدا وللرجال خبره والمنوى فيه هو ذو الحال قوله ان اوس ابن الصامت
قيل الصحيح اوس ابن ثابت كما ذكره الامام وهو اخو حسان بن ثابت المادح استشهد باحد واما اوس ابن الصامت اخو عبادة فانه استشهد
في خلافة عثمان رضى الله عنه وام كحة بالحاء المهملة وضم الكاف فانية زوجته فروى اى جمع وقبض وضم الى نفسه ثم ان الراوى شك فى ان ابنى
عمه الاولان اعنى سويدا وعرفطه او الاخران قتادة وعرفجة ويذب عن الحوزة اى يدفع عمن هو في ناحيته من اهله وعشايره والنسا والاطفال
ليسوا بهذه المثابة فلا نورثها فشكته بان قالت ان الوصيين ما دفعا شيئا الا الى بنات اوس وانا امراته وليس عندى ما انفق عليهن وهن في
حجرى لايطعمن ولايسقين فقال صلى الله تع عليه وسلم ارجعى الى بيتك حتى انظر ما يحدث الله تع في امرك فنزلت هذه الاية ودلت على ان للذكور من اولاد
الميت واقربائه نصيبا مما ترك الوالدان والاقربون وللنسآء كذلك نصيب لكنه تع لم يبين المقدار في هذه الاية فارسل صلى الله تع عليه وسلم الى الوصيين
وقال لاتفرقا من مال اوس شيئا فان الله تع جعل لبناته نصيبا مما ترك ابوهن الا انه تعالى لم يبين كم هو فاجراحتى انظر ما ينزل فيهن فانزل الله
تع يوصيكم الله في اولادكم وانزل فرض الزوجة فارسل صلى الله تع عليه وسلم اليهما ان يدفعا الى ام كحة الثمن مما ترك والى البنات الثلثين ولكما
ما بقى من المال ولعل الحكمة في انزال الحكم اولا على الاجمال ثم تفصيل ما اجمل من نصيب الرجال والنساء ان القوم كانت لهم عادة في توريث الكبار دون
الصغار ودون النسآء وكان فيما انزل تغيير لتلك العادة الجاهلية والنقل عن العادة المالوفة مما يشق على النفس ويثقل على الطبع فلا جرم سلك في تغيير
تلك العادة على سبيل التدريج اذ لو غيرها دفعة لعظم وقعه على النفوس فذكر الله تع هذا المجمل اولا ثم ردفه بالتفصيل ليسهل قبوله قوله فاعطوهم
شيئا من المقسوم صح التفسير به سوآء جعل ضميره منه لما ترك اوللمال المقسوم الذى دل عليه القسمة التزاما لان المراد بالقسمة قسمة المال المتروك
بين الورثة قوله تع وقولوا لهم قولا معروفا فان الذين لا يرثون من الاقارب وكذا الايتام والمساكين من الاجانب اذا حضروا وقت القسمة فان تركوا محرومين
بالكلية ثقل عليهم ذلك فلا جرم امر الله تع امر ندب بتطييب قلوبهم بان يدفع اليهم شئ من المال المقسوم ويلطف لهم القول ويقول خذوا هذا
الحقير القليل بارك الله لكم فيه ويستقل ما اعطاهم ولا يتبع العطية المن والاذى بالقول قوله ولو بما في حيزه يجوابه الذى هو قوله تع خافوا عليهم
اذ التقدير لو تركوا لخافوا ويجوز حذف اللام في جواب لو قوله حالهم وصفتهم انهم لو شارفوا ان يخلفوا الى اخره جعل الترك بمعنى مشارفة ان يخلف
ويترك لانه لو ابقى على ظاهره لزم ان يكون الخوف بعد الموت والامعنى له فان تركهم ذرية خلفهم عبارة عن الموت وقد اجيب عن هذا الشرط بقوله
خافوا عليهم والجواب مرتب على الشرط فلزم ان يكون خوفهم على من خلفهم بعد موتهم وهو محال فجعل الترك بمعنى المشارفة لئلا يلزم ذلك المحذور
قوله وترتيب الامر عليه يعنى انه تع جعل الجملة الشرطية صلة ورتب الامر بالخشية عليها للاشارة الى ان المقصود بالامر الترغيب في الخشية من ضياع
اولاد غيرهم والى العلة في ذلك وهى ان من كان من شانه ودابه الخشية على ذريته نفسه من الضياع لضعفه وانفراده عمن يلي عليها او يكسب لاجلها

لابد له من ان يخشى من ضياع اولاد غيره لاجل ضعفهم وانفرادهم عمن يقوم بكفايتهم عن انس رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم لا يؤمن العبد حتى يحب لاخيه ما يحب لنفسه فمن لا يرضى بضياع اولاد نفسه بسبب الجوع والعري لبقائهم بغير مال ولا كاسب فكيف يرضى بذلك
في حق اولاد غيره قوله ظالمين او على وجه الظلم يريد ان انتصابه ظلما يجوز ان يكون على انه حال من فاعل يأكلون وان يكون على التمييز وقوله انما
يأكلون هذه الجملة في محل الرفع على انها خبر ان وجاز وقوع خبر ان جملة مصدرة بان مع مكفوفة بما قوله ملء بطونهم فسر في بطونهم على بطونهم
اخذا من استعمال العرب فانه يقال اكل فلان في بطنه واذا قصدوا الاخبار عن اكلهم في بعض البطن صرحوا بذكر لفظ البعض وقالوا اكل في بعض بطنه
قال الشاعر ٭ كلوا في بعض بطنكم تعفوا ٭ فان زمانكم زمن خميص ٭ واليه ينظر قوله صلى الله عليه وسلم المؤمن يأكل في معاء واحد والكافر يأكل
في سبعة امعاء والبطن اسم لجميع الامعاء ما حوى عليها وخرج به الجواب عما يقال الاكل لا يكون الا في البطن فما فائدة قوله يأكلون في بطونهم
قوله ما يجر الى النار فيكون النار مجازا على طريق اطلاق اسم المسبب وارادة السبب ويكون يأكلون محمولا على الحال قوله وعن ابي برزة الى آخره
عطف من حيث المعنى على قوله ما يجر الى النار فان اكل النار على هذه الرواية يكون محمولا على الحقيقة على معنى ان بطونهم تكون اوعية للنار
حقيقة بان يخلق الله تعالى لهم نارا يأكلونها في بطونهم يوم القيمة ويكون يأكلون محمولا على الاستقبال والاجيج تلهب النار قوله وتخصيص
الذكر بالتنصيص على حظه جواب عما يقال ان الاية نازلة لبيان استحقاق الاناث بالتنصيص الميراث كالذكور فالمناسب بسبب النزول الاهتمام
بحالهن والتنصيص على بيان نصيبهن فهلا قيل للانثيين مثل حظ الذكر وللانثى نصف حظ نصيب كل واحد من ذكور الاولاد واناثهم ايضا
لما نزلت انكارا لعادتهم في توريث الذكور كل التركة وحرمان الاناث بالكلية وكان كل واحد من عدم توريث الاناث وتوريث الذكور كل المال
منكرا كان المقصود بيان نصيب كل واحد من الفريقين على وجه يتضمن انكار عادتهم القبيحة فجيء بعبارة تدل على نصيب كل واحد منهما الا انه
بين حظ الذكر على وجه التنصيص والتصريح به واكتفى في بيان حظ الانثى بانفهامه من سوق الكلام وبدلالة الكلام عليه بالالتزام
لامرين الاول القصد الى بيان فضل الذكر على الانثى والثاني لتنبيههم على انه يكفي لقضاء حق فضله على الانثى تضعيف نصيبه على نصيبها
وحرمانها بالكلية افراط في تفضيله وتفريط في حقها مع اشتراكهما في جهة الاتصال بالميت وهي الجزئية والاجتماع في صلبه والتولد من
نطفته قوله والمعنى للذكر منهم يعني ان هذه الجملة لما وقعت تفصيلا لما قبلها وجب اشتمالها على الضمير العائد منها الى قوله اولادكم فقال انه محذوف
للعلم كما في قوله السمن منوان بدرهم قوله وفائدة التنصيص على استحقاق كل منهما السدس فانه لو قيل ولابويه السدس لكان ظاهره اشتراكهما
ولو قيل لابويه السدسان لاوهم قسمة السدسين عليهما بالسوية وبخلافها قوله والتفصيل عطف على قوله التنصيص كانه قيل لو قيل ولكل
واحد من ابويه السدس لحصل التنصيص المذكور فما الفائدة في ذكر قوله ولابويه اولا ثم ابدال قوله لكل واحد منهما ثانيا فاجاب عنه بان الابدال
فيه تفصيل بعد الاجمال ففيه ذكر الشيء مرتين مرة على الاجمال ومرة على التفصيل فيكون اكد واوقع في النفس فقوله السدس مبتدأ ولابويه
خبر مقدم وقوله لكل واحد منهما بدل من لابويه قوله ان كان للميت ولد ذكرا او انثى لا يخفى ان اسم الولد يقع على الذكر والانثى فان كان مع الابوين
ولد ذكر واحدا كان او اكثر فههنا لكل واحد من الابوين السدس بالفرض والباقي للولد الذكر بالتعصيب وان كان مع الابوين بنتان او اكثر
كان لكل واحد من الابوين ايضا السدس وللبنتين فصاعدا الثلثان بالفرض وان كان مع الابوين بنت واحدة فلها النصف ولكل
واحد من الابوين السدس بالفرض فالمسئلة من ستة نصفها ثلاثة فهي للبنت وسدسها واحد فهو للام وسدسها الاخر للاب بالفرض وبقي
سدس اخر فهو ايضا للاب بحكم التعصيب قوله وورثه ابواه فحسب نفي ابواه ان يكون معهما وارث اخر سواهما الا ان ظاهر قوله وورثه ابواه يشعر
بان لا وارث له سواهما واذا كان كذلك كان مجموع المال لهما واذا كان نصيب الام منه هو الثلث وجب ان يكون الباقي وهو الثلثان للاب
فيكون المال بينهما للذكر مثل حظ الانثيين كما في حق الاولاد قوله وعلى هذا اي على تقدير ان يكون المال بينهما اثلاثا ثلثه للام وثلثاه للاب كان
ينبغي ان يكون فرض الام فيما اذا ورثه ابواه مع احد الزوجين ثلث ما بقي من فرض احدهما حتى يكون ما ورثاه اثلاثا بينهما كما ذهب اليه اكثر
اصحابه قالوا ان الزوج يأخذ نصيبه ثم يدفع ثلث ما بقي الى الام ويدفع الباقي الى الاب وقال ابن عباس يأخذ الزوج فرضه وتأخذ الام
ثلث الكل ويأخذ الاب ما بقي وقال لا اجد في كتاب الله تعالى ثلث ما بقي وعن ابن سيرين انه وافق ابن عباس في الزوجة والابوين وخالفه في الزوج
والابوين لانه يفضي الى ان يكون للانثى اكثر من حظ الذكر واما في الزوجة فلا يفضي الى ذلك قوله باطلاقه حيث لم يقيد كون الاخوة حاجبة
للام بكونهم يأخذون السدس الذي حجبوا عنه الام فدل ذلك على ان حجبهم للام ليس مشروطا بتوريثهم مع الاب بل انهم يحجبونها من الثلث
الى السدس وان لا يرثون مع الاب قوله والجمهور اتفقوا على ان الاخت الواحدة لا تحجب الام من الثلث الى السدس واتفقوا ايضا على ان الاخوة

الثلاثة يحجبون واختلفوا في الاخوين فالاكثرون من الصحابة على القول باثبات الحجب كما في الثلاثة وقال ابن عباس لا يحجبان كما في حق الواحد
حجة ابن عباس ان الاية دالة على ان الحجب مشروط بوجود الاخوة ولفظ الاخوة جمع واقل الجمع ثلاثة كما ثبت في اصول الفقه فاذا لم توجد الثلاثة لم
يحصل الشرط فوجب ان لا يحصل المشروط وهو الحجب روي عن ابن عباس قال لعثمان رضي الله تعالى عنهم لم صار الاخوان يردان الام من الثلث الى السدس
وانما قال تعالى وان كان له اخوة والاخوان في لسان قومك ليسا باخوة فقال عثمان لا استطيع ان ارد قضاء قضى به قبلي ومضى في الامصار وقال
الجمهور رأينا ان الله تعالى نزل الاثنتين من النساء بمنزلة الثلاثة في باب الميراث فوجب ان يكون الاختان يحجبان الام من الثلث الى السدس واذا كان
كذلك وجب ان يحجب الاخوان ايضا فتكون الاخوة لكل عدد ممن له اخوة سواء كان ذكورا واناثا او بعضهم ذكورا وبعضهم اناثا ويكون هذا من باب
التغليب قوله من بعد ما كان من وصية اي من بعد تنفيذ وصية الميت وقضاء دينه على تقدير المضاف بدلالة المقام قوله وانما قال او التي للاباحة اي التسوية
وعدم اختلاف الحكم بتعلقه بالامرين جميعا او باحدهما ولما كان المقصود ههنا بيان التسوية بينهما في الوجوب والتقدم على القسمة بين الورثة اختير
كلمة او على الواو فان قلت جعل او في الخبر للاباحة مخالف لما ذكر في المفصل من ان او في الخبر للشك وفي الامر للتخيير او للاباحة اجيب بان الخبر ههنا بمعنى الامر
لا تقدم في قوله يوصيكم الله اي يأمركم ويعهد اليكم فكان من قبيل قولك جالس الحسن او ابن سيرين فان معناه ان كل واحد منهما اهل لان يجالس فان
جالست الحسن فانت مصيب وابن سيرين فان معناه ان كل وان جمعتهما فانت مصيب بخلاف ما لو قيل بالواو فانه يقتضي ان يجالسهما معا فان
جالست واحدا منهما دون الاخر فقد خالفت الامر فكذا ههنا لو قال من بعد وصية يوصي بها ودين لوجب في كل مال ان يجمع الامران وان قسمت بدون
احدهما فقد خالفت ومعلوم انه ليس كذلك فذكر بلفظ او ليكون المعنى ان كان احدهما فهو مقدم على الميراث وكذا ان كان كلاهما قوله وقدم الوصية
اي قدم ذكرها في النظم مع كونها مؤخرا عن قضاء الدين في الحكم بعثا على تنفيذها وترغيبا في اخراج المال الموصى به على الموصى فانها لما كانت شبيهة
بالميراث في كونها مأخوذة بلا عوض كان تنفيذها شاقا على الورثة فاحتيج الى تحريكهم وترغيبهم في تنفيذها قوله تعالى اباؤكم وابناؤكم مبتدأ ولا
تدرون وما في حيزه في محل الرفع خبر له وايهم اسم استفهام مرفوع على الابتداء واقرب خبره والجملة من هذا المبتدأ وخبره في محل النصب بتدرون
لانها من افعال القلوب فعلقها اسم الاستفهام عن ان يعمل في لفظه لان اسم الاستفهام لا يعمل فيه ما قبله فالجملة سادة مسد المفعولين ولا حاجة
الى اعتبار الحذف ثم هذه الجملة اعني قوله اباؤكم وابناؤكم لا تدرون لا محل لها من الاعراب لانها جملة اعتراضية لوقوعها بين قصة المواريث وليس
المراد بالاعتراض ههنا ما هو المصطلح عند النحويين لانهم ما يعنون بالاعتراض في اصطلاحهم الا ما كان بين شيئين متلازمين كالاعتراض الواقع
بين المبتدأ وخبره والشرط وجزائه والقسم وجوابه والصلة وموصولها واختار المص كونه اعتراضا مؤكدا لامر القسمة او لتنفيذ الوصية وتوجيه
الاول انه تعالى بين انصباء الاولاد في قوله يوصيكم الله في اولادكم وانصباء الابوين في قوله ولابويه لكل واحد منهما السدس فقد عين لكل واحد من الاباء
والابناء انصباء مختلفة والعقول لا تهتدي الى حكمة تلك التقديرات فان الانسان ربما يخطر بباله ان القسمة لو وقعت على غير هذا الوجه كان له
انفع واصلح كما تعارفه اهل الجاهلية فانهم كانوا يورثون الرجال الاقوياء ولا يورثون الصبيان والنسوان الضعفاء فانكر الله تعالى عليهم فيما خطر
ببالهم من هذا القبيل وقال انكم تعلمون ان عقولكم لا تحيط بمصالحكم فاتركوا تقدير المواريث بالمقادير التي تستحسنونها بعقولكم وكونوا مطيعين لامر الله تعالى
في هذه التقديرات التي قدرها فانه العالم بمغيبات الامور وعواقبها ووجه الحكمة فيما قدره ودبره وهو العليم الحكيم وجعل النفع في قوله اقرب لكم
نفعا اعم من نفع الدنيا ونفع الاخرة وانتفاع بعضهم ببعض في الدنيا كانتفاعه بالانفاق عليه والتربية له والذب عنه وانتفاعهم في الاخرة هو انتفاع
بعضهم بشفاعة البعض كما اشار اليه بقوله روي ان احد المتوالدين الى اخره وتوجيه كونه اعتراضا مؤكدا لامر تنفيذ الوصية ما اشار اليه بقوله او من
موريكم عطفا على قوله ممن يرثكم فانه تعالى لما ذكر امر تنفيذ الوصية ووجوب تقديمه على قسمة المواريث اكد ذلك ورغب فيه بقوله اباؤكم وابناؤكم
الذين يموتون قبلكم لا تدرون من انفع لكم منهم امن اوصى منهم ام من لم يوص يعني ان من اوصى ببعض ماله فعرضكم لثواب الاخرة بامضاء وصيته
فهو اقرب لكم نفعا ممن ترك الوصية فوفر عليكم عرض الدنيا لان عرض الدنيا وان كان قريبا عاجلا في الصورة الا انه فان وثواب الاخرة خير وابقى فهو
بالاعتناء بشانه اولى واحرى وقوله تعالى نفعا نصب على التمييز من اقرب وهو منقول عن الفاعلية فان الاصل ايهم اقرب لكم نفعه فريضة مصدر مؤكد
لفعل محذوف من لفظها اي فرض الله تعالى ذلك فريضة او مؤكد لمضمون الجملة السابقة وهو قوله يوصيكم الله الاية لان معناه فرض الله عليكم ذلك فريضة
واعلم انه تعالى اورد اقسام الورثة في هذه الايات على احسن الترتيبات وذلك لان الوارث اما ان يتصل بالميت بنفسه من غير واسطة او يتصل به بواسطة
غيره والاول قسمان لان سبب الاتصال ان كان هو النسب فهو القسم الاول وان كان السبب هو الزوجية فهو القسم الثاني فثبت ان اقسام الورثة ثلاثة
اشرفها واعلاها ما اتصل بالميت بغير واسطة من جهة النسب وذلك هو قرابة الولاد ويدخل فيها قرابة الاولاد والوالدين وهو القسم الاول

من اقسام الورثة والقسم الثاني منها ما اتصل به ابتداء من جهة الزوجية وهذا القسم متاخر في الشرف عن القسم الاول لان اتصال الاول بالميت ذاتي واتصال الثاني به عرضي والذاتي اشرف من العرضي وهذا القسم هو المراد بقوله تعالى ولكم نصف ما ترك ازواجكم الاية والقسم الثالث من اتصل بالميت بواسطة الغير وهو المسمى بالكلالة وهذا القسم متاخر عن القسمين الاولين لانه قد يعرض له السقوط بالكلية بخلاف القسمين الاولين وهو الآباء والاولاد و الازواج فانهم لا يسقطون بحال فالله تعالى قدم من الورثة ما اتصل بنفسه من جهة النسب لانه اعلاها ثم ثنى بذكر الوارث بالسبب الذي لا يسقط بحال لانه دون الاول وهو الزوجان ثم ذكر القسم الثالث بعدهما لانه دونهما ولما جعل نصيب الذكر مثل حظ الانثيين في الوارث النسبي كذلك جعل حظ الرجل ضعف ما للمراة قوله اي ولد وارثا احتراز عن الولد المحروم كالقاتل والكافر والرقيق فانه لا يحجب عند غير ابن مسعود رضي الله عنه لا حجب حرمان ولا حجب نقصان لانه لما جعل في حق استحقاق الارث كالميت ينبغي ان يجعل كذلك في حكم الحجب ايضا والولد المضاف الى الزوجة كما يعم الذكر والانثى ويعم ولدها من زوجها الذي يرثها او من غيره يعم ايضا من ولدته بنفسها والولد المولود من صلب بنيها او بني بنيها وان سفلوا فيكون كل واحد من هذه الاولاد حاجبا للزوج من النصف الى الربع قوله اي يورث منه يريد ان كان تكون فاقصه ورجل اسمها ويورث على بناء المفعول من ورث الثلاثي في محل الرفع على انها صفة لرجل وورث الثلاثي يتعدى الى مفعولين الى الاول منهما بمن يقال ورثت من زيد ماله وقد يحذف كلمة من فيقال ورثت زيدا ماله اي من زيد وما في الاية الكريمة من هذا القبيل اذ التقدير يورث منه وكلالة خبر كان ويحتمل ان يكون يورث في محل النصب على انه خبر كان وكلالة حال من الضمير فيه وكل واحد من الاحتمالين مبني على ان تكون الكلالة عبارة عن الميت الذي لم يخلف ولدا ولا والدا وهو قول جمهور اهل اللغة وكثير من الصحابة قوله او مفعول له عطف على قوله حال وهذا مبني على ان تكون الكلالة اسما للقرابة من غير جهة الولد والوالد والمعنى يورث لاجل الكلالة قوله ويجوز ان يكون الرجل الوارث عطف على قوله اي الميت فحينئذ يكون يورث المبني للمفعول من اورث الرباعي المبني للمفعول وتكون الكلالة عبارة عن الوارث الذي لا يكون ولدا ولا والدا كما روي عن جابر رضي الله تعالى عنه انه قال [illegible] رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يا رسول الله اني رجل لا يرثني الا كلالة واراد به انه ليس له ولد ولا والد قوله اي من الام اجمع المفسرون ههنا على ان المراد من الاخ والاخت الاخ من الام استدلالا بما قرا به بعض الصحابة وانه تعالى قال في اخر هذه السورة قل الله يفتيكم في الكلالة فاثبت للاختين الثلثين وللاخوة كل المال وههنا اثبت للاخوة والاخوات الثلث ولكل واحد منهما السدس فوجب ان يكون المراد من الاخوة والاخوات من الام فقط وهناك الاخوة والاخوات من الابوين او من الاب وبان ما قدر ههنا لكل واحد منها ولاكثر من ذلك وهو السدس والثلث هو فرض الام فالمناسب ان يكون ذلك لاولاد الام لا لبني الاعيان والعلات قوله ومفهوم الاية انهم لا يرثون ذلك مع الام والجدة بناء على ان وجود الام والجدة يمنع كون الموروث كلالة كما يمنع من ذلك وجود البنت وبنت الابن فيلزم ان لا يرث اولاد الام مع وجود الام والجدة كما لا يرثون مع وجود البنت وبنت الابن لكنهم يرثون مع الام والجدة بالاتفاق فانتقض مفهوم الاية بهذه الصورة فوجب ان يقال قد خص عموم مفهوم الاية بما عدا تلك الصورة بالاجماع قوله تعالى او دين او من بعد دين يوصى به اي يقر به فان الوصية بالدين عبارة عن الاقرار به ثم بين طرق الاضرار بالورثة بسبب الوصية بقوله بالزيادة على الثلث وهو ظاهر والطريق الثاني ان يوصي بالثلث او بما دونه لا لوجه الله تعالى يكون قصده بذلك تنقيص ما يعود الى الورثة فهو ايضا من طرق الاضرار بالورثة بسبب الوصية ومن طرقه ايضا ان يبيع شيئا بثمن رخيص او يشتري شيئا بثمن غال تنقيصا لحظ الورثة ومن طرق الاضرار بهم بسبب الاقرار بالدين ما لا يلزمه روي انه صلى الله تعالى عليه وسلم قال من قطع ميراثا فرضه الله تعالى قطع الله ميراثه من الجنة قوله وهو حال من فاعل يوصي المذكور في هذه القراءة وهو قراءة يوصي على بناء الفاعل وفيه ضمير يعود على الرجل في قوله وان كان رجل فقوله المذكور صفة يوصي وقوله والمدلول عليه عطف على المذكور يعني ان ذا الحال في قراءة من قرا يوصى بها على بناء المفعول هو ضمير يوصي المبني للفاعل الذي دل عليه ما بني للمفعول لانه لما قيل يوصى بها علم ان ثمه موصيا فانتصب غير مضار حالا من فاعل ذلك الفعل المدلول عليه كما ارتفع رجال في قوله تعالى يسبح له فيها بالغدو والاصال رجال على قراءة من قرا يسبح على بناء المفعول فانه لما قال يسبح علم ان ثمه مسبحا فاضمر يسبح لدلالة المذكور عليه فارتفاع رجال على انه فاعل لذلك المضمر المدلول عليه بقوله يسبح ومنه قوله ٭ ليبك يزيد ضارع ٭ اي يبكيه ضارع قوله وصية مصدر موكد اي يوصيكم الله بذلك وصية او منصوب على انه مفعول به لقوله مضار والمضارة وان كانت لا تتعلق بوصية الله حقيقة بل انما تتعلق بالورثة لكنه تعالى لما وصى بامر الورثة على وفق الحكمة والمصلحة كانت المضارة المتعلقة بهم كانها متعلقة بوصية الله تعالى الواقعة في حقهم فعديت اليها على سبيل المجاز في التعلق مبالغة في الزجر عنها ويؤيده قراءة الحسن غير مضار وصية باضافة اسم الفاعل اليها مجازا والاصل غير مضار في وصية واقعة من الله تعالى في امر التقدير حيث عدى بنفسه من غير واسطة لما ذكرنا من المبالغة كما قيل يا سارق الليلة باضافة اسم الفاعل الى الظرف مجازا او اتساعا والاصل

يا سارق في الليلة قوله اي لا يضار وصية من الله يعني ان قوله وصية من الله على تقدير ان يكون مفعول مضار يحتمل ان يكون المعنى غير مضار للوصية التي شرعها الله تعالى وندب عباده اليها وهي الوصية بالثلث او بما دونه لا بما زاد عليه والاضرار بها ان يوصي بما زاد على الثلث ويحتمل ان يكون المعنى غير مضار وصيته تعالى بالاولاد اي في شان الورثة مطلقا بان يعطي كل ذي حق حقه والاضرار بهم اضرار بوصية الله تعالى في حقهم فالاضرار بوصية الله على المعنى الاول جعل الوصية بالتبرعات على غير الوجه الذي شرعت عليه وعلى المعنى الثاني عدم رعاية ما اوصى به الله في حق الورثة من ايصال حقوقهم اليهم اما بالاسراف في الوصية او بالاقرار بدين لا يلزمه فالباء في قوله بالاولاد بمعنى في والمراد بالاولاد الورثة مطلقا بطريق التعبير عن الكلي باشهر افراده كما عبر عن مطلق الانتفاع بالمال بالكلية بالاكل والمعنى وصية الله تعالى في الورثة اي في شان ميراثهم فان قيل ما الحكمة فانه تعالى ختم الاية الاولى بقوله فريضة من الله وختم هذه الاية بقوله وصية من الله فالجواب ان لفظ الفرض اقوى واكد من لفظ الوصية فختم شرح ميراث الاولاد بذكر الفريضة وختم شرح ميراث الكلالة بالوصية ليدل بذلك على ان الكل وان كان واجب الرعاية الا ان حال رعاية حال الاولاد اولى واقوى قوله كالحدود المحدودة اي كالنهايات المضروبة المعينة التي تنتهي الاشياء عندها ولا تتجاوز عنها سميت شرايع الله تعالى حدودا تشبيها لها بالحدود المتعارفة من حيث ان المكلف لا يجوز له ان يتجاوزها الى غيرها كما لا تتجاوز الاشياء عن حدودها وتتميز كل شيء بحده فكذا تتميز الحلال والحرام والطاعة والمعصية بالشرايع المبينة قوله لانهما جريا على غير من هما له معنى قولهم جرت الصفة على غير من هي له ان الصفة خبر لشيء او صفة له او حال عنه وهي ليست فعلا له بل هي فعل الغير كقولك زيد عمرو ضاربه هو وجاء في زيد راكبا غلامه فضاربه جرى على المبتدا الثاني خبرا عنه وهو فعل المبتدا الاول ثم ههنا اصلان احدهما ان تكون الصفة فعلا ثابتا لما جرت عليه والثاني استكنان الضمير فيها لانه احضر وباب الاضمار للاختصار شايع فاذا قلت زيد عمرو ضاربه فهذا الكلام يحتمل معنيين احدهما ان يكون الضرب فعلا لعمرو ويكون زيد هو المضروب ويضاف ضارب الى ضمير عمرو فاذا ارادوا المعنى الاول قالوا زيد عمرو ضاربه من غير ابراز الضمير لان الصفة لما كانت فعلا لما جرت عليه كما هو الاصل فيها اعطيت لها ما هو الاصل فيها وهو استكنان الضمير وان ارادوا المعنى الثاني قالوا زيد عمرو ضاربه هو لان الصفة لما عدل بها عما هو الاصل فيها حيث لم يكن فعلا لما جرت عليه عدل بها عن حكمها الاصلي وهو الاستكنان وابرز الضمير ليكون امارة للعدول عن اصلها اذا تقرر هذا ظهر لك ان كل واحد من خالدين وخالدا لو كان صفة لجنات لوجب ابراز الضمير بان يقال خالدين هم وخالدا هو فيها قوله تعالى واللاتي جمع التي على غير قياس وقيل هي صيغة موضوعة للجمع جعل الله تعالى ما يثبت به الزنا من الشهادة شهادة اربع من رجال المسلمين تغليظا على المدعي وسترا على العباد وقيل انما كان الشهود في الزنا خاصة اربعة ليقوم نصاب الشهادة كاملا على كل واحد من الزانيين كسائر الحقوق اذ هو حق يوجد من كل واحد منهما وفيه ما لا يخفى من الضعف ولعل حكمة حبس الزواني [illegible] ان المراة انما تقع في الزنا بسبب خروجها وبروزها للرجال فاذا حبست في البيت فقد تخلصت عن السبب الذي ارتكبت الزنا بسببه فلا يقدر على الزنا فتكون العفة عن الزنا عادة مستمرة لها قوله حتى يتوفى ارواحهن الموت جواب عما يقال معنى التوفي الاماتة فيكون قوله حتى يتوفاهن الموت بمنزلة ان يقال حتى يميتهن الموت فلا معنى له واجاب عنه اولا بان المراد حتى ياخذهن الموت ويتوفى ارواحهن من قولهم توفيت مالي على فلان اي استوفيته وقبضته وفي الصحاح استوفيته وتوفيته بمعنى وثانيا بان الكلام على تقدير المضاف اي حتى يتوفاهن ملائكة الموت كما في قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها قال ابو مسلم المراد بقوله واللاتي ياتين الفاحشة السحاقات وحدهن الحبس الى الموت والسحاقة هي المراة التي تستمتع بالمراة الاخرى والمراد واللذان ياتيانها منكم اهل اللواطة وحدهما الاذى بالقول والفعل والمراد بما في سورة النور من قوله تعالى الزانية والزاني الاية ما وقع من الرجل والمراة من الزنا وحده في البكر الجلد وفي المحصن الجلد ويدل على ذلك وجوه احدها ان قوله واللاتي ياتين الفاحشة من نسائكم مخصوص بالنسوان وقوله واللذان ياتيانها منكم مخصوص بالرجال لان قوله واللذان تثنية المذكر فان قيل لم لا يجوز ان يكون المراد من قوله واللذان الذكر والانثى الا انه غلب لفظ المذكر فالجواب انه لو كان المراد ذلك لما افرد ذكر النساء من قبل فلما افرد ذكرهن اولا ثم ذكر بعده قوله واللذان ياتيانها منكم سقط ذلك الاحتمال وثانيها على هذا التقدير لا يحتاج الى التزام النسخ في شيء من الايات بل يكون حكم كل واحدة منها مقررا على حاله وعلى ما ذكرتم يلزم النسخ في شيء من الايات بل يكون حكم كل واحدة منها مقررا على حاله وعلى ما ذكرتم يلزم النسخ في هاتين الايتين والنسخ خلاف الاصل وثالثها انه لو كان كل واحد من قوله واللاتي ياتين الفاحشة ومن قوله واللذان ياتيانها منكم واردا في الزنا يلزم ان يذكر الشيء الواحد في الموضع الواحد مرتين وانه تكرير لا وجه له وقال ابو مسلم ويدل على صحة ما ذكرنا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا اتى الرجل الرجل فهما الزانيان واذا اتت المراة المراة فهما الزانيان وقال ايضا لقد قال بهذا القول مجاهد وهو من اكابر المفسرين ولئن سلمنا انه لم يقل به احد من المفسرين المتقدمين فنقول

قد ثبت في اصل اللغة اثر استنباط تاويل جديد في الاية لم يذكره المتقدمون جائز وروى عن مجاهد انه قال وجه التكرير ان الاية الاولى وردت
في عقوبة النسا وهذه الاية وردت في عقوبة الرجال وخص الحبس في البيت بالمراة وخص الايذا بالرجال لان المراة انما تقع في الزنا بسبب الخروج
والبروز للرجال فاذا حبست في البيت انقطع عنها مادة هذه المعصية واما الرجل فلا يمكن حبسه في البيت لانه يحتاج الى الخروج لاصلاح معاشه
ومهماته واكتساب قوة عياله فعوقب بما يليق بحاله قوله اى ان قبول التوبة كالمحتوم عليه اشارة الى ان كلمة انما هي ان المكفوفة بما وان التوبة مرفوعة
على الابتدا وعلى الله خبره وان كلمة على الدالة على الوجوب مستعارة لتاكيد الوعد وعدم وقوع الخلف فيه تشبيها للتفضل ايجاب الموعود بمقتضى فضله
وكرمه بوجوب عليه فقوله على الله على تقدير كونه خبرا يكون للذين متعلق بمحذوف على انه حال من الضمير في الظرف وهو على الله اى هى على الله كائنة
للذين لما اخبر الله تع في الاية المتقدمة ان الذين ياتيان الفاحشة اذا تابا واصلحا زال عنهما الاذى واخبر انه تعا تواب رحيم ذكرهنا وعد
بقبول التوبة عن ابتدا التوبة من زمان قريب من زمان معصيته وبادر بالاستغفار تجانبا عن الاصرار وهذا المعنى على تقدير ان من في
قوله من قريب لابتدا الموت لاشك انه زمان قليل فمن تاب في اى جزء من اجزا هذا الزمان فهو تائب في بعض زمان قريب ومن اخر التوبة الى
وقت انقضا اجزا هذا الزمان فهو مصر على الذنب غير تائب عنه وان تاب وندم اشد الندامة قوله ملتبسين بجهالة سفها اشارة الى ان بجهالة
متعلق بمحذوف على انه حال من فاعل يعملون ومعنى البا فيه المصاحبة اى ملتبسين بجهالة اى مصاحبين لها والى انه ليس المراد بالجهالة عدم العلم
بان ما عمله ذنب لان الذين يعملون السوء من غير ان يعلموا انه ذنب لا يستحقون العقاب فلا حاجة بهم الى التوبة لان الخطا مرفوع عن هذه
الامة بل المراد بالجهالة السفه وخفة العقل سمى السفيه الذى يرتكب المعصية مع العلم بانها معصية جاهلا تنزيلا له منزلة الجاهل لانه
لو جرى على مقتضى علمه بالحساب والجزا واثابة المطيع وعقاب العاصى لما اقدم على المعصية فلما ارتكبها للسفه وخفة عقله صار كانه لا علم
له فسمى جاهلا عن قتادة انه قال اجمع اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم على ان كل ما عصى به الله فهو جهالة عمدا كان او لم يكن وكل ما عصى الله
فهو جاهل قال تعا حكاية عن يوسف عليه السلام اصب اليهن واكن من الجاهلين وقال هل علمتم ما فعلتم بيوسف واخيه اذ انتم جاهلون
وقال لنوح عليه السلام انى اعظك ان تكون من الجاهلين وقد قال موسى لبنى اسرائيل حين قالوا اتتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون
من الجاهلين قوله او قيل ان يشرب في قلوبهم حبه اى حب السوء قال الامام القشيرى قوله تع ثم يتوبون من قريب على لسان اهل العلم قبل
الموت وعلى لسان اهل المعاملة قبل ان تعود النفس لك فيصير له كالطبيعة قال قائلهم ٭ قلت لنفسى ان اردت رجوعا ٭ فارجعى قبل
ان يسد الطريق ٭ فسر المص الزمان القريب بامرين ما قبل ان ينزل بهم سلطان الموت وقهره وما قبل ان يرسخ السوء بهم ويزين له قوله
وعد بالوفا بما وعد به دفع لما يتوهم من كون قوله تع فاولئك يتوب الله عليهم تكريرا للقول انما التوبة على الله وتقريره انه تعا كتب على نفسه ووعد
بنفس قبول التوبة ثم وعد بهذه الاية الوفا بما وعد به اولا فالاول انشا الوعد بنفس القبول والثانى وعد بانجازه فلا تكرار وهو تعالى
انا وعد شيئا لا بد ان ينجز وعده لان الخلف في وعده محال ولما كان ذلك شبيها بالواجب صح اطلاق كلمة على فان معنى الوجوب ههنا عند
اهل السنة ان عادة الله جارية بقبول التوبة بحيث استمرت ولم تقبل التغيير فلهذا صور بصورة الوجوب وعبر عنه بعلى قوله تعالى حتى
اذا حضر احدهم الموت حتى حرف ابتدا والجملة الشرطية بعدها غاية لما قبلها اى ليست التوبة لقوم يعملون السيئات وغاية عملهم اذا حضر الموت
قالوا كيت وكيت ودلت الاية على ان من حضره الموت وشاهد اهواله لا تقبل توبته ونظيرها قوله تع فلم يك ينفعهم ايمانهم لما راوا باسنا قال
المحققون قرب الموت لا يمنع من قبول التوبة بل المانع من قبولها مشاهدة الاهوال التى عندها يحصل العلم بالله تع على سبيل الاضطرار قوله تعا
الذين في قوله ولا الذين يموتون مجرور المحل عطفا على قوله للذين يعملون اى ليست التوبة لهؤلاء ولا لهؤلاء ولما ورد ان يقال من مات على ما عاش
عليه من الكفر من غير توبة لم تتحقق منه التوبة اصلا فكيف سوى بينه وبين سوف التوبة الى حضور الموت والتائب لا سوى بغير التائب
اجاب عنه بان معنى التسوية المبالغة في عدم الاعتداد بتوبة من سوفها الى حضور الموت للتسوية بين التوبتين وعدم قبولها واشار في
اثنا الجواب الى ان المراد بالذين يعملون السيئات ما يعم الفريقين من فساق اهل القبلة ومن الكفار وعطف عليه القول المذكور بعد قوله وقال انا
احق بها اى من اوليائها ومن نفسها فلا يمكنها ان تتزوج غير ذلك العصبة ويكون امر نكاحها اليه ان شاء مهرها لنفسه وان شاء زوجها
غيره ففي هذا القول لا يرث العصبة من الميت عين امراته وانما يرث ولاية امر نكاحها ودلالة الاية على النهى عن ذلك مبنى على ان يكون تقديرها
ان ترثوا امر نكاحها وان تكونوا احق بها من نفسها ومن سائر الناس وعلى القول الثانى ترث العصبة نكاح امراة الميت فيا خذ عينها على سبيل
الارث كما يرثون اعيان اموالهم نقل عن المفسرين ان هذه الاية نزلت في اهل المدينة انهم كانوا في الجاهلية وفي اول الاسلام اذا مات الرجل

ولا امراة جاء ابنه من غيرها او قريبه من عصبته فالقى ثوبه على تلك المراة او على خبائها وقال ورثت امراته كما ورثت ماله فصار احق بها من سائر الناس ومن
نفسها فان شاء تزوجها بغير صداق الا الصداق الاول الذى اصدقها الميت وان شاء زوجها من انسان اخر واخذ صداقها ولم يعطها منه شيئا وان
شاء عضلها وحبسها مع سوء العشرة ومنعها من الازواج يضارها بذلك لتفتدى منه بما ورثت من الميت او تموت فيرثها وان ذهبت المراة الى اهلها
قبل ان يلقى عليها ولى زوجها ثوبه فهى احق بنفسها فكانوا على هذا الى ان نزلت هذه الاية نهوا عن تلك العادة فمقتضى هذه العادة ان يرث ولى الميت نكاح
امراته فنهوا عن ذلك وقيل ربما يتفق ان تكون زوجة الرجل عجوزا ولها مال ونفسه تتوق الى الشابة فيكره فراق العجوز لمالها فيمسكها ولا يقربها حتى
تفتدى منه بمالها او تموت فيرث منها مالها فنزلت الاية فامر الزوج ان يطلقها ان كره صحبتها ولا يمسكها
كرها حتى تموت فيرث منها مالها وهن كارهات للامساك على الوجه المذكور فالوراثة على هذا القول وراثة اموالهن لا وراثة اعيانهن ونكاحهن بقوله
تعالى ان ترثوا النساء في محل الرفع على انه فاعل يحل اى لا يحل لكم ارث النساء والنساء فيه وجهان احدهما هو المفعول الاول والمفعول الثانى محذوف
والتقدير ان ترثوا من اموالكم النساء على ان يكون النساء هن الموروثات والثانى انه المفعول الثانى والتقدير ان ترثوا من النساء المال كرها مصدر منصوب
على انه حال من المال النساء اى ترثوهن كارهات ومكرهات والبا في قوله ببعض اما للتعدية المراد فتعديتها اى لتذهبوا ببعض ما اتيتموهن واما للمصاحبة
فيكون الجار والمجرور في محل النصب على الحالة ويتعلق بمحذوف اى لتذهبوا مصحوبين ببعض قوله اى تاخذونه باهتين واثمين على ان يكون بهتانا واثما
مصدران في محل النصب على الحال من فاعل اتاخذون وان انتصبا على انهما مفعول لهما يكون المعنى اتاخذونه لبهتانكم اياهن واثمكم فيكون
متعلق الانكار في الحقيقة هو جعلهما علتين متعلقتين بتاخذونه وان لم يكونا غرضين فان المفعول به لا يجب ان يكون غرضا مطلوبا من الفعل
كما في قولك قعدت عن الحرب جبنا والبهتان الكذب على الغير مواجهة على وجه يحيره واصله من بهت الرجل اذا تحير قال تع فبهت الذى كفر
اى تحير فالبهتان كذب يحير الانسان لعظمه ثم استعمل لفظ البهتان في كل فعل باطل يتحير من بطلانه وفي الكشاف البهتان ان تستقبل
الرجل بامر قبيح تقذفه به وهو برى منه لانه يبهت عند ذلك اى يتحير قال المفسرون دلت الاية على جواز المغالات في المهر روى ان عمر
بن الخطاب رضى الله تع عنه قام خطيبا فقال على المنبر لا تغالوا في مهور نسائكم فلو كانت مكرمة في الدنيا او تقوى عند الله لكان اولاكم
بها رسول الله ما اصدق امراة من نسائه اكثر من اثنتى عشرة اوقية فقامت اليه امراة فقالت يا امير المؤمنين لم تمنعنا حقا جعله الله لنا والله
يقول واتيتم احديهن قنطارا فقال عمر كل الناس افقه منك يا عمر حتى النساء ورجع عن ذلك ثم قال لاصحابه تسمعوننى اقول مثل هذا فلا تنكرونه
على حتى ترده على امراة ليست من اعلم الناس قال الامام وعندى ان الاية لا دلالة فيها على جواز المغالات لان قوله تع واتيتم احديهن قنطارا
فلا تاخذوا منه شيئا لا تدل على جواز ايتاء القنطار كما ان قوله تع لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا لا يدل على حصول الالهة والحاصل انه لا
يلزم من جعل الشيء شرطا لشيء اخر كون ذلك الشرط في نفسه جائز الوقوع قال صلى الله تع عليه وسلم من قتل له قتيل فاهله بين خيرتين ولم
يلزم جواز القتل وقد يقول الرجل لو كان الا له جسما لكان محدثا وهذا حق ولا يلزم منه ان تكون قضية الا له جسما حقا انتهى كلامه وليس
المراد من الايتا في قوله واتيتم احديهن الايتا حسا بل يعمه ويعم الايتا حكما لان من سمى صداقا في عقد النكاح والتزم ايتاءه اياها فانه قد اتاها
ذلك المسمى في حكم الله تع سواء اتاها حسا او لا ثم اعلم ان سوء العشرة ان كان من قبل الزوجة حل اخذ بدل الخلع لقوله تع ولا تعضلوهن لتذهبوا
ببعض ما اتيتموهن الا ان ياتين بفاحشة مبينة وان كان من قبل الزوج كره له ان ياخذ من مهرها شيئا لانه نهى في هذه الاية عن الاخذ
ثم انه ان خالف النهى واخذ شيئا ملكه كما ان البيع وقت النداء منهى عنه ثم انه يفيد الملك وكيف في قوله تع وكيف تاخذونه كلمة تعجب كانه تعا
يقول عجبا منكم من اى وجه لاى حال تاخذونه ذلك وهكذا كقوله كيف تكفرون بالله قوله والحال انه وصل اليها بالملابسة الفضا السعة
يقال الفضى فلان اذا ذهب الى فضاء اى ناحية سعة قال الليث افضى فلان الى فلان اى وصل اليه واصله انه صار الى فضائه وقال
غيره اصل الافضا الوصول الى الشيء من غير واسطة وللمفسرين في الافضا المذكور في هذه الاية قولان احدهما ان الافضا ههنا كناية عن
الجماع فانه تعا نزه كتابه عن ذكر ما تستشنع سماعا فسماه سرا في اية اخرى ومساقى اية ثالثة قال ابن عباس ومجاهد والسدى وهو اختيار
الزجاج وذهب اليه الشافعى وقال الخلوة الصحيحة لا توكد المهر فمن طلق امراته قبل المسيس فله ان يرجع في نصف المهر وان خلا بها وثانيهما
ان المراد بالافضا المذكور هنا هو الخلوة وان لم يجامعها قال الكلبى الافضا ان يكون معها في لحاف واحد جامعها او لم يجامعها وهذا اختيار
الفرا ومذهب ابى حنيفة فان الخلوة معها في الانكحة الصحيحة تقرر المهر لما روى عن ثوبان انه قال قال صلى الله تع عليه وسلم من كشف خمار
امراة ونظر اليها وجب الصداق وقال عمر وعلى رضى الله عنهما اذا اغلق الباب وارخى سترا وجب عليه الصداق وعليها العدة وقد قضت

الخلفاء الراشدين ان من اغلق بابا وارخى سترا وجب عليه الصداق وعليها العدة واختار المصنف ان الافضاء ههنا بمعنى الوصول والملامسة
بالجماع كما هو مذهب الشافعي قوله وهو حق الصحبة يعنى ان المراد باخذهن الميثاق من ازواجهن اخذهن ما يقتضى العهد بالقيام على مقتضى
الالفة والمودة المتفرعتين على افضائهم اليهن والعهد المذكور من حقوق هذا الافضاء وتوابعه فلما اخذن منهم الافضاء والمصاحبة
صرن كانهن اخذن منهم ما يتبع ذلك الافضاء ويتحقق بسببه وهو ما ذكر من العهد الوثيق كانه قيل واخذن منكم ميثاقا غليظا بافضاء
بعضكم الى بعض فوصفه بالغلظ لقوته وعظمه فقد قالوا صحبة عشرين يوما قرابة فكيف بما يجرى بين الزوجين من الاتحاد والامتزاج
قوله او ما هو ما وثق الله عليهم في شانهن فان الولي لما قال عند العقد انكحتك على ما في كتاب الله تعالى من امساك بمعروف او تسريح باحسان
فقبل الزوج في ايجاب الولي على الوجه المذكور فقد اخذ الولي ميثاق الله عليه في حقها فصارت كانها اخذت منه الميثاق بنفسها قوله لانه
اريد به الصفة يعنى ليس المراد بما نكح اباؤكم خصوصية ذات المراة حيث يجب ان يعبر عنها بمن بل المراد وصف كونها منكوحة الاب وقد تقرر
ان كلمة ما يعبر بها عن صفة من يعقل قوله كانه قيل تستحقون العقاب بنكاح ما نكح اباؤكم الا ما قد سلف اى الا بنكاح قد وقع منكم قبل نزول
اية التحريم فعلى هذا المعنى يكون انتظام الاية بما قبلها انه لما نزل قوله تعالى لا يحل لكم ان ترثوا النساء كرها قالوا تركن هذا لا نرثهن كرها لكن
نخطبهن فننكحهن برضاهن فنزلت هذه الاية فنهوا عن ذلك ايضا فقالوا كنا نفعل ذلك فكيف حال ما كان منا قبل فبين الله تعالى انه لا اثم
عليهم بما فعلوا قبل ذلك لوقوعه قبل نزول ما يحرمه او من اللفظ اى وهو استثناء متصل من قوله ما نكح اباؤكم ولما ورد ان يقال الاستثناء
ما قد سلف من النساء فما نكح الاباء يدل على جواز نكاح من سلف ومضى ونكاح من مضى محال فما معنى تجويزه اجاب عنه بانه ليس المقصود من
الاستثناء تجويز نكاح من سبق من النساء بل المقصود المبالغة في النهى عن نكاح منكوحة الاب فانه اذا انحصر من جاز نكاحه مما نكح الاباء فيمن
سلف منهن ولم يجز نكاح غيرهن ومن المعلوم ان نكاحهن غير ممكن فقد ثبت حرمة نكاحهن مطلقا على ابلغ وجه ونظيره استثناء قوله
غير ان سيوفهم بهن فلول من العيب للمبالغة في النفى فان معناه ان سيوفهم بهن فلول هو الشجاعة واستثناء الشجاعة من العيب لا بد ان يكون
على تقدير كونها عيبا فيكون وجود العيب فيهم لا يكون الا على تقدير ان تكون الشجاعة عيبا لكن هذا محال وما لا يثبت الا على تقدير محال يكون
محالا فوجود العيب فيهم محال فهذا الطريق ابلغ في نفى العيب عنهم من ان يقال لا عيب فيهم بدون الاستثناء قوله وقيل الاستثناء منقطع لان
المستثنى منه هو النكاح الذى يتعلق في المستقبل بمنكوحة الاباء ولا يدخل فيه النكاح الذى تعلق بها في الماضى حتى يكون استثناء
منه متصلا ومعنى استثناء النكاح الواقع في المضى عن النكاح المنهى عنه انه لا مواخذة عليه كما يواخذ على النكاح المنهى عنه لانه مقرر
لانه صلى الله تعالى عليه وسلم ما اقر احدا على نكاح امراة ابيه وان كان واقعا فيما مضى من زمن الجاهلية قوله اى ان نكاحهن اشارة الى ان ضمير
انه يعود على النكاح المفهوم من قوله ولا تنكحوا وصف الله تعالى هذا النكاح بامور ثلاثة الاول انه فاحشة عند الله اى في حكمه وقضائه وذلك
لان زوجة الاب تشبه الام فنكاحها يشبه نكاح الام الذى هو من افحش الفواحش فلا جرم كان ما يشبهه فاحشة والثانى انه مقت
اى ممقوت مبغوض عند ذوى المروات فان نكاح من يشبه الام ومباشرتها يبغضه ويستخفه كل من له مروة قيل سئل ابن الاعرابى
عن نكاح المقت قال هو ان يتزوج الرجل امراة ابيه اذا طلقها او مات عنها وكان ذلك قبل النهى عنه منكرا في قلوبهم ممقوتا عندهم والمقت
هو البغض المقرون بالاحتقار فهو اخص منه وهو من الله تعالى في حق العبد يدل على غاية الخزى والخسار وكانت العرب اذا تزوج الرجل بامراة ابيه
فاولدها يقولون للولد مقتى اى منسوب الى نكاح المقت ويقال له ايضا مقيت اى مبغوض مستحقر والثالث قوله وساء سبيلا ساء سبيل
من تراه في ساء ضمير مبهم يفسره ما بعده وهو سبيلا والمخصوص بالذم محذوف تقديره ساء سبيلا سبيل من يراه ويفعله لان ما يكون
فاحشة عند الله ومقتا عند ذوى المروات يكون اقبح السبيل قوله ليس المراد تحريم ذاتهن لان التحريم لا يتعلق بالعين وانما يتعلق بفعل من
افعال المكلف والمراد بذلك الفعل ههنا هو النكاح والقرينة المعينة له كونه اظهر المقاصد المقصود من النساء فلا وجه لما ذهب اليه الكرخى
من هذه الاية مجملة لانه تعالى اضاف التحريم فيها الى الاباء والامهات والحل والحرمة ونحوهما اذا اضيفت الى الاعيان فالمراد تحليل الفعل
المطلوب منها وتحريمه وذلك الفعل غير مذكور في الاية وليس بعض الافعال اولى من بعض بالاضافة التحريم اليه فصارت الاية مجملة من هذا الوجه
وذلك لان التحريم وان اضيف الى الاعيان بظاهره الا ان المراد تحريم نكاحهن لما ذكر من الدلائل الثلاث قوله وامرها مبتدا على قياس النسب خبره
وباعتبار المرضعة خبر ثان اى وامر الرضاعة كاين على قياس النسب متحقق باعتبار المرضعة وزوجها الذى نزل لبنها بسببه فكما ان الام
نسبا هى صاحبة اللبن والاب نسبا هو الذى كان سببا لنزول لبنها فكذلك الام والاب رضاعا قال الامام انه تعالى نص في هذه الاية

على حرمة الامهات والاخوات من الرضاعة الا ان الحرمة غير مقصورة عليهن لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب
وانما عرفنا ان الامر كذلك بدلالة هذه الاية وذلك لانه تعالى سمى المرضعة اما والمراضعة اختا فقد نبه ذلك على ان الرضاع جار مجرى النسب
وذلك لانه تعالى حرم بسبب النسب سبعا اثنتان منها هما المنتسبتان بطريق الولادة وهما الامهات والبنات وخمس منها بطريق الاخوة وهن
الاخوات والعمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت ثم انه تعالى لما شرع بعد ذلك في احوال الرضاع ذكر من كل واحد من هذين القسمين
صورة واحدة تنبيها بها على الباقى فذكر من قسم قرابة الولادة الامهات ومن قسم قرابة الاخوة الاخوات ونبه بذكر هذين المثالين من
هذين القسمين على ان الحال هنا بالرضاع كما هو في باب النسب ثم انه صلى الله تعالى عليه وسلم اكد هذا البيان بصريح قوله يحرم من الرضاع
ما يحرم من النسب فصريح الحديث مطابقا لمفهوم الاية فقول المصنف وامرها على قياس النسب الى اخره اختصار لخلاصة كلام الامام ثم قال
ام الانسان من الرضاع هى التى ارضعته وكذلك كل امراة انتسبت الى تلك المرضعة بالامومة من جهة النسب ومن جهة الرضاع وكذلك
القول في الاب رضاعا فان الحال فيه كما في الام واذا عرفت الام والاب فقد عرفت البنت ايضا بذلك الطريق واما الاخوات فثلاث
الاولى اختك لابيك وامك وهى الصغيرة الاجنبية التى ارضعتها امك بلبن ابيك سواء ارضعتها معك ومع ولد قبلك او بعدك والثانية
اختك لابيك دون امك وهى التى ارضعتها غير امك بلبن ابيك والثالثة اختك لامك دون ابيك وهى التى ارضعتها امك بلبن رجل
اخر واذا عرفت ذلك سهل عليك معرفة العمات والخالات وبنات الاخ وبنات الاخت قوله واستثناء اخت ابن الرجل قال في الكشاف قالوا
تحريم الرضاع كتحريم النسب الا في المسئلتين احدهما انه لا يجوز للرجل ان يتزوج اخت ابنه من الرضاع لان المعنى في النسب وطؤه امها
وهذا المعنى غير موجود في الرضاع والثانية لا يجوز ان يتزوج ام اخته من النسب ويجوز في الرضاع لان المانع في النسب وطى الاب
اياها وهذا المعنى غير موجود في الرضاع انتهى كلامه قوله لان المعنى في النسب وطؤه امها على ان تكون اخت الابن اختا له لام بان تكون
الاخت بنت موطوئته من رجل اخر فلا يكون بينه وبين اخت ابنه حرمة النسب بل حرمة المصاهرة فلا يصح الاستثناء فاذا ارتضع ابنه
من امراة لها بنت من اجنبى كانت البنت المذكورة اختا لابنه من الرضاع ولا تحرم له تلك البنت اذ لا نسب بينهما ولا مصاهرة قوله لان المانع
في النسب وطى الاب اياها فان الرجل اذا كان له اخت لاب لا من امه بل من امراة اخرى هى رابته تكون تلك المراة موطوءة اب ذلك الرجل
فلا يجوز للرجل ان يتزوجها لذلك لا لاجل ان بينهما حرمة من جهة النسب واذا ارتضعت اخت الرجل من امراة فكانت تلك المراة ام اخت
ذلك الرجل من الرضاع ولا تحرم هى له لفقدان ما هو المحرم في النسب وهو كونها موطوءة الاب فلا يصح استثناؤه لان الحرمة في النسب للمصاهرة
لا للنسب قوله تعالى في حجوركم جمع حجر بفتح الحاء وكسرها وهو مقدم ثوب الانسان ثم استعمل لفظ الحجر في الحفظ والتربية كما في هذه الاية فان
المراد بقوله في حجوركم في تربيتكم وحفظكم يقال فلان في حجر فلان اذا كان في حفظه وتربيته والسبب في هذه الاستعارة ان كل من ربى
طفلا جعله في حجره فصار الملابسة يستعمل الحجر في التربية كما يقال فلان في حضانة فلان واصله من الحضن الذى هو الابط وقال ابو عبيدة
في حجوركم اى في بيوتكم وقوله تعالى من نسائكم يحتمل ان يكون حالا من ربائبكم اى وربائبكم كائنات من نسائكم وان يكون حالا من المستكن في قوله
في حجوركم لانه لما وقع صلة يحتمل ضميرا اى اللاتى استقررن في حجوركم كائنات من نسائكم وان يكون حالا من المستكن في قوله في حجوركم لانه لما وقع
صلة يحتمل ضميرا اى اللاتى استقررن في حجوركم كائنات من نسائكم والمعنى ان الربيبة الكائنة من المراة المدخول بها محرمة على الرجل وحلال
له اذا لم تكن من المدخول بها قوله واللاتى بصلتها ومن تمام صلتها قوله من نسائكم اللاتى دخلتم بهن فكانه اختار كونه حالا من المستكن في قوله
في حجوركم لظهور كونه داخلا في حيز الصلة حينئذ وكون الصفة مقيدة للفظ الموصوف عبارة عن كونها تابعة للفظ من حيث الاعراب
مطابقة له في الاحكام اللفظية وكونها مقيدة لحكمه عبارة عن كون الحكم مشروطا بتحقق مضمون الصفة المقيدة فان حكم الربائب
وهو الحرمة مشروط بكونهن بنات النسوة المدخول بهن وان لم يكن مشروطا بكونهن في حجور الازواج وتربيتهم فان قوله اللاتى في
حجوركم الى اخره وقوله بالاجماع متعلق بقوله مقيدة فان العلماء قد اتفقوا على ان تحريم امهات النساء مطلق غير مقيد بكونهن في حجور
الازواج فكونهن امهات النساء المدخول بهن وان تحريم الربائب مقيد بكونهن من النساء المدخول بهن كما صرح به في الكشاف قوله والكلمة
الواحدة لا تحمل على معنيين لا سيما اذا كانا متنافيين كما في هذا الموضع فان من البيانية تقتضى اتحاد الثانى بالاول والابتدائية توجب حصول
الثانى من الاول وبينهما تناف وبالجملة انهما معنيان مختلفان واللفظ المشترك لا يصح ان يستعمل في معنييه قوله الا اذا جعلتها للاتصال فان
كلمة من تستعمل في معنى اتصال الشئ بالشئ فحينئذ يصح ان يجعل من نسائكم متعلقا بالامهات والربائب جميعا حالا منهما لكون الاتصال بالنساء

قد اشتركا بين الامهات والربائب فان امهات النساء متصلات بالنساء بكونهن امهاتهن وكذا الربائب متصلات بالنساء اللاتي هن امهاتهن بكونهن بناتهن قوله لكن الرسول الى اخره استدراك من قوله الا اذا جعلتها للاتصال فانه لما كان مظنة ان يتوهم انه يجوز تعليق قوله من نسائكم بالامهات والربائب جميعا بناء على جعل كلمة من للاتصال دفع ذلك الوهم بان جعلها للاتصال وان كان صحيحا بحسب اللغة لكن لا يصح حملها على الاتصال في هذا المقام وجعل ذلك المحل ذريعة الى تعليقها بالامهات والربائب جميعا لانه صلى الله تعالى عليه وسلم فرق بين الامهات والربائب حيث جعل نكاح البنات محرما لنكاح الامهات ولم يجعل نكاح الامهات محرما للبنات بل شرط في حرمة البنات وطي الامهات قال النابغة ٭ اذا حاولت في اسد فجورا ٭ فاني لست منك ولست مني ٭ اذا حاولت في اسد اسم قبيلة فجورا اي غدرا او حاولت بمعنى طلبت قوله ولا يجوز ان يكون الموصول الثاني اي لا يجوز ان يكون قوله اللاتي دخلتم بهن صفة للنساء المجرورة بالاضافة كما انه صفة للنساء المجرورة بمن لان اختلاف عاملي الموصوف يستلزم توارد العاملين على معمول واحد وهو الصفة قوله روي عن علي جعله شرطا اي روي عنه ان كون الربائب في حجور الازواج شرط لحرمة نكاحهن وقال سائر العلماء وطي الام يحرم نكاح البنت سواء كانت في تربية الزوج اولا وانما ذكر كونها في حجر الزوج بناء على كونه اغلب احوالها لا لكونه شرطا في التحريم قوله اي دخلتم معهن الستر اشارة الى ان الباء للتعدية وقد ذكر صاحب الكشاف في الفرق بين تعديته ذهب بالباء وبينها بالهمزة انه اذا عدي بالباء يكون المعنى الاخذ والاستصحاب كقوله تعالى فلما ذهبوا به واما الاذهاب فانه كالازالة قوله ويؤثر ما ليس بزنى لما جعل الدخول بالام الذي هو شرط تحريم الربيبة كناية عن جماعها وكان الجماع اسما لمطلق الوطي سواء كان بطريق النكاح او السفاح دل ذلك على ان الزنا بالام يوجب حرمة البنت وقد ذهب الشافعي رحمه الله الى ان الزنا لا يوجب حرمة المصاهرة فلذلك استثنى المصر من الدخول المحرم الدخول على وجه الزنا وخص الدخول بما ليس بزنا والزنا عند الحنفية يوجب حرمة المصاهرة اي يثبت به حرمات اربع تحرم المزنية على اب الواطي وان علوا وعلى اولاده وان سفلوا ويحرم على الواطي امهاتها وان علون وبناتها وان سفلن قوله دفعا للقياس اي لقياس الربائب على امهات النساء في كون الربائب محرمة على الاطلاق مثلهن قوله لحلها اي لكونها حلالا فالحليلة فعيلة مشتقة من لفظ الحلال بمعنى المحللة قوله او الحلول فهي فعيلة بمعنى فاعلة من الحلول لانها تحل مع زوجها حيث كان قوله احترازا عن المتبنى فان حليلته ليست بحرام على ما تبناه لما ثبت انه صلى الله عليه وسلم تزوج زينب بنت جحش وهي بنت عمته اميمة بنت عبد المطلب جد النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فكانت زينب بنت عمته صلى الله تعالى عليه وسلم وكان زوجها زيد بن حارثة وكان زيد تبناه رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال المشركون انه تزوج امراة ابنه فانزل الله تعالى وما جعل ادعياءكم ابناءكم وقال فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم اذا قضوا منهن وطرا وفي الوسيط كان المتبنى في صدر الاسلام بمنزلة الابن وليس احترازا عن ابناء الولد فان حلائلهم محرمات على الاجداد لتناول الابناء اياهم كما يتناول الاباء على اباء الاباء وان علوا قوله في موضع الرفع عطف على المحرمات والتقدير حرمت عليكم امهاتكم وبناتكم والجمع بين الاختين وقد مر ان ليس المراد تحريم ذواتهن بل تحريم نكاحهن فيكون المعنى حرمت عليكم نكاحهن والجمع بين الاختين نكاحا واما الجمع بينهما في ملك اليمين بان يملك كل واحدة منها ملك يمين فانه جائز اتفاقا واما الجمع بينهما في ملك اليمين وطيا واستمتاعا فقد روى صاحب الكشاف اختلاف امير المؤمنين فيه بان قال حرمتها اية وهو قوله وان تجمعوا بين الاختين فانها تقتضي حرمة الجمع بينها مطلقا على اي وجه كان واحلتهما اية وهي قوله تعالى وان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم فانه يقتضي حل مصاحبة الامة من غير تفرقة الواحدة وما فوقها والاختين وغيرهما فكانه قيل اذا خفتم ذلك فاختاروا الاماء بالغات ما بلغن ولزم من ضرورة العموم حل الجمع بينها وطيا واستمتاعا فرجح علي كرم الله تعالى وجهه التحريم وعثمان رضي الله عنه التحليل روي عن مالك في الموطا عن قبيصة ابن ذويب ان رجلا سال عثمان عن اختين مملوكتين لرجل هل يجمع بينهما فقال احلتهما اية وحرمتهما اية فخرج من عنده فلقي رجلا من الصحابة قال ما سالت عنه عثمان فاخبره بما سال وبما افتاه لا امرك ولا انهاك فقال له لكني انهاك عنه وقال اما انا فلو كان لي من الامر شيء لم اجد احدا فعل ذلك الا جعلته نكالا قال ابن شهاب اراه علي بن ابي طالب كرم الله تعالى وجهه جعل المصنف قول من رجح التحريم اظهر لامرين الاول ان حكم اية التحريم مخصص بالاختين وحكم اية التحليل عام لكل مملوكة والاصل عند الشافعية فيما اذا تعارض الخاص والعام ان يحمل العام على الخاص بان يجعل الخاص مخصصا له مطلقا اي سواء علم تاريخ نزولها او لم يعلم فلما خص ما ملكت ايمانكم بغير الاختين كان حكم الاختين باقيا على الحرمة سالما عن المعارض وهو قول علي رضي الله تعالى عنه و الثاني قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ما اجتمع الحلال والحرام الا غلب الحرام وقول المصنف والظاهر ان الحرمة غير مقصورة على النكاح يشعر بان قوله

انفا المراد بتحريم المحرمات المعدودة تحريم نكاحهن ليس كما ينبغي بل ينبغي ان يجعل المحرم هو الاستمتاع مطلقا اي سواء كان في النكاح او في ملك اليمين او ما يعم النكاح والاستمتاع بملك اليمين ويؤيد ذلك ما نقله عن اميري المؤمنين رضي الله تعالى عنهما حيث صرحا بان حرمة الوطي بملك اليمين ايضا مدلول الاية المذهب المشهور عند الفقهاء انه لا يجوز الجمع بين امتين اختين في ملك اليمين وطيا حقيقة او حكما فاذا وطي احدى امتيه حرمت الثانية ولا تزول هذه الحرمة ما لم يزل ملكه عن الاولى ببيع او هبة او كتابة او تزويج وصورة الجمع بينهما وطيا حكما انه اذا ملك اخت منكوحة لم يطا المملوكة او كان له امة قد وطيها فتزوج اختها جاز النكاح لصدوره من اهله ولا يطا الامة لان المنكوحة موطوءة حكما ولا يطا المنكوحة حتى يحرم عليه الامة فاذا حرمها وطي المنكوحة وان لم يكن وطي المملوكة وطي المنكوحة وحرمت المملوكة حتى يفارق المنكوحة قوله او منقطع لان المنهي عنه هو الجمع بينهما في المستقبل وما سلف عنه ليس من جنس ما نهي عنه فلا يدخل تحته فيكون الاستثناء منقطعا ويكون الا بمعنى لكن اي لا تجمعوا بين الاختين لكن ما وقع من ذلك في زمن الجاهلية فمعفو بدليل قوله تعالى ان الله كان غفورا رحيما قيل كان اهل الجاهلية يعرفون هذه المحرمات المذكورة في هذه الاية كلها الا اثنتين منها احدهما نكاح امراة الاب والثانية الجمع بين الاختين الا يرى انه تعالى قال ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم من النساء الا ما قد سلف وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف ولم يذكر في سائر المحرمات الا ما قد سلف وقيل معناه الا ما كان من يعقوب عليه الصلوة والسلام فانه جمع بين ليا ام يهوذا وراحيل ام يوسف وكانتا اختين قوله ذوات الازواج فسر المحصنات به لان الاحصان ورد في القران باراء اربعة معان الاول التزوج كما في هذه الاية الثاني كما في قوله تعالى محصنات غير مسافحات وفي قوله والتي احصنت فرجها اي عفتها والثالث الحرية كما في قوله والذين يرمون المحصنات اي الحرائر لانه لو قذف غير حر لم يجلد ثمانين وفي قوله ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات الرابع الاسلام كما في قوله تعالى فاذا احصن قيل في تفسيره اذا اسلمن ولا يليق بهذا المقام غير معنى التزوج لانه عطف المحصنات على المحرمات فلا بد ان يكون الاحصان سببا للحرمة ومعلوم ان الحرية والعفاف والاسلام لا تاثير لها في الحرمة بخلاف التزوج فان المراة المتزوجة محرمة على الغير قوله والنكاح مرتفع بالسبي وان لم يتحقق بين الزوجين تباين الدارين بان سبيا معا عند الشافعي واما عند ابي حنيفة فلا مدخل للسبي في ارتفاع النكاح وانما يرتفع بتباين الدارين لا بالسبي فقد اتفقوا على انه اذا سبي احد الزوجين قبل الاخر فاخرج الى دار الاسلام وقعت الفرقة بينهما واذا سبيا معا قال الشافعي ههنا تزول الزوجية وتحل للمالك بعد ان يستبرها بوضع الحمل ان كانت حاملا من زوجها او بالحيض ان لم تكن حاملا وقال ابو حنيفة لا تزول اذا سبيا معا لنا عن ابي سعيد رضي الله عنه انه صلى الله تعالى عليه وسلم بعث يوم حنين جيشا الى اوطاس فاصابوا سبايا لهن ازواج من المشركين فكرهوا غشيانهن وتحرجوا فانزل الله تعالى هذه الاية قوله تعالى من النساء في محل النصب على انه حال من المحصنات وفائدة قوله تعالى من النساء ان المحصنات قد تقع على الانفس فقوله من النساء يرفع ذلك الاحتمال قوله مصدر مؤكد اي لفعل مقدر من لفظه اي كتب الله عليكم تحريم هؤلاء كتابا ويحتمل ان يكون مؤكدا لمضمون الجملة المتقدمة قبله وهي قوله حرمت الاية وعن الكسائي ومن تابعه انه منصوب بعليكم على الاغراء والتقدير عليكم كتاب الله كقوله عليكم انفسكم واجازوا تقديم المنصوب في باب الاغراء مستدلين بهذه الاية قوله والجمع بين المراة وعمتها وخالتها قال صلى الله عليه وسلم لا تنكح المراة على عمتها وخالتها ومن المحرمات المخصوصة من عموم قوله واحل لكم ما وراء ذلكم المطلقة ثلاثا او نكاح المعتدة ومن كان متزوجا بحرة لم يجز له ان يتزوج بامة وتحريم الخامسة وتحريم الملاعنة لقوله صلى الله عليه وسلم المتلاعنان لا يجتمعان ابدا قوله ارادة ان تبتغوا الشرط في حذف اللام من المفعول ان يتحد الفاعل في العامل والمفعول له ولم يتحقق الاتحاد المذكور الا بتقدير الارادة قدرها وذلك لان فاعل الفعل المعلل وهو قوله واحل لكم هو الله تعالى وفاعل قوله ان تبتغوا هو ضمير المخاطب وهما مختلفان فلما قدر الارادة قد اتفقا وقوله محصنين حال من فاعل تبتغوا وغير مسافحين حال ثانية ويجوز ان يكون حالا من الضمير في محصنين ومفعول محصنين ومسافحين محذوف اي محصنين فروجكم غير مسافحين الزواني من السفح وهو صب المني وكان الفاجر يقول للفاجرة سافحيني وماذيني من المذي فان الزاني لا غرض له الا اقتضاء الشهوة وصب الماء وفي الكشاف فان قلت اين مفعول تبتغوا قلت يجوز ان يكون مقدرا وهو النساء والاجود ان لا يقدر وكانه قيل ان تخرجوا اموالكم انتهى كلامه وان كان اجود لان المقصود حينئذ يتعلق بنفس الفعل وهو الابتغاء بالاموال وصرفها واخراجها في وجوه المطالب وصرف المال فيها يتناول اعطاء مهور الحراير واثمان السراري والانفاق في كفايتهن ومهماتهن وغير ذلك من التصرفات وهذا العموم والتناول لا يحصل على تقدير ان يقصد بيان تعلق الفعل بالمفعول قوله او بدل عطف على قوله مفعول له فان قرئ احل على بناء الفاعل يكون ما وراء ذلك منصوب المحل على المفعولية فكذا ان تبتغوا على انه بدل منه وان قرئ على بناء المفعول يكون ما وراء في محل الرفع لقيامه مقام

الفاعل فكذا ان تبتغوا يكون في محل الرفع بدلا منه قوله واحتج به الحنفية على ان المهر لا بد وان يكون مالا حتى لو تزوجها على تعليم سورة من القرآن
لم يكن ذلك مهرا ولها مهر مثلها ولو تزوجها على خدمة سنة فان كان حرا فلها مهر مثلها وان كان عبدا فلها خدمة سنة وجه
احتجاجه بهذه الاية انه تع جعل طريق حصول الحل الابتغاء بالمال والمال اسم للاعيان لا للمنافع وايضا قال واتوهن اجورهن والايتاء صفة
للاعيان لا للمنافع قوله ولا حجة فيه لان محصول الاية بين لكم ما حرم عليكم وما احل لكم من النساء ارادة ان يكون صرفكم لاموالكم في حال كونكم
محصنين وهو انما يدل على ان الابتغاء بالمال وصرفه جايز وليس فيه بيان لان الابتغاء بغير المال غير جايز وليس فيه بيان بغير المال جائز
ام لا قوله فما استمتعتم اشارة الى ان كلمة ما سواء كانت شرطية او موصولة عبارة عن النساء المستمتع بهن على ارادة الوصف او على تنزيلهن
منزلة غير ذي العقول اما على انها تستعمل لذوي العلم كما حكى ابو زيد سبحان ما سخركن لنا وسبحان ما سبح الرعد بحمده وقال تع وما ملكت
ايمانكم وان كان الغالب فيها ان تكون لما لا يعلم ويستعمل ايضا في الغالب في صفات اولى العلم كما قال في السؤال عن صفة زيد زيد ما هو وما
هذا الرجل وعلى التقديرين هي في محل الرفع بالابتداء وقوله فاتوهن خبره والضمير المنصوب فيه هو العايد من هذه الجملة الى المبتدا فقد روعي
لفظ ما تارة فافرد ضميره في قوله به ومعناها اخرى فجمع في قوله منهن وفاتوهن والمعنى اي طايفة من النساء استمتعتم به فاتوهن والطايفة
التي استمتعتم به من النساء فاتوهن ومن في منهن على هذا للتبعيض والبيان والجار والمجرور على الاول حال من الهاء في به اي حال كونه بعض النساء
المنكوحة والاستمتاع في اللغة الانتفاع وكل ما انتفع به فهو متاع يقال لها استمتع الرجل بولده لمن مات في زمن شبابه ولم يتمتع بشبابه
قوله وفما استمتعتم به الى اخره على ان يكون كلمة ما عبارة عن وجوه التمتع بالمنكوحات وذلك وجهان عند الشافعي الجماع وعقد النكاح
عليهن وثلاثة اوجه عند الحنفية فان الخلوة الصحيحة ايضا تقرر المهر عندهم خلافا للشافعي فان استمتع منهن بالجماع فلا بد من ايتاء
المهر تاما كاملا وكذا ان استمتع بالخلوة الصحيحة على مذهب ابي حنيفة واما العقد فهو ايضا من موجبات المهر لكنه يتصف بالطلاق
قبل الدخول وكلمة من في منهن على هذا للابتداء الغاية قوله فان المهر في مقابلة الاستمتاع علة لتسمية المهر اجرا فان الاجر في اصطلاح
اهل الشرع اسم ما هو بدل المنفعة لا بدل العين فانه يقال لما يقابل منفعة نحو الدار والدابة اجرا ولم يقابل الاعيان ثمنا والمعقود عليه في
عقد النكاح هو حل الاستمتاع بالمراة ومنفعة بضعها لا عين المراة فلذلك يسمى بدله اجرة لا ثمنا قوله ومصدر موكد لعامله المحذوف
اي فرض الله فريضة قوله فيما يزاد على المسمى الى اخره من ذهب الى ان قوله تع فما استمتعتم به منهن نزل لبيان حكم النكاح الصحيح وهو قول اكثر
العلماء لا لاباحة نكاح المتعة قال المراد بقوله ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به انه اذا كان المهر مقدرا بقدر معلوم معين لا حرج في ان تحط
المراة عنه شيئا منه او تبرئ ذمة الزوج عنه بالكلية ولا في ان يزيد الزوج على ذلك القدر المسمى برضاه فتلك الزيادة تلتحق بالصداق
عند ابي حنيفة رحمه الله تع فتثبت في ذمة الزوج ان دخل بها او مات عنها واما اذا طلقها قبل الدخول بطلت الزيادة ولا تستحق المراة الا نصف
ما سمي لها في العقد وقال الشافعي لا تلحق الزيادة بالصداق بل هي بمنزلة الهبة فان قبضتها ملكتها بالقبض وان لم تقبض بطلت ولا
يلزم من عدم كون الزيادة ملحقة باصل صداق المراة عدم زواجها برضى الزوج وان كان حكمها حكم الهبة واما من جعل الاية المتقدمة نازلة
لبيان حكم المتعة فانهم قالوا المراد من هذه الاية انه اذا انقضى زمان المتعة لم يبق للرجل على المراة سبيل البتة فان قال لها زيديني في الايام
وازيدك في الاجرة كانت المراة بالخيار ان شاءت فعلت وان شاءت لم تفعل فهذا هو المراد من قوله ولا جناح عليكم فيما تراضيتم به من بعد
الفريضة اي من بعد المقدار المذكور والامد الاجر والاجل وصورة نكاح المتعة ان يقول الرجل لامراة متعيني نفسك على عشرة دراهم مثلا
في مدة معلومة فقالت له متعتك نفسي ولا بد فيه من ذكر لفظ التمتع واتفقوا على ان النكاح بهذه الصورة كان مباحا ثم نسخ وصورة
النكاح الموقت ان يتزوج الرجل امراة بلفظ النكاح او ما قام مقامه الى مدة معلومة وهو في حكم المتعة في البطلان لان توقيت النكاح
لم يثبت في الشريعة وما لم يكن مشروعا فهو باطل ولذلك لم يفرق المص بينهما قوله غنى واعتلاء اشارة الى ان انتصاب طولا على انه مفعول
يستطيع وان ينكح معمول المصدر المنون وهو طولا لانه مصدر طلت الشيء اي نلته والتقدير ومن لم يستطع ان يعتلي وينال النكاح الحرائر
فلينكح مما ملكت ايمانكم ومن في قوله ومن لم يستطع شرطية وقوله فما ملكت جواب الشرط وهو الظاهر ويحتمل ان تكون من موصولة خبر عنها بالجملة
المصدرة بالفاء ومنكم في محل النصب على انه حال من فاعل يستطع قوله واول ابو حنيفة فالمعنى على تاويله من لم يستطع منكم وطي الحراير وعلى هذا
التقدير كل من ليس تحته حرة لم يجبر فانه يجوز له التزوج بالامة سواء كان قدر على التزوج بالحرة او لم يقدر واما اذا كان عنده حرة لم
يجز له نكاح الامة ولم يرخص في نكاح الامة مطلقا لان الولد يتبع الام في الحرية والرقية فيصير الولد رقيقا قال عمر رضي الله عنه ايما حر

يتزوج بامة فقد ارق نصفه يعني يصير ولده رقيقا وقال سعيد بن جبير ما نكح الامة من الزنا الا قريب قال تع وان تصبروا خير لكم اي
وان تصبروا عن نكاح الاماء وايضا ان حق المولى عليها اعظم من حق الزوج فلا تخلص للزوج كخلوص الحرة وربما يحتاج الزوج اليها جدا
ولا يجد اليها سبيلا لحبس سيدها اياها وايضا ان الامة قد تعودت الخروج والبروز ومخالطة الرجال فتغلب الوقاحة عليها وربما تعودت
الفجور فلا يصار اليهن بلا ضرورة والفرق بين الحرة الفقيرة والامة انه قد جرت العادة على تخفيف مهور الاماء ونفقتهن من مؤنة
الحراير الفقيرة بناء على ان الاماء مشغولة بخدمة السيد فلا تخلص لازواجهن بخلاف الحراير قوله كما حمل عليه في قوله المحصنات المؤمنات
فان اكثر العلماء على ان ذكر الايمان في الحراير ليس لتقييد جواز نكاح الامة بعدم الاقتدار على طول الحرة المؤمنة بل هو للارشاد الى ما هو
افضل واولى ثم ان اصحاب مذهب الشافعي اتفقوا على ان صفة الايمان في قوله من فتياتكم المؤمنات ذكرت لتقييد جواز نكاح الامة بكونها
مؤمنة ولم يجوز نكاح الامة الكتابية واختلفوا فيما وقع صفة للمحصنات قوله تعالى والله اعلم بايمانكم جملة اسمية جيء بها بعد قوله من فتياتكم
المؤمنات ليفيد ان الايمان الظاهر كاف في نكاح الامة فلا يشترط في ذلك ان يعلم ايمانها حقيقة علما يقينا فان ذلك لا يطلع عليه احد الا الله
تع قال الزجاج اعملوا فيما بينكم بظاهر الايمان والله اعلم بالسرائر وقوله بعضكم من بعض ايضا جملة اسمية جيء بها تانيسا بنكاح الاماء كما تقدم
والعرب كانوا يفتخرون بالانساب فاخبر الله تعالى ان ذلك لا يلتفت اليه لان الايمان اعظم الفضايل فاذا حصل الاشتراك فيه فلا يلتفت الى ما
وراء ذلك فلا ينبغي للحر ان يترفع عن نكاح الامة عند الحاجة لان بعضهم من جنس بعض في النسب والدين وما احسن امير المؤمنين علي ابن ابي
طالب كرم الله تع وجهه حيث قال ه الناس من جهة التمثيل اكفاء ٠ ابوهم آدم والام حواء قوله واعتبار اذنهم مطلقا فانهم اتفقوا
على ان اذن الارباب شرط في جواز نكاح الاماء استدلالا بهذه الاية فان قوله تع فانكحوهن باذن اهلهن تقتضي كون الاذن شرطا في جواز
النكاح وبان الامة ملك السيد وبعد التزوج يتعطل عليه اكثر منافعها فوجب ان لا يجوز ذلك الا باذن السيد ومعنى كون ذلك الاذن
مطلقا عدم تقييده بانه لا بد معه من اعتبار شرط اخر وهو ان يكون المولى هو المباشر لعقد النكاح بعبارته ذهب الشافعي الى انه لا عبارة
للنساء في عقد النكاح فلا يجوز للمراة ان تتزوج امتها بل لا بد لها من ان توكل غيرها بتزويج امتها وذهب ابو حنيفة الى ان لهن ان يباشرن
العقد بانفسهن احتجاجا بقوله تع فانكحوهن باذن اهلهن فان قوله فانكحوهن صريح في ان عقد النكاح واقع بينهم وبينهن ولما كان بعده
باذن اهلهن ولم يقل بعقد اهلهن دل ذلك على ان الشرط هو اذن اهلهن مطلقا وان اذن السيد ورضاه كاف في جواز العقد سواء انضم
عبارة السيد الى اذنه ورضاه او لم ينضم وقول المص واعتبار اذنهم مطلقا جواب عن هذا الاحتجاج وتقديره ان الاية انما تدل على ان رضى
المولى لا بد منه في جواز نكاح الامة واما انه كاف فيه فليس في الاية دليل عليه فكيف يستدل بها على ان لهن ان يباشرن العقد
بانفسهن مع انه صلى الله تع عليه وسلم قال العاهر هي التي تنكح نفسها فقد ثبت بهذا الحديث انه لا عبارة لها في نكاح مملوكتها ضرورة انه
لا قائل بالفارق ولما ورد على ظاهر قوله تعالى واتوهن اجورهن ان المهر عوض عن منفعة البضع وهي مملوكة للسيد كنفس الامة فيكون السيد
هو المستحق لقبض المهر لا هي فكيف قيل واتوهن اجاب عنه المص بوجهين الاول ان التقدير اتوهن باذن اهلهن فحذف من الثاني لدلالة
الاول عليه كما في قوله تعالى والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اي والذاكرات الله والثاني ان التقدير اتوا مواليهن وعن بعض اصحاب مالك ان الامة
هي المستحقة لقبض مهرها استدلالا بهذه الاية وقوله بالمعروف يحتمل ان يتعلق باتوهن اي اتوهن مهورهن بالمعروف ويحتمل ان يكون
حالا من اجورهن اي ملتبسات بالمعروف بان تكون غير ممطولة والمهر سواء كان مهر المثل او المسمى في العقد وان كان امرا معهودا مقدرا
لكن يتصور ان يكون ايتاؤه على خلاف العادة الجميلة والوجه المعروف بان يكون ايتاؤه ملتبسا بالمطل والتاخير عن وقت المطالبة
فلذلك قيد ايتاؤه بالمعروف وقوله محصنات غير مسافحات حالان من مفعول فاتوهن ومحصنات على هذا بمعنى مزوجات وقيل محصنات
حال من مفعول فانكحوهن ومحصنات على هذا بمعنى عفايف ومسلمات والمعنى فانكحوهن حال كونهن محصنات لا حال سفاحهن واتخاذهن
الاخدان وقرأ نافع وابن كثير وابو عمرو وابن عامر وحفص عن عاصم فاذا احصن بضم الهمزة وكسر الصاد على البناء للمفعول والباقون
بفتحها على البناء للفاعل فعلى القراءة الاولى فاذا احصن بالتزويج والمحصن لهن هو المولى او الزوج والمعنى على الثانية احصن فروجهن
او ازواجهن والفاء في فان اتين فاء جواب اذا وفي فعليهن فاء الجواب ان والشرط الثاني وجوابه مرتب على وجود الاول وقوله من العذاب متعلق
بمحذوف لانه حال من الضمير المستكن في صلة ما وهي قوله على المحصنات قوله وانه لا يرجم لان الرجم لا يتنصف ويلزم منه ان يكون المراد
بالمحصنات في قوله نصف ما على المحصنات الحراير الابكار لا الحراير المتزوجات لان الواجب على الحراير المتزوجات في الزنا هو الرجم وقيد المص

لما كان مانعا عن حمل العذاب على الرجم تعين ان المراد به الجلد وهو انما يجب في زنا الحراير اذا لم يكن متزوجات فثبت به ان المراد بالمحصنات الحراير الابكار الا انه يرد ان يقال نصف ما على الحراير الابكار بسبب زناهن خمسون جلدة وهو القدر من الجلد واجب في زنا الامة سواء كانت محصنة بالتزويج او لم تكن فانهم اتفقوا على ان حد الامة اذا لم تكن مزوجة نصف حد الحرة وهو خمسون جلدة وظاهر الاية يقتضي ان يكون وجوب القدر المذكور على الامة معلقا على زناها بعد الاحصان والتزويج لا على مجرد صدور الزنا عنها وقد اجمعوا على ان ذلك القدر يجب عليها بمجرد زناها وان لم تتزوج والجواب ان قوله فاذا احصن ليس المراد منه جعل هذا الاحصان شرطا للتنصيف ما على الحراير الابكار عليها بل المراد بيان ان احدهما لا يغلظ بالاحصان كما يغلظ بالحراير وان حدهما بعد الاحصان انما هو خمسون جلدة فاذا ثبت تخفيف حدها لمكان الرق عند وجود ما يوجب التغليظ فتخفيفها عند انعدام ما يوجب التغليظ اولى فان المقصود من تعليق التنصيف على الاحصان بيان ان حدها قبل الاحصان لا يزيد على خمسين جلدة كما يزيد عليه حد الحراير قوله وقيل المراد بالعنت الحد والمعنى ان نكاح الامة يصح لمن عنتها بحيث يخشى ان لا يواقعها فتحد فيتزوجها وهذا شرط اخر لنكاح الاماء الشرط الاول عدم القدرة على نكاح الحرة والثاني كون الامة مؤمنة والثالث خوف العنت على تقدير الامتناع عن نكاحها قوله وان يبين مفعول يريد يعني ان اصل الكلام يريد الله ان يبين لكم فزيدت اللام مؤكدة لارادة التبيين كما زيدت في ابا لك لتاكيد اضافة الاب كذا في الكشاف فجعل اللام زايدة وان مضمرة بعدها وجعل التبيين مفعول الارادة وذهب البصريون الى ان مفعول يريد محذوف تقديره يريد الله تحريم ما حرم وتحليل ما حلل وتشريع ما تقدم لاجل ان يبين لكم ما كلفتم به من الاحكام والتبيين وما عطف عليه ليس متعلق الارادة لان متعلقها محذوف وقيل قوله تعالى ليبين لكم ويهديكم معناهما واحد واشار المصنف الى بينهما من الفرق وان قوله ليبين لكم بمعنى ليميز الحلال من الحرام والحسن من القبيح وقوله ويهديكم سنن الذين من قبلكم معناه ان الذي بين لكم تحريمه وتحليله في الايات المتقدمة من النساء وغيرهن كان ذلك مناهج من تقدمكم وشرايع من قبلكم على معنى ان جميع ما ذكر في الايات المتقدمة من التكاليف والاحكام مطابق لجميع الشرايع والملل المتقدمة وان من قبلكم متعبدون بهذه الاحكام بعينها ويحتمل ان يكون المراد تشبيه هذه الاحكام بتكاليف من قبلنا في كونها على وفق المصلحة فان الشرايع وان اختلفت في نفسها الا انها متفقة في كونها على وفق المصلحة فان الشرايع والحكم والتباعد عما يودي الى فساد المعاش والمعاد قوله ويغفر لكم ذنوبكم اي يريد ان يفعل فيما بينهم ذلك وان لم يكن فعله ذلك على سبيل الاستغراق قوله او يرشدكم اي ويجوز ان يكون ارادة قبول التوبة عبارة عن ان يفعل بهم ما يودي الى توبتهم وقبولها منهم كانه قيل ويريد ان تقبل توبتكم بان تعملوا على وفق ما بين لكم من الحلال والحرام بايثار المصالح ومحاسن الاعمال والاجتناب عن المفاسد والقبايح فان قبول التوبة فرع والتوبة التي هي الرجوع عن المعصية الى الطاعة كانه قيل يريد الله ان يبين لكم لتتوسلوا به الى موجبة ذنوبكم فهو تعالى اراد قبول توبة عباده بان اراد ان يبين لهم ما يبعدهم عما يشقيهم ولو اراد ان يقبل توبتهم ابتداء لكان الكل تايبين لان كل ما اراده الله تعالى لا بد ان يحصل لا محالة فاذا اراد ان يتوب علينا وجب ان يحصل لكلنا ومعلوم انه ليس كذلك فوجب ان يفسر قوله تعالى ويتوب عليكم باحد المعنيين قوله تعالى وخلق الانسان ضعيفا في معرض التعليل لتخفيف تكليفه فالاقرب حينئذ ان يحمل هذا الضعف على كثرة الدواعي الى اتباع الشهوة واللذة لا على ضعف الخلقة لان من قوى الله داعيته الى الخير والطاعة فهو في حكم القوي وان كان ضعيف الخلقة ثم انه تعالى لما ذكر ابتغاء النكاح بالاموال وامر بايتاء المهور والنفقات بين بعد ذلك كيفية التصرف في الاموال فقال لا تاكلوا اموالكم بينكم كلا ملتبسا بطريق غير مباح في الشرع وخص الاكل بالذكر مع ان جميع التصرفات الملابسة بما لم يبحه الشرع حرام لكون الاكل هو المقصود الاعظم من الاموال فعبر عن مطلق المقاصد المتعلقة بالاموال باسم اشهر افراده واهمها قوله استثناء منقطع سواء قرى بنصب تجارة او برفعها اذا لم يسبق لفظا او تقديرا مفرد يصح استثناء وقوع التجارة عنه فان ما سبق ذكره هو الاموال الماكولة بالباطل والتجارة الصادرة عن تراض ليست مندرجة فيها حتى يستثنى عنها ولما كان الا في الاستثناء المنقطع بمعنى لكن ليدل على انه كلام مستانف منقطع عما قبله وجب ان يكون ما بعد الاستثناء مخالفا لما قبله نفيا واثباتا وما قبل هذا الاستثناء نهي لا جرم قلنا ما بعده علم نهي واما علم النهي فقوله لكن كون تجارة عن تراض غير منهي عنه واما الامر فقوله اقصدوا كون تجارة عن تراض والتجارة عبارة عن معاوضة المال بالمال فكل عقد معاوضة تجارة على اي وجه كان العوض وقوله بالباطل اخرج منها كل عوض لا يباح اخذه شرعا كالزنى وساير العقود الفاسدة والوجوه التي يحل بها تناول مال الغير كثيرة كالهبة والصدقة والارث والوصية والمهر واروش الجنايات واجابة دعوة من دعاك الى طعامه والتجارة من بينها اكثر

ووقوعا واوفق بذوي المروات فلذلك خصت بالذكر من بينها وان اريد بالتجارة انتقال المال من يد الى يد مطلقا سواء كان انتقاله بطريق المعاوضة او لا فحينئذ تكون متناولة لجميع الوجوه المذكورة لا مختصة ببعضها حتى يحتاج الى تخصيصها بالذكر الى الاعتذار وقرا الكوفيون تجارة نصبا على ان كان ناقصة واسمها مستتر فيها مبهم يفسره الظاهر وهو تجارة الا ان تكون التجارة تجارة عن تراض كقوله ٭ فدى لبني ذهل بن شيبان ناقتي ٭ اذا كان ذا كوكب اشنعا ٭ اي اذا كان اليوم يوما ويجوز ان اسمها المستتر فيها راجعا الى الجهة المدلول عليها بقوله بالباطل اي الا ان تكون جهة الاكل تجارة قوله بالبخع في الصحاح بخع نفسه اي قتلها غما انتهى اي قتل نفسه تاسفا وحزنا على الشيء الفايت كانه قيل لا تقتلوا انفسكم بالتحزن على ما فات عنكم من فضايل الابرار وان كان ذلك لقصد الرياضة وتقوية جانب الروحانية فان الرياضة انما تنفع وتفيد تقوية الروحانية اذا كانت على قانون الشرع فما يروى عن جهلة الهند من حبس النفس ايام كثيرة على قصد الرياضة ومخالفة الهوى بحيث يودي ذلك الى هلاكهم فما هو الا جهالة محضة يهلكون نفسهم بلا فايدة قوله ويؤيده ما روي عن عمرو بن العاص رضي الله عنه انه قال احتلمت في ليلة باردة وانا في غزوة ذات السلاسل فاشفقت ان اغتسلت ان اهلك فتيممت ثم صليت باصحابي الصبح فذكر ذلك للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لي يا عمرو صليت باصحابك وانت جنب فاخبرته بالذي منعني من الاغتسال فقلت اني سمعت الله تعالى يقول ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيما فضحك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولم يقل شيئا وجه كونه مؤيدا لذلك ان عمرا رضي الله عنه قد حمل هذه الاية على معنى لا تباشروا بما يخاف منه ان يودي الى اهلاك انفسكم ولم ينكر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عليه في ذلك قوله او بارتكاب ما يودي الى قتلها كالزنا بعد الاحصان وقتل النفس المعصومة بغير حق والردة فان من ارتكب واحدا منها فكانه قتل نفسه فلما كان الانسان ملجا الى ان لا يقتل نفسه لتحقق الصارف الشرعي والطبيعي لم يكن للنهي عن قتل نفسه كثير فايدة فلذلك حمل النهي عنه عن ارتكاب سببه قوله او باقتراف ما يذلها ويرديها من المعاصي والركون الى اللذات العاجلة فان اقترافها وان لم يود الى القتل الحسي فانه يودي الى القتل الحقيقي للنفس قوله وقيل المراد بالانفس الخ ذهب اكثر المفسرين الى ان معنى الاية لا يقتل بعضكم بعضا كما ان قوله تعالى لا تاكلوا اموالكم معناه لا ياكل بعضكم مال بعض وقوله ولا تلمزوا انفسكم معناه لا يعب بعضكم بعضا وانما قال انفسكم لقوله صلى الله عليه وسلم المؤمن كنفس واحدة لان اهل دين واحد كانهم نفس واحدة قوله استيفاء لهم ريثما تستكمل النفوس اي ارادة بقائهم قدر استكمالهم وريث مصدر راث يريث يقال راث علي خبرك ريثا اي ابطا وتاخر قوله اشارة الى القتل لانه اقرب المذكورات وقيل انه اشارة الى قتل النفس المحرمة واكل المال بالباطل لانهما مذكوران في اية واحدة وقيل انه اشارة الى كل ما نهي عنه من اول السورة الى هذا الموضع وقوله ظلما او عدوانا حالان من فاعل يفعل اي من يفعله متعديا وظالما وفايدة التقييد به الاحتراز عن قتل البعض بالبعض بحق كالقود واخذ المال بحق كالدية ونحوها وقرا الجمهور نصليه بضم النون المعظم نفسه من اصلى وقرى يصليه بياء الغيبة على اسناد الفعل الى ضمير الباري تعالى او الى ضمير عايد الى ما اشير اليه بلفظ ذلك وهو القتل على طريق اسناد الفعل الى السبب وتنكير نارا للتعظيم قوله الجنة على ان يكون المدخل بضم الميم اسم مكان من ادخل الرباعي ومنصوبا على انه مفعول به لقوله ندخلكم او ظرف له وقوله او ادخالا على ان يكون مدخلا مصدرا ميميا والمدخول فيه على هذا يكون محذوفا اي وندخلكم الجنة ادخالا اذا كرامة على انه كرعا من قبيل تامر ولابن واما قراءة نافع فتحتمل التاويل وذلك لان مفتوح الميم انما هو من الثلاثي والفعل السابق رباعي فقيل انه منصوب بفعل مقدر مطاوع لهذا الفعل السابق والتقدير ندخلكم فتدخلون مدخلا بنصبه مدخلا على المصدرية او المكانية وقيل هو مصدر على حذف الزوايد نحو انبتكم من الارض نباتا على احد القولين قوله فلعل عدمه خير يدل على ان الغبطة كالحسد منهي عنها كما ذهب اليه المحققون وقالوا لا يجوز للانسان ان يقول اللهم اعطني دارا مثل دار فلان وزوجة مثل زوجة فلان بل ينبغي ان يقول اللهم اعطني ما يكون صلاحا لي في ديني ودنياي ومعاشي ومعادي وروي عن الحسن انه قال لا يتمن احدكم المال فلعل هلاكه في ذلك المال كما كان في حق ثعلبة وهذا هو المراد من قوله تعالى في هذه الاية واسالوا الله من فضله وخص المنهي عنه من التمني بتمني ما لغيره من امور الدنيا ويدل ان تمني ما له من الاعمال الصالحة محسن لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم وددت ان احيى ثم اقتل فانه تمنى لمثل ما كان للشهداء من الشهادة وثوابه لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا حسد الا في اثنتين رجل اتاه الله القران فهو يقوم به اناء الليل ورجل اتاه الله مالا فهو ينفق منه اناء الليل واناء النهار لا حسد اي لا غبطة اعظم وافضل من الغبطة في هذين الامرين فعلى هذا يكون تقدير الاية لا تتمنوا امثال ما فضل الله به لان تمني عين ما فضل به غيرك ليس ذريعة الى الحسد بل هو الحسد بعينه لان من طلب عين ما حصل لغيره من الفضل الالهي فهو طالب لزواله عن ذلك الغير اذ لا يمكن حصوله له الا بعد الزوال عن الغير وتمني

ما للغير قدر مشترك بين الحسد والغبطة والمصنف حمله على الغبطة لان المنهى عنها يستلزم النهى عن الحسد من غير عكس والفرق بينهما ان
الانسان اذا شاهد غيره مفضلا عليه بفضائل ووجد نفسه خالية عن جملتها او عن اكثرها فحينئذ يتالم قلبه فيعرض له حينئذ
حالتان احدهما ان يتمنى زوال تلك الفضائل عنه والاخرى ان يتمنى حصول مثلها لنفسه فالاول هو الحسد المذموم والثانى هو
الغبطة قوله معارضة لحكم القدر فان حكمة القدر اقتضته عدم حصول ذلك الشئ له وتمنى هو حصول له فقد ادعى استحقاقه لحصوله
له وان ذلك الحصول مما تقتضيه الحكمة وفيه شائبة انكار لحكمة القدرة بادعاء ما يعارضها وينفيها وان تمنى حصول ما قدر له بكسب
من غير ان يباشر طريق اكتسابه فقد اغتر طريق البطالة المستلزمة لضياع حظه المقدر له بشرط مباشرة اسباب حصوله وان تمنى حصول
ما قدر له بغير كسب مما لا دخل لقدرة العبد واكتسابه فيه نحو الذكاء التام والحدس الكامل واعتدال المزاج وسلامة القوى والاعضاء
وتناسبها ونحو ذلك فقد اتى شيئا ضايعا لا طائل تحته وامر يستحيل صدوره من العاقل فقد ثبت ان تمنى فضائل الغير باقسامه الثلاثة
مذموم مستلزم لارتكاب الامر القبيح فلذلك نهى عنه قال الامام القاشانى فى تاويلاته الكمالات الانسانية مترتبة على الاستعدادات الازلية
فان كل استعداد ازلى يقتضى بهويته كمالا وسعادة تناسبه وحصول ذلك الكمال الخاص لغيره محال ولذلك ذكر طلبه بلفظ التمنى الذى
هو طلب ما يمتنع حصوله لامتناع سببه قوله بيان لذلك اى بيان لكون ما يقتضى المنع من التمنى الذى هو تشهى حصول الشئ له من غير
طلب وكسب هو كونه مذموما نهى عنه لكن تمنى ما فضل الله به احدا من خلقه على حسب طلبه واكتسابه من غير ان يكتسب ويسعى فى حصول ثم قرر
انه تعالى انما فضل من فضل من الرجال والنساء بسبب اكتسابه لا بمجرد تشهيه وتمنيه قوله وقيل المراد نصيب الميراث وهو تخصيص للعام
بقرينة سبب النزول وهو لا يصلح قرينة له لان خصوص المورد لا ينافى عموم الحكم فلذلك ضعفه بقوله قيل فعلى هذا القول يكون المعنى
لا تقولوا ليتنا كنا رجالا فيتوفر نصيبنا من المغنم والميراث فان لكل صنف من صنفى الرجال والنساء نصيب مما اكتسبه اى استحقه
على حسب حاله من الذكورة والانوثة فلا يورث احد بما زاد على حقه ولا ينقص منه شئ سمى حقه بحسب حاله مكتسبا له تشبيها له
بالمكتسب من حيث اقتضا حاله اياه فان قيل فعلى هذا القول يكون معنى الاية للرجال نصيب مما قسم لهم واستحقوه على حسب حالهم والحال
ان لهم جميع ما قسم لهم لا بعض منه والجواب ان من ههنا ليس للتبعيض بل هى بيانية اى للرجال النصيب المقسوم لهم قوله بما يقربه ويسوقه اليكم
من الاعمال الصالحة ولسان الاستعداد الذى ما دعاه به احد الا اجاب كما قال ادعونى استجب لكم فعلى هذا لا يكون المنهى عنه هو الحسد وحده
قوله ولكل تركة اشارة الى ان كلمة كل اذا ذكرت غير مضافة وغير معرفة باللام لابد ان يقدر فى الكلام شئ تضاف هى اليه وهو فى الاية لفظ
تركة فقوله ولكل متعلق بجعل ومما ترك صفة مبنية لكل والوالدان فاعل ترك وفيه فصل بين الصفة والموصوف بجملة جعلنا موالى وجاز
ذلك لكون الفاصل ليس باجنبى عن الموصوف بل هو عامل فيه كقوله تعالى قل اغير الله اتخذ وليا فاطر السموات ففاطر صفة لله وقد فصل
بينهما بالعامل فى غير المضاف الى الموصوف فهذا اولى لان جملة العامل فيه عامل فى نفس الموصوف فعلى هذا يكون جملة قوله ولكل جعلنا
موالى مما ترك الوالدان جملة فعلية قوله او ولكل ميت مع قوله او ولكل قوم الى اخره مبنى على ان يكون ما قدر مضافا اليه للفظ كل من قبيل الكلام
لا من قبيل المال المتروك وذلك الانسان على الاول ميت وعلى الثانى ورثة الميت وعلى الوجه الاول من هذين الوجهين تكون الجملة فعلية ايضا
وعلى الثانى تكون اسمية والمعنى على الاول وجعلنا كل ميت وراثا مما ترك ذلك الميت وهؤلاء الوارث هم الوالدان والاقربون على ان موالى
مفعول اول لجعل بمعنى صير ولكل ميت مفعوله الثانى قدم على عامله ومما ترك متعلق بموالى لما فيه من الوراثة وفى ترك ضمير مستتر يعود على
كل وهنا تم الكلام وقوله الوالدان خبر مبتدا محذوف والجملة استينافية جئ به لبيان الموالى كانه قيل من الموالى الذين يرثون الميت فاجيب
بقوله الوالدان اى هم الوالدان والمعنى على الثانى من الوجهين ولكل قوم جعلناهم وراثا نصيب مما ترك الوالدان والاقربون فقوله ولكل قوم
جعلناهم موالى خبر مبتدا محذوف وقوله جعلنا موالى صفة لكل بحذف العايد الى كل والمبتدا المحذوف هو متعلق قوله مما ترك قوله موالى
الموالاة اختار ان المراد بقوله تعالى والذين عقدت ايمانكم الموالى الذين عقدوا عقد الموالاة ثم ذكر احتمال ان يراد بهم الازواج الى الزوج والزوجة
فان النكاح يسمى عقدا على انه تعالى بين اولا وراثة الوالدين والاقربين ثم وراثة الازواج ونظيره انه تعالى لما بين ميراث الولد والوالدين
ذكر معهم ميراث الزوج والزوجة والمعاقدة المعاهدة والمخالفة واختير قراءة عاقدت لدلالة صيغة المفاعلة على جريان العقد
والعهد من الجانبين والايمان جمع يمين بمعنى اليد اليمين او القسم والمعاقدة فى الحقيقة فعل العاقدين والحالفين لا انها اسندت الى الايمان
لانهم كانوا عند المعاقدة ياخذ بعضهم يد بعض على قصد التزام الوفاء والتمسك بالعهد فصار بذلك كان العقد صدر من الايدى فحسن

اسناده

اسناده اليها وان كان اليمين بمعنى القسم كان وجه الاسناد كون الحلف مؤكدا لعقد المعاهدة فصار الحلف كانه هو العاقد والتقدير والذين عاقدتهم
ايمانكم وحذف العايد الى الموصول لما تقرر ان العايد الى المفعول يحذف كثيرا قوله كان الحليف هو فعيل بمعنى مفاعل نحو اكيل وشريب والاية منسوخة
فى حق من له وارث قريب وغير منسوخة فى حق من لا وارث له وصورة ولاء الموالاة عند ابى حنيفة ان يسلم رجل من اهل الحرب فيقول للذى اسلم
فى يديه واليتك على انى ان مت فميراثى لك وان جنيت فعقلى عليك وعلى عاقلتك فقبل الاخر منه فاذا جنى المال الاسفل فعقله على عاقلة المولى الاعلى
ولا يرث الاسفل منه ويرث الاعلى من الاسفل ان لم يكن للاسفل وارث غيره قوله او منصوب بمضمر على الاشتغال وهو ارجح من حيث ان بعده طلبا
فلا يحسن وقوعه خبرا قوله او معطوف على الوالدين فيكون فى محل الرفع على انه فاعل ترك والمعنى جعلنا لكل مال مما ترك الوالدان والاقربون
والذين عاقدت ايمانكم موالى وورثة فاتوهم نصيبهم اى فاتوا الموالى والورثة نصيبهم والمعنى الاول فهو المال لا الحليف بل الى المولى والوارث وعلى
هذا التقدير فلا نسخ فى الاية اذ لا دلالة فى الاية فيها على الدفع الى الحليف بل الى المعنى حينئذ حتى يحكم بالنسخ قوله بمعنى عقدت عهودهم ايمانكم اى
احكمتها ايمانكم فحذف المفعول ثم المضاف اليه لان حذفهما معا لم ينقل من الفصحاء بخلاف الحذف على التدريج فان حذف المفعول وحده شايع
وكذا حذف ما يقوم مقامه كما حذف فى القراءة الاولى فانه قدر ان التقدير فيها والذين عاقدتهم ايمانكم قوله يقومون عليهن قيام الولاة على الرعية
مستفاد من صيغة القويم فانه اسم لمن يكون مبالغا فى القيام بالامر مسلطا عليه نافذ الحكم فى حقه فيصير كانه امير عليه والقوام والقيم
بمعنى واحد والقوام ابلغ وهو القيم بالمصالح والتدبير والتاديب والاهتمام بالحفظ قوله بسبب تفضيله اشارة الى ان الباء سببية وما مصدرية
قوله والامامة تعم الامامة الكبرى والصغرى التى هى الامامة فى الصلوة قوله والولاية فلا يلى امر النكاح الى العصبات النسبية على ترتيبهم فى الارث يعنى
ان الاقرب منهم يحجب الا بعد وان لم يوجد احد من عصبته بنفسه فالولى هو المعتق وان لم يوجد عصبة نسبية ولا سببية كمولى العتاقة
فولاية التزويج للام ثم للاخت لاب ثم للاخ او للاخت لام ثم لاولادهم ثم للعمات ثم للاخوال ثم للخالات ثم لبنات الاعمام وبالجملة فالولاية لا تثبت للانثى
الا عند فقدان العصبة قوله واقامة الشعاير كالاذان والاقامة والخطبة قوله والشهادة فلا شهادة للنساء فى الحدود والقصاص بالاتفاق
وفى الانكحة عند الشافعى قوله ونحوها كصلوة العيدين والخسوف والكسوف وتكبير التشريق عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى عليه قوله تعالى على النساء
وقوله بما فضل الله وقوله وبما انفقوا متعلق بقوله قوامون وقوله من اموالهم متعلق بانفقوا او بمحذوف على انها حال من الضمير المحذوف العايد الى ما
اى وما انفقوه كاينا من اموالهم على ان تكون ما موصولة لا مصدرية ولا يحسن كونها موصولة فى قوله بما فضل الله لان العايد حينئذ يكون ضميرا
مجرورا فلا بد بعد حذف المجرور من حذف الجار ايضا اذ لا يبقى حرف جار مع حذف المجرور وانما يحسن حذف الضمير المجرور اذا كان الجار متعينا
كما فى قوله تعالى انسجد لما تامرنا اى لما تامرنا به وقوله فاصدع بما تؤمر اى تؤمر به اى باظهاره والجار فيما نحن فيه ليس بمتعين لان فعل التفضيل
قد يتعدى بغير الباء فلذلك لم يتعرض المصنف لاحتمال كونها موصولة قوله تعالى فالصالحات مبتدا وقوله قانتات حافظات خبران له وللغيب
متعلق بحافظات واشار المصنف الى انه لابد هنا من تقدير المضاف حيث قال لمواجب الغيب والمواجب جمع موجب فالمعنى حافظات لما يوجبه
غيبة الزوج وهو تحفظ نفسها من الزنا لئلا يلحق الزوج الغايب عار وتشنعه بسبب زناها ولئلا يلحق به الولد المتكون من نطفة غيره وتحفظ
ماله عن الضياع قوله تعالى قانتات اى مطيعات والطاعة عام فى طاعة الله وطاعة الازواج والصالحات جمع محلى باللام فيحمل على الاستغراق
فيدل على ان كل امراة صالحة لابد ان تكون مطيعة لله تعالى دائما ولزوجها كذلك وان يكون عند غيبة الزوج حافظة لموجب الغيبة
وظاهر الاية اخبار والمراد الامر فعلم منه ان المراة لا تكون الا اذا كانت مطيعة لله تعالى ولزوجها حال الحضور وحافظة لحق الزوج وحرمته
حال غيبته قوله وقيل لاسرارهم يعنى قيل المراد بالغيب الغايب وهو ما غاب عن الناس من اسرار الرجال وهو على الوجه الاول بمعنى الغيبة
على ان الغيب خلاف الشهادة كما اشار اليه بقوله فى غيبة الازواج قوله بحفظ الله اياهن اشارة الى ان ما فى قوله بما حفظ الله مصدرية
وان المفعول محذوف للعلم به وطريق حفظ الله تعالى اياهن ان يوفقهن لحفظ موجب غيبة الزوج وان يوصيهن بذلك حين وعدهن
الثواب العظيم على حفظ الغيب واوعدهن بالعذاب الشديد على الخيانة قوله او بالذى اشارة الى احتمال ان تكون ما موصولة بمعنى الذى
ويكون العايد اليها محذوفا والمعنى ان عليهن حقوق الزوج فى مقابلة ما حفظ الله تعالى حقوقهن على ازواجهن حيث امرهم بالعدل بينهن وامساكهن
واعطائهن اجورهن فالباء فى قوله بما حفظ الله بمنزلة الباء فى قوله هذا بذاك اى فى مقابلة ذاك قوله وقرئ يعنى ان الجمهور على رفع الجلالة من حفظ الله
والتقدير والمعنى ما ذكر من الوجهين وقرئ بنصب الجلالة فيكون ما بمعنى الذى وفى حفظ ضمير يعود على ما فلا بد من حذف مضاف نحو حق الله
او طاعة الله او دينه لان الذات المقدسة لا يحفظها احد والمعنى حافظات لموجب غيبة الزوج بالامر الذى يحفظ حق الله وهو التعفف

والتحصن والشفقة على الرجال والنصيحة لهم فان المراة لو لم تثبت فيها هذه الخصال لما حفظت موجب الغيب ولما اطاعت زوجها بصيانة
عرضه وحفظ منزله وامواله قوله عصيانهن يعني نشوز المراة عبارة عن عصيانها ومخالفتها لزوجها من قولهم نشز الشيء اذا ارتفع يقال نشز
الرجل ينشز وينشز اذا كان قاعدا فنهض قائما ومنه قوله تع واذا قيل انشزوا فانشزوا اي ارتفعوا الى حرب او امر من امور الله تع وقيل النشوز
كراهية كل واحد من الزوجين صاحبه فالله تع قسم النساء قسمين ووصف الصالحات منهن بانهن قانتات حافظات للغيب ثم ذكر بعده غير
الصالحات فقال واللاتي تخافون نشوزهن والخوف عبارة عن حالة تحصل في القلب عند ظن حدوث امر مكروه في المستقبل قال الشافعي دلالة
النشوز قد تكون قولا وقد تكون فعلا فالقول مثل ان كانت تلبيه اذا دعاها وتخضع له بالقول اذا خاطبها ثم تغيرت والفعل مثل ان كانت تقوم
اليه اذا دخل عليها وكانت تسارع الى امره وتبادر الى فراشه باستبشار اذا التمسها ثم انها تغيرت عن كل ذلك فهذه امارات دالة على
نشوزها قال الشافعي يعظوهن اي يخوفهن من الله تع بان يقول لها اتقي الله فان لي عليك حقا وارجعي عما انت عليه واعلمي ان طاعتي فرض
عليك ونحو ذلك ولا يضربها حالة الوعظ لجواز ان يكون لها في ذلك كفاية فان اصرت على نشوزها فعند ذلك يهجرها في المضجع وفي ضمنه الامتناع
من كلامها قال ابن عباس رضي الله عنهما يهجرها بان يوليها ظهره في الفراش ولا يكلمها وقال غيره يعتزل عنها الى فراش اخر ومنهم من حمل المضاجع
على البيوت التي يبيتن فيها اي لا تشاركهن في البيتوتة في بيوتهن ومنهم من حمل الهجران في المضاجع كناية عن ترك الجماع لان اضافة الهجران الى
المضاجع يفيد ذلك قال الشافعي لا يزيد في هجره الكلام على ثلاثة ايام واذا هجرها في المضجع وفي ضمنه السكوت عنها فان كانت تحب الزوج
شق ذلك عليها وان كانت تبغضه وافقها ذلك الهجران فيكون دليلا على كمال النشوز فعند ذلك ضربها ضربا غير جارح وغير ضرب يورثها
شينا وعيبا في بدنها واختار المصنف ان حكم هذه الاية مشروع على الترتيب فان ظاهر اللفظ وان دل على الجمع الا ان فحوى الاية يدل على الترتيب
قال علي رضي الله عنه يعظها بلسانه فان انتهت فلا سبيل عليها وان ابت هجرها في المضجع وان اصرت على الاباء ضربها وان لم تتعظ بالضرب
بعث الحكمين وقيل هو الترتيب مرعي عند خوف النشوز واما عند تحقق النشوز فلا باس في الجمع بين الكل بان يعظها ويهجرها ويضربها قال الشافعي
رحمه الله الضرب مباح وتركها افضل روي عنه صلى الله تع عليه وسلم انه راى ابو مسعود وقد رفع السوط على غلامه ليضربه فصاح يا ابا
مسعود رضي الله عنه اقدر منك عليه فرمى السوط واعتق الغلام وروي عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه انه قال كنا بني معاشر قريش تملك رجالنا
نساهم فقدمنا الى المدينة فوجدنا نساءهم تملك رجالهم فاختلط نساؤنا بنسائهم فتبذلن على ازواجهن اي نشزن واجترأن فاتيت
النبي صلى الله تع عليه وسلم فقلت ذئرت النساء على ازواجهن فاذن في ضربهن فطاف بحجر نساء النبي صلى الله عليه وسلم جمع من النسوان
كلهن يشكون ازواجهن فقال صلى الله تع عليه وسلم فقد طاف الليلة بال محمد سبعون امراة كلهن يشكون ازواجهن ولا تجدون اولئك
خياركم معناه ان الذين ضربوا ازواجهم ليسوا خيرا ممن لم يضربوا فاحتج الشافعي بهذا الحديث على ان الاولى ترك الضرب واذا ضربها
يجب ان يقتصر فيه على قدر الكفاية ويدل عليه انه تعالى بدا بالوعظ ثم ترقى منه الى الهجران في المضاجع ثم ترقى منه الى الضرب وذلك تنبيه
يجري مجرى الصريح في انه مهما حصل الغرض بالطريق الاخف وجب الاكتفاء به ولم يجز الاقدام على الطريق الاثقل قوله فانه اقدر عليكم اشارة
الى ان علوه تع ليس بعلو الجهة وان كبرياءه ليس بكبر الجثة بل هو علي كبير بكمال قدرته ونفاذ مشيته في كل الممكنات وان المقصود من ذكر
هاتين الصفتين تهديد الازواج على ظلم النسوان والمعنى لا تغتروا بكونكم اعلى يدا وارفع قدرا منهن وكونهن اضعف عن دفع ظلمكم واعجز عن
الانتصاف منكم فان الله عز شانه علي قاهر كبير قادر ينتصف لهن منكم فلا تظلموهن وانه تع علي كبير من ان يظلم احدا بشيء من احكامه فنهيه تع
اياكم عن ان تبغوا عليهن سبيلا ليس فيه ظلمكم ونقص شيء من حقكم عليهن ثم انه تع لما ذكر ان المراة ان ظهر منها دلائل النشوز فللزوج ان يعظها
ثم يهجرها ثم يضربها بين انها ان اصرت على النشوز بعد الضرب فليختر الحكام حكمين عدلين احدهما من اقارب الزوج واهله والاخر من اقارب المراة
واهلها او ليبعث حكم الزوج اليه وحكم المراة اليها ليخلو كل واحد منهما بصاحبه ويستكشف منه حقيقة الحال ويقول قريب الزوج له
اخبرني ما في نفسك اتهواها وتريد بقاء مصاحبتك معها حتى اعلم بمرادك وان ما وقع بينكما من الخلاف هل جاء من قبلك وبسبب نشوزك
او جاء من قبلها ونشوزها ويقول ولي المراة لها مثل ما قال ولي الزوج له وايهما قال الا هوى صاحبي فارضه مني باي طريق امكن ظهر ان النشوز
ليس من قبله فاي حكم تبين عنده من الناشز والراغب والظالم والمظلوم فانه يعظ الناشز والظالم ويحمله على العدول رعاية مقتضى المراة
فان قبل فيها والا يخرج من عنده ويجتمع مع الحكم الاخر ليتفقا على ان النشوز ممن وقع فاذا ظهر ان النشوز من ايهما وقع يقبلان عليه بالعظة
والزجر والنهي فان اصلحا فيها والا بينا الحال للحاكم ليفعل ما هو الصواب من ايقاع طلاق او خلع واختلف في انه هل يجوز للحكمين تنفيذ امر

يلزم الزوجين

يلزم الزوجين بدون اذنهما مثل ان يطلق حكم الرجل او يفتدي حكم المراة بشيء من مالها قال ابو حنيفة لا يجوز وقال غيره يجوز سمي الخلاف شقاقا
لان كل واحد من المخالفين يفعل بصاحبه ما يشق عليه او لان كل واحد منهما يصير في شق وجانب غير شق صاحبه واصل الشقاق ان
يصير احد الشخصين في شق والاخر في شق اخر بالمخالفة والمباعدة والمعاداة عن ابن عباس رضي الله تع عنهما قوله تع وان خفتم اي علمتم شقاق
بينهما قال وهذا بخلاف قوله تع واللاتي تخافون نشوزهن فان ذلك محمول على الظن والفرق بين الموضعين ان في الابتداء يظهر له امارات النشوز
فعند ذلك يحصل الخوف لا العلم واما بعد الوعظ والهجر والضرب لما اصرت على النشوز فقد حصل العلم بكونها ناشزة فوجب ان يحمل الخوف ههنا
على العلم قال الزجاج القول بان خفتم ههنا بمعنى ايقنتم خطاء فانا لو علمنا الشقاق على الحقيقة لم يحتج الى بعث الحكم واجاب سائر المفسرين
عن طعن الزجاج بان وجود الشقاق وان كان معلوما الا انا لا نعلم ان ذلك الشقاق صدر عن هذا او عن ذلك فالحاجة الى الحكمين لمعرفة هذا
المعنى قال الامام ويمكن ان يقال وجود الشقاق في الحال معلوم ومثل هذا لا يحصل منه خوف انما الخوف في انه هل يبقى ذلك الشقاق ام لا والفائدة
في بعث الحكمين ليست ازالة الشقاق الثابت في الحال فان ذلك محال بل الفائدة ازالة ذلك الشقاق في المستقبل قوله واضافة الشقاق الى الظرف
فان الشقاق مضاف الى بين ومعناها الظرفية والاصل شقاقا بينهما لكن اتسع فيه فاضيف الحدث الى ظرفه واضافة المصدر الى الظرف جائزة
لحصوله فيه والمضاف اليه باق على ظرفيته نحو يعجبني صوم يوم عرفة ومكر الليل ويا سارق الليلة الا انه اجري مجرى المفعول به فاضيف المصدر
اليه على طريق اضافته الى المفعول به ويحتمل ان يجري الظرف مجرى الفاعل كما في قولك نهاره صائم فيجعل البين مشاقا والليل والنهار ماكرين
فحينئذ يخرج عن الظرفية ويصير كسائر الاسماء قوله صنما او غيره على ان يكون انتصاب شيئا على انه مفعول به لقوله لا تشركوا وما بعده على انه
مفعول مطلق لما امر بالعبادة بقوله واعبدوا الله امر بالاخلاص بالعبادة بقوله ولا تشركوا به شيئا لان من عبد مع الله غيره كان مشركا ولا يكون
مخلصا ثم الشرك جلي وخفي فالجلي الكفر والخفي الريا فلذلك قيل ان من تطهر تبردا او صام اصلاحا لمعدته ونوى مع ذلك التقرب لا يقبل منه
ذلك لانه مزج نية التقرب بنية دنياوية وكذا اذا احس الامام بداخل وهو راكع فاطال ركوعه ليدرك الداخل فسدت صلوته لان ركوعه
خرج عن كونه خالصا لله تعالى بانتظاره له والعبادة عبارة عن كل فعل وترك يؤتى به لمجرد امر الله تع بذلك فيدخل فيها جميع اعمال القلوب
وجميع اعمال الجوارح فلا معنى لتخصيص ذلك بالتوحيد كما روي عن ابن عباس رضي الله تع عنهما انه قال قوله تع اعبدوا الله اي وحدوه وقيل
العبودية ترك الاختيار وملازمة الذلة والافتقار وقيل العبودية اربعة اشياء الوفاء بالعهود والحفظ للحدود والرضى بالموجود والصبر على
المفقود قوله واحسنوا بهما احسانا اشارة الى ان العامل محذوف كما في قوله ضرب الرقاب اي اضربوها ضربا وفعل الاحسان يتعدى الى
بكلمة الى وبالباء ايضا يقال احسنت بفلان والى فلان والاحسان اليهما هو ان يقوم بخدمتهما ولا يرفع صوته عليهما ويسعى في تحصيل
مطالبهما والانفاق عليهما بقدر القدرة عن ابي سعيد الخدري رضي الله عنه ان رجلا اراد الجهاد فقال له النبي صلى الله تع عليه وسلم ابوالك
اذنا لك فقال لا قال فارجع فاستاذنهما فان اذنا لك فجاهد والا فبرهما ثم انه تع لما امر ببر الوالدين امر بصلة
من بينهما قرابة الرحم والوالدان وان كانا من الاقارب الا ان قرابتهما لما كانت قرابة الولادة كانا اقرب الاقارب فلذلك افردهما بالذكر ثم
ذكر سائر الاقارب تمييزا لقرابة الولادة عن قرابة الرحم والفرق بين هذه الاية وبين اية سورة البقرة وهي قوله تع واذ اخذنا ميثاق بني اسرائيل
لا تعبدون الا الله وبالوالدين احسانا وذي القربى حيث اعيدت كلمة الباء ههنا دونها هناك ان هذه الاية نزلت لتكليف هذه الامة
فكان الاعتناء بها اكثر واعادة الباء يدل على زيادة التاكيد فناسب ذلك هنا بخلاف اية البقرة فانها نزلت حكاية لاحوال بني اسرائيل
قوله الذي قرب جواره فيكون الجار الجنب هو الذي بعد جواره ويؤيد هذا التفسير ما روي عن عائشة رضي الله تع عنها قالت يا رسول الله
ان لي جارين فبايهما ابدا قال باقربهما منك بابا قال الواحدي الجنب صفة على وزن فعل واصله من الجنابة ضد القرابة وهو البعد يقال
رجل جنب اذا كان غريبا متباعدا عن اهله ورجل اجنبي وهو البعيد منك في القرابة قال تعالى واجنبني اي بعدني عن ابي هريرة رضي الله تع عنه
قيل يا رسول الله فلانة تصوم النهار وتصلي الليل وفي لسانها شيء يؤذي جيرانها اي هي سليطة فقال صلى الله تع عليه وسلم لا خير فيها هي في النار
وقال صلى الله تع عليه وسلم والذي نفس محمد بيده لا يؤدي حق الجار الا من رحمه الله وقليل ما هم اتدرون ما حق الجار ان افتقر اغنيته وان استقرض
اقرضته وان اصابه خير هنأته وان اصابه شر عزيته وان مرض عدته وان مات شيعت جنازته وقال صلى الله عليه وسلم ما زال جبريل عليه الصلوة
والسلام يوصيني في الجار حتى ظننت انه سيورثه قوله تع بالجنب متعلق بمحذوف على انه حال من الصاحب سواء جعلت الباء بمعنى في او على بابها
والصاحب بالجنب هو الذي صحبك وحصل بجنبك ادنى صحبة في امر حسن ولو كان بالقعود الى جنبك في المسجد او في مجلس العلم وغير ذلك

يثبت بذلك حق الجوار فعليك ان ترعى الحق والاستئناس تجعله ذريعة الى الاحسان وذلك الحق يتفاوت بتفاوت ما وقع من تلك المصاحبة حتى يكون
في حكم حق القرابة كما قالوا صحبة عشرين يوما قرابة قوله او العبيد والاماء منهم من حمله كلمة ما ملكت ايمانكم على كل حيوان مملوك للانسان وقال
الاحسان الى الكل بما يليق به طاعة عظيمة ابقاء اللفظ على اصل عمومه والمص حمله على العبيد والاماء لكونهم المنفهم منها عرفا قال الامام الاحسان
الى المماليك طاعة عظيمة روى عن عمر ابن الخطاب رضي الله عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قال من ابتاع شيئا من الخدم فلم يوافق شيمته فليبع وليشتر
من يوافق شيمته فان للناس شيما فلا تعذبوا عباد الله وروت ام سلمة انه صلى الله تع عليه وسلم كان آخر كلامه فى مرض موته الصلوة وما ملكت
ايمانكم وروى ان رجلا بالمدينة كان يضرب عبده فيقول العبد اعوذ بالله وسمعه الرسول والسيد كان يضرب فاطلع الرسول صلى الله تع عليه
وسلم فقال اعوذ برسول الله فتركه فقال صلى الله عليه وسلم الله عز وجل احق من يجار عائذه فقال يا رسول الله فانه حر لوجه الله فقال صلى الله تع
عليه وسلم والذى نفس محمد بيده لو لم تقلها للفح وجهك سفع النار واعلم ان الاحسان اليهم من وجوه احدها ان لا يكلفهم ما لا طاقة لهم به وثانيها
ان لا يؤذيهم بالكلام الخشن بل يعاشرهم معاشرة حسنة وثالثها ان يعطيهم من الطعام والكسوة ما يحتاجون اليه وروى عنه صلى الله تع عليه
وسلم انه قال اخوانكم جعلهم الله تحت ايديكم فمن جعل الله اخاه تحت يده فليطعمه مما ياكل وليلبسه مما يلبس ولا يكلفه من العمل ما لا يغلبه فان
كلفه ما يغلبه فليعنه عليه قوله متكبرا فان المختال اسم فاعل من اختال اى تكبر واعجب بنفسه والفه بالفوطه الخيلاء والمخيلة
قال صلى الله تع عليه وسلم لا ينظر الله يوم القيمة الى من جر ثوبه خيلاء والفخور صورة مبالغة وهو الذى يعد مناقب نفسه ومحاسنه كبرا
وتطاولا قوله الغنى والعلم لان البخل بما اتاهم الله من فضله كما يتناول البخل بالمال يتناول البخل بالعلم ايضا ويمكن ابقاؤه على عمومه لان
الكل مذموم ومن قال نزلت الاية فى حقهم موصوفون بالبخل بهما معا فانها نزلت فى طايفة من اليهود الذين جمعوا بين الاختيال والتفاخر
والبخل بالمال وكتمان ما انزل الله فى كتابهم من صفات محمد صلى الله تع عليه وسلم فوجب ابقاء اللفظ على عمومه وقيل المراد منه البخل بالمال
لكونه مذكورا فى صدور غاية الحقوق المالية فان الاحسان الى الوالدين وذوى القربى واليتامى والمساكين وغيرها مما ذكر قبله انما يكون
بالمال فينبغى ان يكون الذم متعلقا بالمعرضين عن هذا الاحسان وهم الباخلون بالاموال وقوله تع من فضله يجوز ان يتعلق باتاهم ويجوز
على انه من كلمة ما او العايد عليها وقوله رئاء الناس مصدر مضاف الى المفعول منصوب على انه مفعول له او على انه مصدر واقع موقع الحال
اى مرائين قوله عطف على الذين يبخلون وقدم انه اما فى محل النصب على انه بدل من قوله من كان او بتقدير اعنى واما فى محل الرفع على انه خبر
مبتدأ محذوف فيكون قوله والذين ينفقون تابعا له فى هذه الوجوه قوله ومبتدأ خبره محذوف اى قرينهم الشيطان قوله اى وما الذى عليهم على
ان يكون ما وحدها اسم استفهام للانكار ويكون ذا بمعنى الذى وما بعده صلته والمجموع خبر ما وقوله اى تبعة على ان يكون ماذا اسما
واحدا بمعنى اى شيء وما بعده خبره وعلى التقديرين الاستفهام بمعنى الانكار قوله وانما قدم الايمان اى على الانفاق مع انه اخر عن الانفاق
فى قوله تع والذين ينفقون اموالهم رئاء الناس ولا يؤمنون بالله ولا باليوم الاخر لان المقصود بذكر الايمان ههنا التحضيض عليه فينبغى ان
يقدم واخر ذكره هناك لان عدم ايمانهم انما ذكر هناك تعليلا لعدم انفاقهم وحق التعليل ان يؤخر عن الحكم المعلل قوله اصغر شيء يعنى ان المراد
من الاية بيان انه تع لا يظلم لا قليلا ولا كثيرا وذكر الذرة لكونها اصغر ما تعارفه الناس قوله والمثقال مفعال من الثقل يقال هذا على مثقال
ذاك اى على وزنه ومثقال ذرة ما يكون وزنه وزن الذرة وهو منصوب على انه صفة مصدر محذوف اى لا يظلم احدا ظلما وزن ذرة فحذف
المفعول والمصدر واقيم نعته مقامه قوله وفى ذكره ايماء الى اخره جواب عما يتوهم من ان المقام يابى عن ذكر المثقال فيه بناء على ان المقصود
من تقدير الظلم المنفى بقدر الذرة ووزنها بيان انه تع لا يظلم اصلا والمنفى رأسا كيف يليق ان يضاف اليه المثقال الماخوذ من الثقل وتقرير
الجواب انه انما ذكر ايماء الى ان الظلم وان صغر قدره عظم جزاؤه وثقل وباله فان صغر قدر الظلم لا ينافى ثقل عقوبته قوله وان تك مثقال الذرة
واصل تكن تكون اسكنت النون للجزم [illegible] حسنة يريد ان انتصاب حسنة على انه خبر كان الناقصة وان اسمها مستتر فيها عايد على
مثقال واصل تكن تكون اسكنت النون للجزم فاجتمع الساكنان الواو والنون فسقطت الواو فصار تكن ثم حذفوا النون تخفيفا لكثرة الاستعمال
تشبيها لها بالواو فى غنتها وسكونها كما تحذف الواو المتطرفة للجزم تحذف نون يكن تخفيفا لها بها قوله تعالى من لدنه متعلق بيؤت
ومن للابتداء وقد سمى المفضل بها اجرا مجازا او متعلق بمحذوف منصوب على انه حال من اجرا فانه صفة نكرة فى الاصل قدم عليها فانتصب حالا
ولدن بمعنى عند قوله فكيف حال هؤلاء الكفرة اشارة الى ان قوله تع فكيف فى محل الرفع على انه خبر مبتدأ محذوف وهو قوله حال هؤلاء واذا
ظرف لمضمون هذه الجملة الاسمية كانه قيل صعب عليهم الامر واشتد الحال اذا جئنا وذكر صاحب الكشاف فى تقدير الاية فكيف يصنع هؤلاء

الكفرة

الكفرة فيكون فى محل النصب بالفعل المحذوف اما على تشبيهه بالحال كما ذهب اليه سيبويه او على تشبيهه بالظرف كما هو مذهب الاخفش وذلك
الفعل هو العامل فى الظرف قوله تع وجئنا بك اى احضرناك الظاهر ان هذه الجملة فى محل الجر عطفا على جئنا الاولى اى كيف يصنعون فى وقت المجيئين
وقوله على هؤلاء متعلق بشهيدا وشهيدا حال من الكاف فى بك واختار المص ان يكون هؤلاء اشارة الى الانبياء الذين يشهدون كل واحد منهم على امته
حيث قال تشهد على صدق هؤلاء الشهداء فيكون على بمعنى اللام رجاء المغفرة بها رعاية لصورة النظم ويجوز ان يكون بمعناها لان مطلق الشهادة
قد يعدى بعلى فيقال اشهد به على كذا فشهد عليه اى صار شاهدا عليه قوله اى يود الذين جمعوا على ان يكون قوله وعصوا الرسول جملة معطوفة
على كفروا داخلة فى صلة الموصول المذكور فيجب ان يحمل عصيان الرسول على المعاصى المغايرة للكفر لان العطف يقتضى المغايرة فعلى هذا تكون الاية دالة
على ان الكفار مخاطبون بفروع الاسلام وانهم كما يعاقبون يوم القيمة على الكفر يعاقبون ايضا على تلك المعاصى لانه لو لم يكن كذلك لما كان لذكر ذلك
العصيان فى هذا الموضع وجه قوله او الكفرة والعصاة على ان يكون وعصوا الرسول صلة لموصول اخر فيكون اهل التمنى طائفتين وقيل الواو حالية
والجملة فى محل النصب على الحال من فاعل كفروا باضمار قد اى كفروا وقد عصوا قوله ان يدفنوا اشارة الى ان لو مصدرية فهى مع ما فى حيزها فى محل النصب
على انه مفعول يود وليست بشرطية حتى تستدعى جوابا ذكر فى شرح الرضى ان كلمة لو فى قوله تع يود والو تدهن بادو فى بمعنى ان المصدرية وليست
بمصدرية لمجيئها بعد فعل دال على معنى التمنى وقيل مفعول يود محذوف مدلول عليه بقوله لو تسوى بهم الارض اى يود الذين كفروا تسوية الارض
بهم وان لو شرطية وجوابها محذوف اى لسروا بذلك وفى تقرير المص الباء فى بهم للملابسة وتسوية الارض كناية عن دفنهم اى تسوية الارض
ملتبسة بهم وقيل للسببية اى بسبب دفنهم وقيل انها بمعنى على كما فى قوله تع ومنهم من ان تامنه بدينار اى على دينار قوله وقيل الواو للحال عطف
على المفهوم مما سبق حيث فهم منه ان الواو للعطف جملة ولا يكتمون على جملة قوله يود الذين وقصد بالعطف التسجيل عليهم بشدة الامر
فى ذلك اليوم حيث لم يقدروا على الكتمان بشهادة الجوارح قوله اذ روى علة لكون التمنى فى تلك الحال فانهم لما جحدوا حديث شركهم ادى
ذلك الى ختم افواههم وتكلمت جوارحهم بتكذيبهم فافتضحوا بذلك فتمنوا ان تسوى بهم الارض ولم يكذبوا قوله لا تقربوا اليها اشارة الى ان قرب
الصلوة مجاز عن قصدها والتوجه اليها لتعذر ارادة حقيقة القرب لان القرب الحقيقى بين الشيئين عبارة عن مجاورة احدهما للاخر وقلة ما بينهما من
البعد وذلك انما يتصور اذا كان كل واحد منهما متحيزا بالذات ولا يتصور فيما بين المكلف وبين نحو الصلوة والزنا والفواحش ونحوها فلا بد من حمله
على المعنى المجازى قوله من نحو نوم او خمر ذهب الجمهور من الصحابة والتابعين الى ان المراد من لفظ سكارى فى الاية السكر من الخمر وهو نقيض الصحو
وقال الضحاك ليس المراد منه سكر الخمر انما المراد سكر النوم فان لفظ السكر يستعمل فى سكر النوم ايضا بناء على ان السكر بالضم ماخوذ من سكر
الماء وهو سده مجراه يقال سكر يسكر سكرا مثل بطر يبطر بطرا والاسم السكر بالفتح ثم السكون مصدر سكرت النهر اسكره سكرا اذا سددته والكهر
والسكر بالكسر العرم فلما كان السكر فى اصل اللغة عبارة عن سد الطريق سمى السكر من الشراب سكرا لما فيه من انسداد طريق المعرفة بغلبة السرور
وانسداد مجارى الروح المنبسط الى الحواس الظاهرة بغلبة بخار الشراب عليها وهذا الانسداد موجود فى السكر من النوم ايضا فان مجارى
الروح الحيوانى يمتلى عند النوم من الابخرة الغليظة فتنسد تلك المجارى بها فلا ينفذ الروح الباصر والسامع الى ظاهر البدن فلما كان كل واحد من
سكر الشراب وسكر النوم من محتملات لفظ السكر ولم يقم دليل يخصه باحدهما ابقاه المص على عمومه ولم يخصه باحدهما بل عمم السكر لكل ما يشغل
القلب عن العلم بما يقول فى صلوته ومناجات ربه حيث قال من نحو نوم او خمر قوله صنع مائدة وهو اسم الطعام الذى يدعى اليه اكراما يقال ادب
القوم يادبهم بالكسر ادبا اذا دعاهم الى طعامه والادب الداعى اليه قوله حتى ثملوا اى سكروا يقال ثمل الرجل بالكسر ثملا اذا اخذ فيه الشراب
فهو ثمل اى نشوان وقيل اراد بالصلوة مواضعها عطف على المفهوم من قوله لا تقوموا اليها فانه يفهم منه ان المراد بالصلوة فى هذه الاية نفس
الصلوة لا موضعها وان المعنى لا تصلوا اذا انتم سكارى ثم ان طريق ارادة المسجد من الصلوة اما حمل الكلام على حذف المضاف اى لا تقربوا
موضع الصلوة والحذف اعتمادا على دلالة القرينة على المحذوف شايع والقرينة ههنا لا تقربوا الصلوة فان قرب نفس الصلوة حقيقة لا يتصور
فلا بد من حمله على المعنى المجازى بخلاف قرب المسجد حقيقة فانه يصح ويتصور والحقيقة اولى من المجاز واما جعل الصلوة من باب اطلاق اسم
الحال على المحل قال الامام بعد ذكر ان المراد بالصلوة اما المسجد او نفس الصلوة واعلم ان الفائدة فى هذا الخلاف تظهر فى حكم شرعى وهو انه على التقدير
الاول يكون المعنى لا تقربوا المسجد وانتم سكارى ولا جنبا الا عابرى سبيل وعلى هذا الوجه يكون الاستثناء بالاداء لا على انه يجوز للجنب العبور
فى المسجد مطلقا كما ذهب اليه الشافعى واما على القول الثانى فيكون المعنى لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى ولا تقربوها حال كونكم جنبا الا
مسافرين عاجزين عن الماء فلكم حينئذ ان تصلوا بالتيمم فيكون هذا الاستثناء دليلا على انه يجوز للجنب الاقدام على الصلوة عند العجز عن الماء

قوله وليس المراد منه نهي السكران جواب عما استدل بعضهم بهذه الاية على جواز التكليف بما لا يطاق وقال انه تع قال لا تقربوا الصلوة وانتم
سكارى وهذه جملة حالية من فاعل لا تقربوا فكانه تع قال للسكران لا تصل وانت سكران وهذا تكليف للسكران الذي لا يعلم ما يقول وهو
في حكم المجنون ونحوه وقد كلف ونهي مع انه لا طاقة له على فهم الخطاب والجواب منع انه خطاب للسكران بل هو خطاب للذين امنوا او نهي
لهم عن الشراب المؤدي الى السكر المخل بالفهم حال وجوب الصلوة عليهم ونظيره قوله تع ولا تموتن الا وانتم مسلمون فهو ليس نهيا عن الموت
وانما هو امر بالمداومة على الاسلام حتى ياتيهم الموت وهم في تلك الحال وكلمة حتى في قوله حتى تعلموا جارة بمعنى الى متعلقة بفعل النهي والفعل
بعدها منصوب باضمار ان قوله يستوي فيه المذكر والمؤنث جواب عما يقال كيف يصح عطفه على الحال قبله عطف على المفرد على الجملة لكونها
في تاويل المفرد مع ان ذا الحال ضمير الجمع في قوله لا تقربوا واعيدت كلمة لا في قوله ولا جنبا تنبيها على ان الصلوة منهي عنها في كل واحد من الحالين
المذكورين على انفراده وان النهي عنها مع ملابسة الحالين اكد واولى ثم ان النهي عن ملابسة نفس الصلوة فانها عبادة فلا ينهى عنها بل
هو نهي عن اكتساب السكر الذي يعجز به المكلف عن اداء الصلوة على الوجه الصحيح وكذلك قوله صلى الله تع عليه وسلم لا صلوة للعبد الابق
ولا للمرءة الناشزة ليس فيه النهي عن نفي الصلوة بل النهي فيه انما هو عن الاباق والنشوز وذلك لان الاباق والنشوز والسكر ليست بالتي
تعمل في اسقاط الفرض والجنب مشتق من الجنابة وهي البعد وسمي الرجل الذي يجب عليه الغسل جنبا لبعده من الطهارة والمساجد وتلاوة
القران قوله استثنا من اعم الاحوال فهو استثنا مفرغ والمستثنى منصوب على الحالية ثم ان حمل لفظ الصلوة على نفس الصلوة يكون المراد
بعابر السبيل المسافر والمعنى لا تقربوا الصلوة في حال الجنابة ابدا الا ومعكم حال اخرى تعذرون فيها وهي حال السفر فحينئذ يجوز لكم ان تصلوا
جنبا بشرط ان لا تجدوا الماء وتيمموا وهذا الشرط يفهم من ذكر التيمم لمن لا يجد الماء قوله او صفة لقوله جنبا اي ويحتمل ان يكون الاعابري
سبيل منصوب على انه صفة لقوله جنبا وصفة بالا بمعنى بالا بمعنى غير وظهر الاعراب فيما بعدها كانه قيل لا تقربوها جنبا غير عابري سبيل
اي جنبا مقيمين غير معذورين وهذا معنى واضح على تفسير العبور بالسفر لا بالعبور في المسجد قوله وفيه دليل على اي تقدير ان يكون الاستثنا
مفرغا وان يكون المعنى لا تقربوا الصلوة في حال الجنابة مطلقا الا في حال السفر فانه يجوز لكم ان تصلوا جنبا في حال السفر بالتيمم فهذا المعنى
يدل على ان التيمم طهارة ضرورية لا ترفع الحدث السابق وليس طهارة مطلقا كما ذهب اليه الحنفية ولما كان تحصول الاية جواز قربان
الصلوة للجنب في حال كونه مسافرا متيمما دل ذلك على ان التيمم لا يرفع الحدث قوله الا اذا كان فيه الماء او الطريق فان طريق الماء اذا كان
في المسجد ولا ممر الى الماء سوى ذلك الطريق يجوز للجنب المرور في المسجد كما له ذلك اذا كان الماء في المسجد وعند الشافعي يجوز له عبور
المسجد على الاطلاق قيل ان رجالا من الانصار كانت ابوابهم في المسجد فتصيبهم الجنابة فيريدون الماء ولا يجدون ممرا الا في المسجد فرخص
لهم وروي انه صلى الله تع عليه وسلم لم ياذن لاحد ان يجلس في المسجد او يمر فيه وهو جنب الا لعلي رضي الله عنه لان بيته كان في المسجد
وقال صلى الله تع عليه وسلم وجهوا هذه البيوت عن المسجد فاني لا احل المسجد لحائض ولا جنب وقوله تع او على سفر في محل النصب عطفا على خبر
كان وهو قوله مرضى وكذلك قوله او جاء احد او لامستم النساء وفيه دليل على جواز ان يكون خبر كان فعلا ماضيا من غير قد وادعى حذفها
تكلف لا حاجة اليه والمسافر اذا عدم الماء فانه يصلي بالتيمم ولا اعادة عليه لقوله صلى الله تع عليه وسلم ان الصعيد الطيب وضوء مسلم
ما لم يجد الماء عشر سنين فاذا وجد الماء فليمسه بشرته قوله وفي الاية تنبيه وذلك انه تع نهى المؤمنين عن قربان الصلوة حال السكر والصلوة
لكونها عبادة لا ينهى عنها بل المنهي عنه في الحقيقة هو السكر المانع من العلم بما يقوله المصلي في مناجاة ربه وذلك كما يكون من النوم والخمر يكون
في غيرهما ايضا كما اشار اليه المص بقوله من نحو نوم وخمر فان نوم الغفلة يماثل النوم المتعارف وكذا جوري الهوى ومحبة الدنيا تماثل
الخمر المشهور في ان كل واحد منهما يشغل القلب عن فهم ما يقوله المصلي في صلوته عند حضور قلبه مع كل ما يفعله من هيئات التذلل
والخضوع ونهيهم ههنا عن قربانها في حال كونهم جنبا وبعيدا عن الحق بشدة الميل الى النفس وما شرع لذاتها وشهواتها وحظوظها
الا عابري سبيل اي مارين طريقا من طريق تمتعاتها بقدر الضرورة والمصلحة كعبور طريق الاغتذاء بالمطعم والمشرب لسد الرمق
وحفظ القوة او طريق الاكتساء لدفع الحر والبرد وستر العورة او طريق المباشرة لحفظ النسل لا منجذبين اليها بالكلية لمجرد الهوى فينطبع
فيكم شيئان يعسر زوالها او يتعذر فكل ما نهي عنه ينبغي للمصلي ان يحترز عنه ويزكي نفسه عما يجب تطهيرها عنه كما قال تع حتى تغتسلوا
اي حتى تتطهروا عن تلك الهيئة الحاصلة من الانجذاب الى الامور الطبيعية والهيئات الدنية بماء التوبة والاستغفار قوله مرضا يخاف
معه من استعمال الماء اي يخاف التلف او زيادة المرض قوله فاحدث يريد ان المجيء من الغائط كناية عن الحدث لان نفس المجيء من المطمئن

من الارض

من الارض لا يوجب الطهارة وسمي الحدث غائطا تسمية للشيء باسم مكانه لانهم كانوا قبل اتخاذ الكنيف في البيوت ياتون الغائط اي
المطمئن من الارض احتجاجا عن اعين الناس قوله او ماستم بشرتكم ببشرتكم اختار ان المراد بالملامسة ههنا التقاء البشرتين
سواء كان بجماع او غيره فتجب الطهارة على من افضى بشيء من بدنه الى عضو من اعضاء المراة وضعف قول من قال انها كناية عن الجماع لان
اللفظ يكون حقيقة على الاول ومجازا على الثاني وحمل الاية على الحقيقة اولى والفاء في قوله فلم تجدوا ماء عطفت ما بعدها على الشرط وقوله
فتيمموا جواب الشرط وضمير تيمموا لكل ما تقدم من مريض ومسافر ومتغوط وملامس للامر وفيه تغليب الخطاب على الغيبة لان قوله كنتم ولامستم
خطاب وقوله او جاء احد منكم غيبة غلب الخطاب في كنتم وما بعده على الغيبة في قوله او جاء احد وما احسن ما اتى ههنا بالغيبة لان كناية
عما يستحي منه فلم يخاطبهم به وهذا من محاسن الكلام قوله ووجه هذا التقسيم يعني ان ظاهر الاية والنظم يدل على ان يكون المرض والسفر
من الاسباب الموجبة للطهارة كالحدث الواقع بخروج ما خرج من احدى السبيلين وملامسة النساء وليس كذلك بل المرض والسفر من اسباب
الرخصة لا من اسباب الموجبة للطهارة الا ان ما يوجب الطهارة لما كان منحصرا في الحدث الاصغر والجنابة وكان اغلب الاحوال المقتضية
للترخص من اتصف بها بالتيمم منحصرا في المرض والسفر كان الظاهر ان يقال وان كنتم جنبا مرضى او مسافرين او كنتم محدثين مرضى او مسافرين
الا ان الجنب لما سبق ذكره اقتصر على بيان المقتضية لترخصه بالتيمم والحدث لما لم يجر ذكر من اسبابه ما يحدث بالذات اي ما يكون سببا
للحدث لذاته وهو خروج ما خرج من احد السبيلين وما يكون سببا له بالعرض وهو الملامسة فانها ليست سببا للحدث لذاته بل لكونها
مظنة لخروج الذي هو سبب للحدث بالذات وقوله وبيان العذر مجملا معطوف على تفصيل حال الجنب فان عدم وجدان الماء بمعنى
عدم التمكن من استعماله عذر للترخص بالتيمم وعدم التمكن من استعمال الماء مجمل حيث لم يبين ان سببه هو المرض او السفر واستغنى ببيان
هذا المجمل عن التفصيل قوله فتيمموا صعيدا اشيئا من وجه الارض طاهرا يعني ان التيمم بمعنى القصد والتعمد وان الصعيد هو وجه الارض ترابا
او غيره سمي صعيدا لكونه صاعدا ظاهرا وان الطيب بمعنى الطاهر سواء كان منبتا او لا حتى لو فرضنا صخرا لا تراب عليه فضرب المتيمم
يده عليه ومسح كان ذلك كافيا الظاهر الاية هذا عند ابي حنيفه رحمه الله وقال الشافعي لا بد من تراب يلتصق بيده لان هذه الاية
ههنا مطلقة الا انها في سورة المائدة مقيدة وهي قوله تع فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه وكلمة من للتبعيض ومسح بعض الصعيد لا ياتي
في الصخر الذي لا تراب عليه فان قلت كلمة من لابتداء الغاية اجيب بان احدا من العرب لا يفهم من قول القائل مسحت براسه من الدهن
ومن الماء ومن التراب الا معنى التبعيض والاذعان للحق احق من المراء ولما ذكر الواحدي من انه تعالى اوجب في هذه الاية كون الصعيد طيبا
والارض الطيبة هي التي تنبت بدليل قوله تعالى والبلد الطيب يخرج نباته فوجب في التي لا تنبت ان لا تكون طيبة وان لا يجوز التيمم بها
بل لا يجوز الا بالتراب فقط قوله فلذلك يسر الامر عليكم ووجه دلالة الاية على هذا المعنى ان من كان من عادته ان يعفو عن المذنبين فبان
يرخص للعاجزين كان اولى ثم انه تع لما ذكر انواع التكاليف من اول السورة الى ههنا ذكر اقاصيص المتقدمين لان الانتقال من نوع من
العلوم الى نوع اخر مما ينشط الخاطر ويقوي القريحة فقال الم تر الى الذين اي الم تنظر اليهم او الم ينته علمك اليهم والعلم اليقين لما شابه
الرؤية والمشاهدة عيانا جاز ان تجعل الرؤية استعارة عن مثل هذا العلم ولفظ الم تر كلمة تعجيب عن امر بلغ المخاطب فتخرج مخرج التذكير
او لم يبلغه فتخرج مخرج التعليم وتنكير نصيبا للتقليل والظاهر ان قوله تع من الكتاب في محل النصب على انه صفة نصيبا فيتعلق بمحذوف
وان قوله يشترون الضلالة حال من واو اوتوا والمشترى به محذوف اي بالهدى كما صرح به في موضع قوله يختارونها على الهدى او يستبدلونها
به لما كان الاشترا حقيقة في بذل الثمن لتحصيل ما يطلب من الاعيان وكان كل واحد من العوضين من قبيل الاعيان الا ان المتروك
المبذول عين لا يطلب لعينه والماخوذ عين مطلوب لعينه تعذر ان يراد بالاشترا ههنا معناه الحقيقي فلا بد ان يحمل على معنى مجازي وقد
شاع ان يستعار لفظ الاشترا للاعراض عما في يده محصلا به غيره سواء كان من المعاني والاعيان كما قيل في حق جبلة بن الايهم كما اشترى
المسلم اذا تنصرا فانه كان رجلا نصرانيا فاسلم ثم ارتد الى النصرانية ولحق بالشام مرتدا فقيل له انه اشترى النصرانية بالاسلام الذي حصله
ثم اعرض عنه واستبدل النصرانية به وشاع ايضا انه يتسع في الاشترا بهذا المعنى المجازي ويستعمل في الرغبة عن الشيء طمعا في غيره وان
لم يكن الشيء المرغوب عنه حاصلا في يده والاشترا بهذا المعنى مجاز في الدرجة الثانية على طريق استعمال المقيد في المطلق وقول المص
يختارونها على الهدى اشارة الى ان الاشترا مجاز في الدرجة الثانية وقوله او يستبدلونها اشارة الى انه مستعار لما يشبه معناه الاصلي
فانهم لما تمكنوا من الهدى والاذعان لنبوته صلى الله عليه وسلم كان ذلك كانه في ايديهم وكانوا كانهم على هدى فاذا تركوه الى الضلالة

فقد استبدلوها به ويحتمل ان يحصل الهدى لهم ثم يعرضون عنه محصلا الضلالة بدله بان يكونوا ممن قال الله تع في حقهم فلما جاءهم
ما عرفوا كفروا به قوله تعالى ويريدون بياء الغيبة عطف على يشترون لبيان انهم جمعوا بين الضلالة والاضلال ولا حالة اسوأ واقبح
منه ولما بين الله تع شدة عداوتهم للمسلمين بين انه ولي المسلمين وناصرهم ومن كان الله له وليا وناصرا لم تضره عداوة الخلق فان قيل ولاية
الله لعبد عبارة عن نصرته له فذكر النصير بعد ذكر الولي تكرار فالجواب ان الولي هو المتصرف في الشيء والمتصرف في الشيء لا يجب ان يكون
ناصرا له فلا تكرار قوله فانه يحتمل بهم وغيرهم يعني ان الذين اوتوا نصيبا من الكتاب يعم اليهود والنصارى فبين بقوله الذين هادوا ان المراد
بهم ههنا اليهود والجمل الثلاث المتعاطفة وهي قوله والله اعلم وكفى بالله جملة توسطت بين البيان والمبين على سبيل الاعتراض قوله او بيان
لاعدائكم فيكون ما بينهما ايضا اعتراضا قوله او صلة لنصيرا اي متعلق به فان هذه المادة تتعدى بمن قال تع ونصرناه من القوم الذين
كذبوا وفمن ينصرنا من باس الله اما بان يجعل من بمعنى على او بتضمين النصير معنى المنع اي منعناه من القوم الذين كذبوا وكفى بالله مانعا لكم
من الذين هادوا او بتضمينه معنى الحفظ قوله او خبر محذوف اي ويجوز ان يكون من الذين هادوا خبر مبتدا محذوف ويحرفون جملة في محل
الرفع على انها صفة لذلك المبتدا المحذوف وحذف المحذوف بعد من التبعيضية جائز وان كان الصفة فعلا كقولهم منا ظعن ومنا اقام
اي فريق ظعن ومثله قوله ٥ وما الدهر الا تارتان فمنهما ٥ اموت واخرى ابتغي العيش اكدح ٥ اي فمنهما تارة اموت فيها وان كان من الذين
هادوا بيانا او صلة لنصيرا يكون قوله يحرفون الكلم استينافا لبيان اشترائهم الضلالة كانه قيل كيف يشترون الضلالة اجيب بانه قيل
يحرفون الكلم ويكون ما بعده عطفا عليه قوله بازالته عنها واثبات غيره فيها فانه كان في التوريه من صفته صلى الله عليه وسلم اسمر ربعة
فغيروه الى ادم طوال بمعنى اسمر والطوال بالضم مفرد بمعنى الطويل وبالكسر جمع طويل وكذا حرفوا الرجم ووضعوا الجلد بدله وقيل المراد
بالتحريف القاء الشبه الباطلة والتاويلات الفاسدة وجر اللفظ عن معناه الحق الى المعنى الباطل بوجوه الحيل اللفظية كما يفعله اهل
البدعة في زماننا بالايات المخالفة لمذهبهم وذكر الضمير في مواضعه حملا على الكلم لانها جنس وقال الواحدي هذا جمع حروفه اقل من حروف
واحده وكل جمع يكون كذلك فانه يجوز تذكيره ويمكن ان يقال كون هذا الجمع مونثا ليس امرا حقيقيا بل هو امر لفظي فكان التذكير والتانيث
فيه جائزين قوله اي مدعوا عليك بلا سمعت على ان يكون غير مسمع حالا من المخاطب وان يكون المراد بغير مسمع مدعوا عليك بلا سمعت
الا انهم عبروا عنه بقولهم غير مسمع بناء على انهم تصوروا دعاءهم وهو قولهم لا سمعت دعوة مستجابة فزعموا انهم لما قالوا بطريق الدعاء لا سمعت
كانه صار اصم في الحال وغير مسمع فلذلك قالوا غير مسمع بدل ان يقال مدعوا عليك بلا سمعت قال صاحب الكشاف قولهم اسمع غير مسمع
قول ذو وجهين يحتمل المدح والذم اما احتمال الذم فمن وجوه احدها ان المراد منه مدعوا عليك بلا سمعت لانه لو اجيبت دعوتهم عليه
لم يسمع فكانه اصم غير مسمع قالوا ذلك اتكالا على ان قولهم لا سمعت دعوة مستجابة وثانيها ان المراد اسمع غير مجاب الى ما تدعوا اليه ومعناه
غير مسمع جوابا يوافقك فكانك لم تسمع شيئا وثالثها ان المراد اسمع غير مسمع كلاما ترضاه فسمعك عنه ناب ويجوز على هذا الوجه الاخير
ان يكون غير مسمع مفعول اسمع اي اسمع كلاما غير مسمع اياك لان اذنك لا تعيه نبوا عنه فيكون غير مسمع على الوجه الاول جاريا مجرى اللازم
وعلى الثاني والثالث قدر له مفعول هو جوابا او كلاما وعلى جميع الوجوه يكون غير مسمع حالا من المنوي في اسمع الا انه على الوجه الاخير
يجوز ان يكون منصوبا على انه مفعول به لقوله اسمع ثم قال ويحتمل المدح اي اسمع غير مسمع مكروها من قولك اسمع فلان فلانا اذا سبه
والمص ذكر هذه الوجوه على الترتيب المذكور في الكشاف وقوله تع ليا وطعنا مفعول له اي يقولون ذلك فتلا بالسنتهم الى ما يشبه السب
فان قولهم راعنا وان كان امرا من المراعاة التي هي حفظ الغير لمصلحته الا انه يشبه بالكلمة التي كانوا يتسابون بها وهي راعنا ويجوز
ان يكونا مصدرين في موضع الحال اي يقولون ذلك لاوين وطاعنين والذين يفتلون بالسنتهم اما الكلام الحق فيفتلونه بها الى الباطل
واما ما يضمرونه من السب والشتيمة فيعتذرون بها الى ما يظهرونه من الدعاء والتوقير نفاقا قوله ولو ثبت قولهم هذا اشارة الى ان كلمة
ان الواقعة بعد لو مع ما في حيزها في تاويل المفرد لكونها فاعلا لفعل محذوف فقولك لو انك قائم في تاويل لو وقع قيامك فلذلك يجب
فتح ان الواقعة بعدها والى ان اسم كان في قوله لكان خيرا لهم يرجع الى قوله انهم قالوا لكونه في تاويل المصدر قوله الا ايمانا قليلا يريد ان
قليلا منصوب على انه صفة لمصدر محذوف فانهم لما امنوا بالتوحيد وببعض الايات والرسل وكفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم وشريعته كان
ايمانهم قليلا لا يعتد به ويجوز ان يراد بالقلة العدم كما في قوله ٥ قليل التشكي للمهم يصيبه ٥ اي عديم التشكي فاستعمل القليل واريد
به العدم فكذا معنى الاية الا ايمانا معدوما فهو استثناء للايمان المعدوم على تقدير محال وهو ان الايمان المعدوم ايمان وذلك ابلغ في

في نفي الايمان

في نفي الايمان منهم والاستثناء على هذا الوجه وعلى الاول الوجه الاول مفرغ من المصدر المحذوف وعلى الوجه الاخير الذي اشار اليه بقوله والا
قليلا منهم الى اخره فان الاستثناء متصل من فاعل يؤمنون فالقلة على هذا صفة لمن امن لا الايمان قوله من قبل ان نمحو فان الطمس المحو يقال
طمسته وطمس اي درس يتعدى ولا يتعدى يقال طمس الطريق يطمس ويطمس وطمسته انا ومحو التخطيط وتغيير عبارة عن محو ما فيها من عين وفم
وانف وحاجب وجعلها كخف البعير او حافر الفرس فان الوجه انما يتميز عن سائر الاعضاء بما فيه من المحاسن فاذا ازيلت عنه تلك المحاسن كان
ذلك طمسا للوجه فان الوجه اذا جعل على هيئة القفا كان ذلك تشويها قطعيا للخلقة الحسنة ومثله فضيحة عظيمة توجب الغم والحسرة
الشديدة هذا على تقدير ان يراد برد الوجوه على ادبارها جعلها على هيئة القفا في كونها عديم المحاسن والحواس ويحتمل ان يراد برد الوجوه الى
ناحية القفا ورد القفا الى ناحية القدام وصاحب الكشاف جعل الفاء في قوله فنردها على الاحتمال الاول للسببية وعلى الاحتمال الثاني للتعقيب
ومعنى السببية على الاول انما يظهر على تقدير ان يراد بالطمس ارادة الطمس لان طمس الوجوه وردها على هيئة الادبار واحد بحسب الوجود وان اختلفا
مفهوما فلا سبيل الى السببية الا على ذلك التقدير لان السببية انما هي فيما بين الموجودين لا المفهومين فحينئذ يكون كقوله اهلكناها فجاءها
باسنا كذا قيل والظاهر ان الفاء على الاول ايضا للتعقيب فان التعقيب يكون على وجهين الاول ان يكون مضمون ما بعد الفاء عقيب مضمون
الجملة التي قبلها في الزمان نحو قام زيد فقعد عمرو والثاني ان يكون المذكور بعدها كلاما مرتبا على ما قبلها في الذكر كما في قوله تع ادخلوا ابواب جهنم
خالدين فيها فبئس مثوى المتكبرين وقوله واورثنا الارض نتبوأ من الجنة حيث نشاء فنعم اجر العاملين فان ذكر ذم الشيء او مدحه يصح بعد جري
ذكره ومن هذا الباب عطف تفصيل المجمل على المجمل فان موضع ذكر التفصيل بعد الاجمال كقولك اجبته فقلت لبيك فقال تع وكم من قرية اهلكناها
فجاءها باسنا بياتا فاتيان الباس تفصيل للاهلاك المجمل وكذا الحال فيما نحن فيه فان رد الوجوه على هيئة الادبار تفصيل للطمس المجمل والفرق
بين الاحتمالين انما هو بان العذاب على الاحتمال الاول واحد بالذات وعلى الثاني متعدد ووقع احدهما عقيب الاخر بلا مهلة وتراخ طمست
وجوههم اولا وردت على ادبارها بعده قوله ولذلك قيل معناه من قبل ان نغير وجوها الى اخره اشارة الى ما قيل من ان هذا الوعيد قد لحق
اليهود ومضى واول ذلك باجلاء بني النضير وقريظة الى الشام فرد الله وجوههم على ادبارهم حتى عادوا الى اذرعات واريحا من الشام كما جاءوا منها
قديما وطمس الوجوه على هذا التاويل يحتمل معنيين احدهما تقبيح صورهم يقال طمس الله وجهه اي قبحه والثاني ازالة اثارهم من بلاد العرب ومحو
احوالهم عنها باجلائهم الى اذرعات الشام فطمس الوجوه وتغييرها سواء كان ذلك التغيير بتقبيحها او بردها الى حيث جاءت منه مستعمل في معنى
مجازي قوله ويقرب منه قول من قال الاثر كما في ان المراد بالطمس القلب والتغيير والفرق ان الوجوه على هذا القول بمعنى رؤسائهم ووجهائهم
والمعنى من قبل ان نغير احوال وجهائهم بان نسلبهم اقبالهم ووجاهتهم ونكسوهم صغارهم وادبارهم او نردهم الى حيث جاءوا منه او بان نعمي
ابصارهم عن الاعتبار الى اخره قوله او نخزيهم بالمسخ على ان لا يكون المراد باللعن اللعن المتعارف بل يراد به المسخ كما نقل ذلك عن مقاتل وغيره
حيث قالوا المراد باللعن مسخهم قردة وخنازير وقال اكثر المحققين الاظهر حمل الاية على اللعن المتعارف الا ترى الى قوله تع قل هل انبئكم بشر من ذلك
مثوبة عند الله من لعنه الله وغضب عليه وجعل منهم القردة والخنازير فجمع تع بين اللعن وبين مسخهم قردة وخنازير قوله والضمير اي الضمير
في قوله نلعنهم يرجع الى الوجوه ان اريد بها الوجهاء والرؤساء او الى اصحاب الوجوه لان المعنى من قبل ان نطمس وجوه قوم والتنوين بدل من
الاضافة او الى المنادى وهم الذين اوتوا الكتاب على طريق الالتفات من الخطاب الى الغيبة فان الاول خطاب مشافهة والثاني صورة المغايبة
قوله وعطفه على الطمس بمعنى نحو تخطيط صورة الوجه يدل على ان اللعن ههنا ليس بمعنى مسخ الصورة والا لم يبق للعطف وجه قوله ومن حمل
الوعيد على تغيير الصورة قال لابد من طمس ومسخ لليهود قبل يوم القيمة فهو بعد ترقب فيهم او انه مشروط بعدم الايمان وقد امن منهم طائفة
كعبد الله بن سلام واصحابه رضي الله عنهم فمات المشروط لفوت الشرط روى انه لما سمع الاية اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم قبل ان ياتي اهله
واسلم وقال يا رسول الله ما كنت ارى ان اصل اليك حتى يتحول وجهي في قفاي قوله تع وكان امر الله اي ما امر به فان المصدر قد يطلق على
المفعول به كما يقال هذا الدرهم ضرب الامير اي مضروبه فلو امر احدا من المدبرات بايقاع شيء كانزال العذاب فيوقع لا محالة فانهم لا يعصون الله
ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون قوله واول المعتزلة الفعلين وانما احتاجوا الى تاويلهما لان كل واحد من الشرك والكبائر يجب ان يغفر بالتوبة
ويجب ان لا يغفر بدون التوبة فلا فرق بينهما فانه لا يغفر احدهما بلا توبة دون الاخر عندهم فاشكل عليهم الفرق بينهما فان قيل في احدهما
لا يغفر وفي الاخر يغفر وهذا الاشكال لا يتجه على اهل السنة فان المعتزلة شرطوا التوبة في غفران الكبائر بخلاف اهل السنة فانهم لم يشرطوا ذلك
فصح ان يفرق بينهما بان يقال انه تع لا يغفر الشرك بغير توبة ويغفر ما دونه لمن يشاء وتقرير تاويلهم ان قوله تع لمن يشاء متعلق بالجملتين

فاذا علق بقوله لا يغفر ان يشرك به يكون معناه لمن يشاء ان لا يغفر له لان مفعول المشية محذوف لدلالة الكلام السابق عليه ومن يشاء الله
ان لا يغفر له هو غير التايب لان من تاب يجب ان يغفر له وقد افادت مشيته عدم غفرانه انه ما تاب واذا علق بقوله يغفر ما دون ذلك كان
معناه لمن يشاء ان يغفر له ومن يشاء ان يغفر له هو التايب فانه ان لم يتب لم يغفر له بناء على ما ذهبوا اليه من ان وعيد اهل الكباير غير منقطع
روى ان الاية نزلت فى وحشى بن حرب واصحابه وذلك انه لما قتل حمزة رضى الله عنه كان قد جعل له على قتله ان يعتق فلم يوف له بذلك
فلما قدم مكة ندم على صنعه هو واصحابه فكتبوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انا قد ندمنا على الذى صنعنا وانه ليس يمنعنا عن الاسلام
الا انا سمعناك تقول وانت بمكة والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق الاية وقد دعونا مع الله الها اخر
وقتلنا النفس التى حرم الله وزنينا فلولا هذه الاية لاتبعناك فنزل الا من تاب وامن وعمل عملا صالحا الاية فبعث بها رسول الله صلى الله عليه
وسلم اليهم فلما قروا كتبوا اليه ان هذا شرط شديد نخاف ان لا نعمل عملا صالحا فنزل ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
فبعث بها اليهم فبعثوا اليه انا نخاف ان لا نكون من اهل مشيته تعالى فنزل قل يا عبادى الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله
الاية فبعث بها اليهم فدخلوا فى الاسلام ورجعوا الى النبى صلى الله عليه وسلم فقبل منهم ثم قال لوحشى اخبرنى كيف قتلت حمزة فلما اخبره
قال ويحك غيب الله وجهك عنى فلحق وحشى بالشام وكان بها الى ان مات قوله نزلت فى يهود كانوا يقولون ان عبادة الاصنام الى اخره
اعلم انه تعالى لما حكى عن اليهود نوعا اخر من المكروه وهو انهم يفضلون عبدة الاوثان على المومنين ولا شك انهم كانوا عالمين بان ذلك باطل
فكان اقدامهم على هذا القول محض العناد والتعصب روى ان حيى بن اخطب وكعب بن الاشرف اليهوديين خرجا الى مكة مع جماعة من اليهود
يحالفون قريشا على محاربة الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم وكان ذلك بعد وقعة احد وقد جرى قبل ذلك بين اليهود وبينه صلى الله عليه
وسلم عهد على انهم ان لم يكونوا فى نصرته صلى الله تعالى عليه وسلم وتقوية دينه لا يكونوا عليه منضمين الى اعدائه ومن يحارب معه ونقضوا العهد
بفعلهم هذا فنزل كعب على ابى سفيان فاحسن مثواه ونزل اليهود فى دور قريش فقال اهل مكة انكم اهل الكتاب ومحمد صاحب كتاب مثلكم فانتم اقرب اليه
منكم الينا فلا نؤمن ان يكون هذا مكرا منكم فان اردتم ان نخرج معكم فاسجدوا لالهتنا وامنوا بها حتى نطمئن قلوبنا اليكم ففعلوا فذلك
قوله تعالى يؤمنون بالجبت والطاغوت وهما صنمان ثم قال كعب لاهل مكة ليجئ منكم ثلاثون ومنا ثلاثون فنلزق اكبادنا بالكعبة فنعاهد
رب هذا البيت لنجهدن على قتال محمد ففعلوا ثم قال ابو سفيان لكعب انك امرؤ تقرأ الكتاب وتعلم ونحن اميون لا نعلم فاينا اهدى طريقا
انحن ام محمد فقال كعب اعرضوا على دينكم ودينه فقال ابو سفيان نحن ننحر للحجيج الكوم ونسقيهم الماء ونقرى الضيف ونفك العانى ونصل
الرحم ونعمر بيت ربنا ونطوف به ونحن اهل الحرم ومحمد فارق دين ابائه وقطع الرحم وفارق الحرم وديننا القديم ودين محمد الحديث فقال
كعب انتم والله اهدى سبيلا مما عليه محمد فنزلت هذه الاية وقوله تعالى يؤمنون حال من الذين او من واو اوتوا وبالجبت متعلق به ويقولون عطف
عليه وللذين متعلق بيقولون ويجوز ان يكون قوله يؤمنون مستانفا كانه قيل الا تعجب من حال الذين اوتوا نصيبا من الكتاب فقيل وما حالهم
فقيل يؤمنون ويقولون وكان ينبغى لمن اوتى نصيبا من الكتاب ان لا يفعل شيئا من ذلك قوله ام منقطعة كانه لما تم الكلام الاول قال بل الهم
نصيب من الملك كان اليهود يقولون نحن اولى بالملك والنبوة فكيف نتبع العرب ويزعمون ان الملك يعود اليهم فى اخر الزمان ويخرج فيهم
من يجدد ملكهم ودولتهم ويدعوا الناس الى دينهم فكذبهم الله تعالى فى هذه الاية ثم ان الملك على ثلاثة اقسام ملك على الظواهر فقط وهذا هو
ملك الملوك وملك على البواطن فقط وهو ملك العلماء وملك على الظواهر والبواطن وهو ملك الانبياء عليهم افضل الصلوة واتم السلام ولا
نصيب لليهود فى شئ من هذه الاقسام فانه تعالى وصف اليهود فى الاية المتقدمة بالجهل الشديد وهو اعتقادهم ان عبدة الاوثان افضل من عباد الله
تعالى ووصفهم فى هذه الاية بالبخل والحسد وهما يشتركان فى ان صاحبهما يريد منع النعمة من الغير فالبخيل يمنع نعمة نفسه عن الغير والحاسد يريد ان
يمنع نعمة الله عن عباده فهما اقبح الاخلاق الذميمة لان مدار الاسلام امران تعظيم امر الله والشفقة على عباد الله وكل واحد من هذين الخلقين
ينافى كل واحد منهما فمن اجتمع فيه هذه الخصال الذميمة الجهل والبخل والحسد لا يكون له نصيب من اقسام الملك فان الجاهل لا يكون له ملك
على البواطن وهو ظاهر والبخيل والحاسد لا يكون له ملك على الظواهر لان الانقياد للغير مكروه لذاته لا يتحمله الانسان الا اذا تضمن منفعة
زايدة على ما فيه من المذلة وتلك المنفعة ما يصل اليه من اثار جود الملك وبره واحسانه فلما كان جود الملك اكثر كان انقياد الناس له اتم
واوفر فلذا قيل بالبر يستعبد الحر وقيل اذا لم يكن الملك ذاهبة فدعه فدولته ذاهبة فثبت ان البخل والملك لا يجتمعان قوله وهو النقرة فى
ظهر النواة قد ضرب العرب المثل فى القلة والحقارة بثلاثة اشياء فى النواة وهو الفتيل والنقير والقطمير والفتيل خيط دقيق فى شق النواة

والنقير

والنقير هو النقرة التى فى ظهر النواة ومنها تنبت النخلة والقطمير هو القشر الرقيق فوقها قوله ويجوز ان يكون المعنى الى اخره ذكر اولا ان معنى
الهمزة انكار ان يكون لهم نصيب من الملك بمعنى انه لا نصيب لهم منه لعدم استحقاقهم له بل لاستحقاقهم حرمانه بسبب انهم لو اوتوا نصيبا منه لما
اتوا الناس اقل قليل منه ومن حق من اوتى الملك ان يؤثر الغير بشئ منه وهم ليسوا كذلك وعلى هذا فالفاء فى فاذن للسببية والجزائية لشرط محذوف
وهو ان يجعل لهم نصيب والمص قدر الشرط المحذوف بقوله اى لو كان لهم نصيب من الملك وليس بجيد لان الفاء لا تقع فى جواب لو سيما مع اذن
والمضارع ثم جوز ان يكون الفاء عاطفة لدخولها على الجملة التى قبلها ويكون معنى الهمزة انكار مجموع المعطوف والمعطوف عليه بمعنى انه لا
ينبغى ان يكون هذا الذى وقع وهو انهم قد اوتوا نصيبا منه ووقع منهم عقيبه البخل باقل قليل منه وفايدة اذن زيادة الانكار والتوبيخ حيث
يجعلون ثبوت النصيب الذى هو سبب الاعطاء سببا للمنع قال ابو بكر الاصم كانوا اصحاب بساتين واموال وقصور مشيدة وكانوا فى عزه
ومنعة على ما عليه احوال الملوك ومع هذا كانوا يبخلون على الفقراء باقل القليل فنزلت هذه الاية قوله على الكناية اشارة الى ان كونهم قد اوتوا نصيبا
من الملك غير مذكور صريحا بل هو منفهم من توجه الانكار الى مجموع الجملتين قوله لا التشريك مفرد فى محل الجر على انه صفة للواو والفاء وعدم
كونهما لعطف المفرد اما لكونهما لعطف الجملة او لكون الفاء جزائية قال سيبويه اذن فى عوامل الافعال بمنزلة اظن فى عوامل الاسماء وتقريره ان
الظن اذا وقع فى اوائل الكلام ينصب لا غير كقولك اظن زيدا قايما وان وقع فى الوسط جاز الغاؤه واعماله كقولك زيد اظن قايم وان شئت
قلت زيدا اظن قايما وان تاخر فالاحسن الغاؤه تقول زيد منطلق ظننت والسبب فيما ذكرناه ان افعال القلوب ضعيفة فى العمل لانها لا تؤثر
فى مفعولاتها فاذا تقدم دل تقدمها فى الذكر على شدة العناية بها فقوى على العمل واذا تاخر دل ذلك على عدم العناية فتلغى وان توسطت
فحينئذ لا تكون فى محل العناية من كل الوجوه ولا فى محل الالغاء فالاعمال والالغاء جايزان فكلمة اذن على هذا الترتيب ايضا فان تقدمت نصب
الفعل تقول اذن اكرمك وان توسطت وتاخرت جاز الالغاء تقول انا اذن اكرمك وانا اكرمك اذن فتلغيه فى هاتين الحالتين اذا عرفت
هذه المقدمة فنقول كلمة اذن فى هذه الاية لما وقعت بين الفاء والفعل جاز ان تقدر متوسطة فتلغى وهكذا سبيلها مع الواو كقوله تعالى
واذا لا يلبثون خلافك الا قليلا وقرا ابن مسعود فاذا لا يؤتوا على اعمال اذا عملها هو النصب وهى ملغاة فى قراءة العامة قوله وابناء عمه فانه
تعالى اتى بنى اسرائيل الكتاب والنبوة وكانوا من ال ابرهيم كانوا اولادا لاسحق بن ابرهيم ومحمد صلى الله عليه وسلم كان من ولد اسمعيل بن ابرهيم
فلما كان اسمعيل بن ابرهيم عليهما السلام ابا لنبينا صلى الله عليه وسلم كان اسحق عليه الصلوة والسلام عمه وكان بنو اسرائيل ابناء عمه وعن ابن
عباس رضى الله عنهما انه قال الملك فى ال ابرهيم ملك يوسف وداود وسليمان وقال مجاهد الملك العظيم النبوة لان الملك لمن له الامر والطاعة
والانبياء عليهم الصلوة والسلام لهم الامر والطاعة قوله تعالى كلما نضجت جلودهم ظرف زمان والعامل فيه بدلناهم والجملة فى محل
النصب على الحال من الضمير المنصوب فى نصليهم روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال تبدل جلودهم كل يوم فى ساعة مائة مرة كلما اكلتها النار
واحرقتها قيل لهم عودوا فيعودون كما كانوا وهو تعالى قادر على ان يبقى ابدانهم مصونة عن النضج مع ايصال الالم الشديد اليها من غير
تبديل لها بل هو قادر على ان يوصل الى ابدانهم الالام العظيمة من غير ان يدخلهم النار الا انه تعالى ادخلهم النار واحرقت النار جلودهم وبدلهم
الله تعالى جلودا غير الجلد المحرقة لحكمة لا يعلمها الا هو ولا يسال عما يفعل قوله لا يمتنع عليه ما يريده فان العزيز هو القادر الغالب على
جميع الممكنات والحكيم هو الذى لا يفعل الا الصواب وما تقتضيه الحكمة ومن هذا شانه ليس بعجيب منه مع كونه كريما رحيما ان يعذب الشخص
الضعيف بالنار الشديد ابد الاباد لاقتضاء الحكمة اياه فان نظام العالم لا يبقى الا بتهديد العصاة والتهديد لا بد ان يكون مقرونا بالتحقيق
صونا للكلام فان قلت اذا احرقت الجلود العاصية وخلق الله تعالى جلودا اخرى وعذبها كان هذا تعذيبا لمن لم يعص وهو غير جايز والجواب
ان المعاد فى كل مرة هو الجلد الاول بعينه وانما قال غيرها بتبدل صفته كما تقول صغت من خاتمى خاتما غيره فان الخاتم الثانى هو الاول
الا ان الصناعة والصيغة قد تبدلت وهو قول المص بان يعاد ذلك الجلد بعينه على صورة اخرى غير صورة الجلد المحترقة قال ابن عباس
رضى الله عنهما يبدلون جلودا بيضا لامثال القراطيس وجواب اخر ان اصل الجلد لا يبقى شئ بالاحتراق بل تتبدل به عوارضه ثم يبدل الله تعالى
تلك العوارض التى هى اثر الاحتراق الى الحالة الاولى وجواب ثالث وهو انا سلمنا ان الجلود العاصية قد فنيت بالاحتراق وانه تعالى يخلق
مكانها جلودا غيرها ذاتا الا انا لا نسلم انه يلزم منه تعذيب غير العاصى بناء على ان المعذب هو الانسان المستور بالجلد لا الجلد بل الجلد
امر زايد على ذاته الة لادراكه فلا محذور قوله فينانا اى كثير الافنان متصلا منبسطا والجوبة الفرجة والجمع جوب بمعنى الفرج قوله
خطاب يعم المكلفين والامانات يعنى ان نزول الاية فى قصة رد المفتاح الى عثمان بن طلحة لا يقتضى ان يكون حكمها مخصوصا بتلك القصة

بل بيننا ولحكوا جميع الامانات فان معاملة الانسان اما ان تكون مع ربه او مع عباده او مع نفسه ولابد من رعاية الامانة في جميع هذه الاقسام
الثلاثة اما رعاية الامانة مع الرب فهي بان يفعل جميع المامورات ويترك جميع المنهيات فان جميع ما كلف به الانسان حق الله تع امانة
عند المكلف يجب عليه ان يؤديها الى صاحبها وهذا بحر لا ساحل له واما رعاية الامانة مع عباد الله من اولاده وزوجته ومماليكه وجيرانه
واصحابه وعامة الخلق فبان يحفظ حقوقهم ولا يخونهم في شئ منها ورعايتها مع نفسه فبان لا يختار لنفسه الا ما هو الاصلح والانفع له
في الدين والدنيا وبان يحفظها عما يضرها في العقبى فلهذا قال صلى الله عليه وسلم كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته فقوله تع ان الله يامركم
ان تؤدوا الامانات الى اهلها يدخل فيها الكل وقد عظم الله تع امر الامانة في مواضع كثيرة من كتابه قال انا عرضنا الامانة على السموات والارض
والجبال فابين ان يحملنها واشفقن منها وحملها الانسان وقال والذين هم لاماناتهم وعهدهم راعون وقال لا تخونوا الله والرسول وتخونوا
اماناتكم وقال صلى الله عليه وسلم لا ايمان لمن لا امانة له والامانة في الاصل مصدر سمي به المفعول ولذلك جمع وقصة عثمان بن طلحة
من بني عبد الدار انه كان سادن الكعبة فلما دخل النبي صلى الله تع عليه وسلم مكة يوم الفتح اغلق عثمان الكعبة وصعد السطح فطلب النبي
صلى الله عليه وسلم المفتاح فقيل له انه مع عثمان فطلبه منه فابى وقال لو علمت انه رسول الله لم امنعه المفتاح فلوى علي ابن ابي طالب يده
واخذ منه المفتاح وفتح الباب ودخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت وصلى ركعتين فلما خرج رسول الله صلى الله تع عليه وسلم ساله
العباس ان يعطيه المفتاح ويجمع له السقاية والسدانة فنزلت هذه الاية فامر عليا ان يرده الى عثمان ويعتذر اليه فقال عثمان لعلي اكرهت
واذيت ثم جئت ترفق فقال لقد انزل الله تع في شانك قرانا وقرا عليه الاية فقال عثمان اشهد ان لا اله الا الله فهبط جبريل عليه الصلوة
والسلام واخبر الرسول صلى الله عليه وسلم ان السدانة في اولاد عثمان ابدا ثم ان عثمان هاجر ودفع المفتاح الى اخيه شيبة فالمفتاح والسدانة
في اولادهم قوله اي وان تحكموا بالعدل اشارة الى ان قوله ان تحكموا معطوف على ان تؤدوا اي يامركم بتادية الامانات وبالحكم بالعدل فيكون قد فصل
بين حرف العطف والمعطوف بالظرف فيكون اذا حكمتم منصوبا بيامركم على الظرفية كما ان ان تحكموا منصوب على المفعولية فان قيل كيف يجوز
ان يكون الظرف معمولا لقوله يامركم والحال ان الامر ليس واقعا وقت الحكم فيجب بان كونه معمولا ليامركم لا يستلزم وقوع اصل الامر فيه بل يكفي
في كونه معمولا له ان يكون تعلقه بالحكام واقعا فيه ولا يجوز ان يكون الظرف معمولا لان تحكموا وان كان المعنى عليه لان ان مع الفعل موصول
حرف فما في حيز المفعول لا يتقدم عليه عند البصريين واما الكوفيون فيجيزون ذلك ومنه الاية عندهم ويجوز ان يقال ان الظرف معمول
لفعل محذوف تقديره ويامركم ان تحكموا اذا حكمتم وان تحكموا المذكور مفسر لذلك المحذوف فلا موضع للمذكور لكونه مفسرا للمحذوف وقوله
يامركم المحذوف فيكون النظم من قبيل علفته تبنا وماء باردا اي وسقيته ماء باردا من حيث ان كل واحد منهما حذف فيه المعطوف مع
بقاء العاطف وقوله بالعدل يجوز ان يكون مفعولا به غير صريح لقوله ان تحكموا ومتعلقا به فيكون الباء للتعدية وان يكون حالا من فاعل
تحكموا فتكون الباء للمصاحبة متعلقة بمحذوف اي ملتبسين مصاحبين له والمعنيان متقاربان قوله بين من ينفذ عليه امركم اي مع قطع
النظر عن رضى الخصمين بحكمكم وذلك بان يكون الحاكم مولى من قبل السلطان لا بان يكون حكما يرضى الخصمين بحكمه فان حكمه وان كان نافذا
في حقهما الا انه لا ينفذ الا برضاهما بحكمه قوله وكان الحكم الى اخره تعليل لقوله قيل الخطاب لهم قدم عليه قوله اي نعما شيئا يعظكم به على ان
يكون كلمة ما منصوبة موصوفة بيعظكم فان فاعل نعم قد يكون ضميرا مبهما مميزا بنكرة منصوبة نحو نعم رجلا زيد ومميزا بكلمة ما فانها نكرة
موصوفة بالجملة التي بعدها ووقعت تمييزا للمضمر في نعم او هي اسم موصول بمعنى الذي مرفوع المحل على انه فاعل نعم وصلتها قوله يعظكم به
فان قلت قد تقرر ان فاعل نعم اذا كان مظهرا لابد ان يكون محلى بلام الجنس او مضافا بلام الجنس واليه اشار بقوله او نعم الشئ الذي يعظكم به
قوله وامر السرية والسرية طائفة من العسكر يبلغ اقصاها اربعمائة سموا بذلك لانهم يكونون خلاصة العسكر وخيارهم ماخوذ من الشئ
السري وهو النفيس ويدل على دخول امرا السرية في اولي الامر قوله صلى الله تع عليه وسلم من اطاعني فقد اطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله
ومن يطع اميري فقد اطاعني ومن يعص اميري فقد عصاني قوله امر الناس بطاعتهم اي بطاعة الولاة بعد ما امر الولاة باداء الامانات الى اهلها
وبان يحكموا بالعدل تنبيها على ان وجوب طاعتهم انما هو ما داموا على الحق ووجه التنبيه ان الحكم اذا تعلق بالموصوف بصفة يكون
تعلقه به مقيدا بقدر اتصافه بتلك الصفة ويلزم منه ان يكون وجوب طاعة الولاة مقيدا بقدر كونه عدلا وروي ان بعض الولاة قال
لبعض العلماء الستم امرتم بطاعتنا في قوله تع واولي الامر منكم قال الستم نزع عنكم اذا خالفتم الحق بقوله فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله
والرسول اي نزعت الولاية عنكم ان خالفتم الحق ووقع التنازع بينكم وبين المؤمنين في الحق كانه قيل اطيعوا اولي الامر منكم ان لم تنازعوهم

في شئ من الحق

في شئ من الحق فان تنازعتم فلا طاعة الا لله ولرسوله قال علي كرم الله وجهه حق على الامام ان يحكم بما انزل الله ويؤدي الامانة فاذا فعل
ذلك فحق على الرعية ان يسمعوا ويطيعوا قوله وقيل علماء الشرع اختار الامام ان المراد باولي الامر اهل الاجماع وهم العلماء الذين يمكنهم استنباط
احكام الله تع من نصوص الكتاب والسنة وهم الذين يسمون باهل العلم الحل والعقد في كتب اصول الفقه حيث قال وقوله واولي الامر منكم يدل عندنا
على ان اجماع الامة حجة والدليل على ذلك ان الله تع امر بطاعة اولي الامر ومن امر الله بطاعته لابد ان يكون معصوما عن الخطاء لانه اذا لم يكن
معصوما عن الخطاء وامر الله بمتابعته لكان ذلك امرا بفعل ذلك الخطاء والخطاء منهي عنه فلا يكون مامورا به فظهر بهذا ان اولي الامر المذكور
في هذه الاية لابد ان يكون معصوما عن الخطاء وذلك المعصوم اما ان يكون مجموع الامة او بعض الامة لا جائز ان يكون بعض الامة لان الامر بطاعتهم
مشروطا بمعرفتهم والقدرة على الاستفادة منهم ونحن عاجزون عن معرفتهم وعن الوصول اليهم واستفادة العلم والدين منهم فوجب ان يكون المراد
من اولي الامر مجموع الامة اي مجموع اهل الحل والعقد من الامة وذلك يوجب القطع بان اجماع الامة حجة هذا خلاصة كلامه في تقرير الدليل
على ما ادعاه وقوله تع منكم في محل النصب على انه حال من اولي الامر فيتعلق بمحذوف اي واولي الامر كائنين منكم ومن تبعيضية اذ لا شك ان الامراء و
السلاطين بعض الامة وكذا العلماء المجتهدون قوله واجيب بان رد المختلف الى المنصوص عليه الى اخره قال الامام اعلم ان قوله تع فان تنازعتم
في شئ فردوه الى الله والرسول يدل عندنا على ان القياس حجة والذي يدل على ذلك ان قوله فان اختلفتم في شئ اما ان يكون المراد منه فان
اختلفتم في شئ حكمه منصوص عليه في شئ من هذه الثلاثة والاول باطل لان وجوب المراجعة الى احد الثلاثة فيما ثبت حكمه به قد فهم من قوله
تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم فعلى تقدير ان يكون المراد منه المعنى الاول يكون قوله فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول
اعادة لعين ما مضى وانه غير جائز واذا بطل الاحتمال الاول تعين الثاني وهو ان المراد ان تنازعتم في شئ حكمه غير مذكور في الكتاب والسنة و
الاجماع وان كان كذلك لم يكن المراد من قوله فردوه الى الله والرسول طلب حكمه من نصوص الكتاب والسنة فوجب ان يكون المراد رد حكمه الى الاحكام
المنصوصة في الوقائع المشابهة له وذلك هو القياس فثبت ان الاية دالة على الامر بالقياس كما انها دالة على وجوب المراجعة الى الكتاب والسنة
والاجماع وقد تقرر عند الفقهاء ان اصول الشريعة اربعة الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهذه الاية مشتملة على تقرير هذه الاصول
الاربعة بهذا الترتيب اما الكتاب والسنة فقد وقعت الاشارة اليهما بقوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول والى الاجماع بقوله واولي الامر منكم
والى القياس بما بعده قوله تعالى ان كنتم تؤمنون شرط حذف جوابه اعتمادا على دلالة ما قبله عليه وجعل ما قبله جوابا له يبطل صدارة الشرط
وهذا الوعيد يحتمل ان يكون مخصوصا بقوله فردوه الى الله ويحتمل ان يكون عائدا الى قوله اطيعوا الله واطيعوا الرسول وظاهر قوله ان كنتم
تؤمنون بالله واليوم الاخر يقتضي ان من لم يطع الله والرسول لا يكون مؤمنا فيخرج المذنب عن الايمان لكنه محمول على التهديد قوله عاقبة
فان التاويل قد ورد في القران بمعنى المال والعاقبة كما في هذه الاية وفي قوله هل ينظرون الا تاويله اي عاقبته وفي قوله بل كذبوا بما لم يحيطوا
بعلمه ولما ياتهم تاويله اي عاقبته قال الامام التاويل عبارة عما يرد اليه مال الشئ ومرجعه وعاقبته ثم انه تع لما اوجب في الاية الاولى
على جميع المكلفين ان يطيعوا الله ويطيعوا الرسول ذكر في هذه الاية ان المنافقين والذين في قلوبهم مرض لا يطيعون الرسول ولا يرضون
بحكمه وانما يريدون حكم غيره فقال الم تر الى الذين يزعمون الاية والزعم بفتح الزاي وضمها مصدر زعم وهو قول يقترن به اعتقاد ظني وزعم
يكون بمعنى ظن فيتعدى الى اثنين كما في هذه الاية فان مع ما في حيزها ساد مسد مفعوليها وقد تكون بمعنى كفل فتتعدى الى واحد ومنه
وانا به زعيم وقوله تع يريدون حال من فاعل يزعمون او من الذين يزعمون وقوله تع وقد امروا حال من فاعل يريدون فهما حالان متداخلان
قوله حتى برد اي مات سمي الموت بردا لان الانسان اذا مات برد قوله سمي بذلك لفرط طغيانه اي سمي تعالى الكعب طاغوتا لكمال طغيانه الجوهري
الطاغوت الكاهن والشيطان وكل راس في الضلال وهو قد يكون واحدا كما في هذه الاية وقد يكون جمعا كما في قوله تعالى اولياؤهم الطاغوت يخرجونهم
فالطاغوت على الوجه الاول حقيقة كانه قيل سمي طاغوتا لكونه راسا في الضلال وعلى قوله او تشبيها له بالشيطان والتسمية باسمه
يكون مجازا مستعارا من الشيطان وعلى الوجه الثالث يكون الطاغوت مستعملا في اصل معناه والمجاز انما هو في جعله متحاكما اليه فان
المتحاكم اليه حقيقة هو كعب بن الاشرف الا انه جعل الشيطان متحاكما اليه لكونه سببا حاملا على التحاكم الى الكعب فعلى هذا في قوله سمي
به نوع تسامح ثم انه تع لما بين رغبتهم في التحاكم الى الطاغوت بين نفرتهم عن التحاكم الى الرسول فقال واذا قيل لهم تعالوا قوله اغتباطا من
الغبطة وهي ان تتمنى مثل حال صاحب الكرامة من غير ان تريد زوالها عنه يقال غبطته بما نال اغبطه غبطا وغبطة فاغتبط مثل
حبسته فاحتبس ومنعته فامتنع والمعنى انهم حذفوا لام الفعل من تعالوا تشبيها بالحذف والتخفيف للعلة وسبب يدعوا اليه فقالوا

فى تعالى يتعالى تقال بتعال محذوفا عنه اليا، فجرى مجرى الفاظ المضارعة التى لا يكون فى اخرها يا، فاذا اخذ منه الامر يكون جمع المذكر
بضم ما قبل واو الضمير وامر الواحدة المخاطبة بكسر ما قبل اليا نحو تعالوا وتعالى قوله تعالى يصدون عنك اى يعرضون عنك وذكر المصدر
للتاكيد والمبالغة كانه قيل صدودا اى صدود واختلف فى لفظ صدود وقال بعضهم انه اسم مصدر والمصدر انما هو الصد وقال اخرون
انه صدر بنفسه كالتصديق الصد صدا وصدودا وقيل فعل الصد يستعمل لازما ومتعديا يقال صد هو بنفسه وصد غيره قال تع فصدهم
عن السبيل والصدود مصدر صد اللازم والصد مصدر صد المتعدى والفعل ههنا لازم فلذلك جاء مصدره على فعول لان فعولا
غالبا للازم وكونه مصدرا للمتعدى نادر نحو لزمه لزوما وفتنه فتونا وهذا فيه نظر اذ لقائل ان يقول هو هنا متعد غاية ما فى الباب
انه حذف مفعوله والمعنى يصدون غيرهم والمتحاكمين عنك صدودا قوله ويصدون فى موضع الحال مبنى على ان يكون رايت من روية
البصر لانها ان كانت من روية القلب بمعنى علمت يكون قوله يصدون فى محل النصب على انه مفعول ثان لرايت قوله فكيف يكون حالهم اشارة الى
ان قوله فكيف فى محل النصب بفعل مضمر نحو كيف تراهم او كيف يصنعون او يحتالون وقيل انه فى محل الرفع على انه خبر مبتدا محذوف اى فكيف
صنيعهم فى وقت اصابة المصيبة اياهم وعلى التقديرين كلمة اذا معمولة لذلك المقدر بعد كيف قوله وقيل على ان يصدون والمعنى انهم فى
اول الامر يصدون عنك ثم بعد ذلك يجيبونك ويحلفون بالله كذبا انهم ما ارادوا بذلك التحاكم الا الاحسان والتوفيق وما بينهما اعتراض
فان شرط الاعتراض ان يكون له تعلق بذلك الكلام من بعض الوجوه كما فى قوله تعالى ° ان الثمانين وبلغتها ° قد احوجت سمعى الى ترجمان °
فقوله وبلغتها كلام اجنبى وقع فى البيت لكنه متعلق بذلك الكلام من حيث انه دعا للمخاطب وتلطف فى القول معه وكذا الاية فان اول الاية
واخرها فى شرح قبايح المنافقين وكيدهم ومكرهم فانه تع حكى عنهم انهم يتحاكمون الى الطاغوت مع انهم امروا بالكفر به ويصدون عن
الرسول مع انهم امروا بطاعته ويحلفون بالله كذبا وذكر فى اثنا شرح تلك القبايح ما يدل على شدة الامر عليهم بسبب هذه الاعمال القبيحة
فى الدنيا والاخرة قوله يحلفون بالله اى حال من فاعل جاوك وان نافية واحسانا مفعول به لانه استثنا مفرغ من المفعول به والمعنى ما اردنا
بالتحاكم الى غير الرسول شيئا الا ان نحسن الى صاحبنا بالحكم والعدل والتوفيق بينه وبين خصمه قوله او عن قبول معذرتهم فان من لا يقبل
عذر غيره ويستمر على سخطه قد يوصف بانه معرض غير ملتفت اليه قوله وكفهم عما هم عليه اى ازجرهم عن النفاق والمكر والكذب وخوفهم
بعقاب الله تع الى اخره قوله اى فى معنى انفسهم اى فى شان انفسهم وفى حقها او خاليا بهم ليس معهم غيرهم وعلى التقديرين يكون قوله
فى انفسهم متعلقا بقوله قل لهم قوله يبلغ منهم اى على ان بليغا من البلوغ والوصول والقول انا يبلغ اليهم ويوثر فيهم بان يكون تخويفا لهم
من عقاب الله تع مثل ان يقال لهم ان ما فى قلوبكم من النفاق والكيد معلوم لله تع ولا فرق بينكم وبين الكفار المجاهرين فى الاستمرار على الكفر
وانما رفع عنكم السيف لانكم اظهرتم الايمان فطهروا انفسكم من هذه الخصايل القبيحة وانقادوا لله تع ظاهرا وباطنا واطيعوه فى جميع
ما كلفكم به قلبا وقالبا والا فكيف تامنون من ان ينزل الله بكم ما انزل فى حق من ظاهر بالكفر من القتل بالسيف وسبى الاموال والاولاد
قوله تعليق الظرف اى الجار والمجرور وهو قوله فى انفسهم بقوله بليغا على معنى قل لهم قولا موثرا فى انفسهم يغتمون منه اغتماما ويستشعرون
منه الخوف استشعارا وهو التوعد بالقتل والاستيصال ان ظهر منهم النفاق وبدا طلايعه ووجه ضعف هذا الاحتمال ان فيه تقديم
معمول الصفة على الموصوف وانه لا يجوز عند البصريين فلا يجوز ان يقال جاء زيدا رجل يضرب لانه لا يتقدم المعمول الا حيث يجوز تقديم
العامل والعامل ههنا لا يجوز تقديمه لان الصفة لا تتقدم على الموصوف والكوفيون يجيزون تقديم معمول الصفة على الموصوف وقول البصريين انه
لا يتقدم المعمول الا حيث يتقدم العامل فيه بحث لانا وجدنا هذه القاعدة منخرمة بنحو قوله تع فاما اليتيم فلا تقهر واما السايل فلا تنهر لان
اليتيم معمول لتقهر والسايل معمول لتنهر وقد تقدما على لا الناهية والعامل فيهما لا يجوز تقديمه عليها اذ المجزوم لا يتقدم على جازمه فقد
تقدم المعمول حيث لا يتقدم العامل قوله والقول البليغ فى الاصل هو الذى يطابق مدلوله المقصود به سمى بليغا لبلوغه كنه المقصود ودلالته
عليه واللام فى قوله تع الا ليطاع لام كى والفعل بعدها منصوب باضمار ان والاستثنا مفرغ من المفعول له والتقدير وما ارسلنا من رسول
لشئ من الاشيا الا للطاعة وباذن الله متعلق بيطاع والبا للسببية والمراد بالاذن الامر والتكليف فانه تع قدم المبعوث اليهم بان
يطيعوا الرسول وهذا الامر والتكليف سبب موجب لطاعتهم اياهم قوله ليعلموه يريد ان وجد هنا يحتمل ان يكون بمعنى علم فيتعدى الى مفعولين
ثانيهما توابا ويكون بمعنى صادف فيتعدى الى واحد ويكون توابا حالا واما رحيما فيحتمل ان يكون حالا من ضمير توابا وان يكون بدلا من توابا
قوله بالنفاق او التحاكم الى الطاغوت اختار ان الاية نزلت فيمن تقدم ذكره من المنافقين وهم الذين ظلموا انفسهم بالتحاكم الى الطاغوت والفرار

من التحاكم الى الرسول وذكر الامام وجها ثانيا فى سبب نزولها وهو ان قوما من المنافقين اتفقوا على كيد فى حق الرسول صلى الله عليه وسلم
ثم دخلوا عليه لاجل ذلك الغرض فاتاه جبريل عليه الصلوة والسلام فاخبره بذلك فقال صلى الله تع عليه وسلم ان قوما دخلوا على
يريدون امرا لا ينالونه فليقوموا وليستغفروا الله حتى استغفر لهم فلم يقوموا فقال الا يقومون فلم يفعلوا فقال صلى الله عليه وسلم قم يا فلان
قم يا فلان حتى عد اثنى عشر رجلا منهم فقاموا وقالوا كنا عزمنا على ما قلت ونحن نتوب الى الله عز وجل من ظلمنا انفسنا فاستغفر لنا فقال
الان اخرجوا انا كنت فى بدء الامر اقرب الى الاستغفار وكان الله اقرب الى الاجابة اخرجوا عنى قوله لا لتظاهر لا فى قوله لا يؤمنون المظاهرة المعاونة
اى لا يجوز ان تكون كلمة لا فى فلا وربك لتاكيد النفى فى لا يؤمنون وتقويته لا للتاكيد معنى القسم لانها كما جاءت فى النفى جاءت فى الاثبات كما فى قوله
تع لا اقسم بهذا البلد الى قوله لقد خلقنا الانسان فى كبد وقوله فلا اقسم بما تبصرون وما لا تبصرون انه لقول رسول كريم فان قوله لقد خلقنا
الانسان فى كبد مثبت وكذا قوله انه لقول رسول كريم فلو كان لا لمظاهرة النفى لما جاءت فى الاثبات وفيه بحث لجواز ان يكون فى النفى لتاكيده
وفى الاثبات لتاكيد كما فى قوله لئلا يعلم اهل الكتاب فانه لتاكيد اثبات العلم وقال الواحدى لا الاولى رد لكلام تقدمها اى ليس الامر كما يزعمون
انهم امنوا بما انزل اليك وهم يخالفون حكمك ثم استانف قسما بعد ذلك فعلى هذا يكون الوقف على لا تاما قوله فيما اختلف بينهم فى الصحاح شجر
بين القوم اذا اختلف الامر بينهم وتشاجر القوم اى تنازعوا والمشاجرة المنازعة وقال الامام يقال شجر يشجر شجورا اذا اختلف واختلط وشاجره
اذا نازعه وذلك لتداخل كلام بعضهم فى بعض عند المنازعة كما تداخل اغصان الشجر فى بعض قوله مما حكمت به او من حكمك الاول على ان تكون
ما موصولة بمعنى الذى ويكون العايد محذوفا والثانى على ان تكون مصدرية قوله تعالى ولو انا كتبنا عليهم الاية متصل بما تقدم من امر المنافقين
وترغيب لهم فى الاخلاص وترك النفاق والمعنى انا لو شددنا التكليف على الناس نحو ان يامرهم بان يقتلوا انفسهم بطريق التوبة كما امرنا بنى اسرائيل
بذلك او بان يخرجوا من ديارهم كما امرنا بنى اسرائيل بالخروج من مصر وكتبنا على المهاجرين من ان يخرجوا من ديارهم لصعب ذلك عليهم ولما فعله
الا الاقلون وحينئذ يظهر كفرهم وعنادهم فلم نفعل ذلك رحمة منا على عبادنا وما كتبنا عليهم الا طاعة الرسول والرضى بحكمه وهو امر سهل
فليقبلوه بالاخلاص وليتركوا التمرد والعناد حتى ينالوا خير الدارين قال بن عباس ومجاهد الضمير فى قوله ولو انا كتبنا عليهم عايد الى المنافقين
اى لو كتبنا على هولاء المنافقين القتل والخروج عن الوطن ما فعله الا القليل ريا وسمعة وحينئذ يصعب عليهم الامر وينكشف كفرهم فاذا لم نفعل
بهم ذلك بل كلفناهم بالاشياء السهلة فليتركوا النفاق وليقبلوا الايمان على سبيل الاخلاص وهذا القول اختيار ابى بكر الاصم
وابى بكر القفال رضى الله عنهم وقيل المعنى لو كتب الله على الناس ما ذكر لم يفعله الا القليل منهم وعلى هذا القول يدخل فيه المؤمن والمنافق
واما الضمير فى قوله ولو انهم فعلوا ما يوعظون به فهو مختص بالمنافقين ولا يبعد ان يكون اول الاية عاما واخرها خاصا وعلى هذا
التقدير يجب ان يكون المراد بالقليل هم المؤمنون اختار المص هذا القول بدليل قوله الا اناس قليل وهم المخلصون قوله والباقون بضمهما يعنى
ان ابن عامر والكسائى وابن كثير ونافع قرأوا ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم بضم نون ان وضم واو او بنقل ضمة اقتلوا وضمة
اخرجوا اليهما واجرائهما مجرى الهمزة المتصلة بالفعلين وقرا عاصم وحمزة بكسرهما لالتقاء الساكنين لكون الكسرة اصلا فى تحريك الساكنين
وقرا ابو عمرو بكسر النون وضم الواو وقال الزجاج لست اعرف لفصل ابى عمرو بين هذين الحرفين وجها خاصية الا ان يكون رواية وقال غيره
اما كسر النون فلان الكسر هو الاصل فى تحريك الساكن لالتقاء الساكنين واما ضم الواو فلان الضمة فى الواو احسن لانها تشبه واو الضمير فى
نحو اشتروا الضلالة ولا تنسوا الفضل قوله والضمير المنصوب فى قوله ما فعلوه للمكتوب المدلول عليه بقوله كتبنا وذلك المكتوب هو احد الامرين
وهو القتل او الخروج او لاحد مصدرى الفعلين اى ما فعلوا القتل او ما فعلوا الخروج قال الامام الكناية فى قوله ما فعلوه عايد الى القتل والخروج
معا وذلك لان الفعل جنس واحد وان اختلف ضروبه قوله وقرا ابن عامر بالنصب اى قرا الا قليلا منصوبا وكذا فى مصاحف اهل الشام ومصحف
انس بن مالك وقرا الباقون قليل بالرفع فانه قد تقرر فى النحو انه يجوز نصب المستثنى ويختار البدل عن المستثنى منه فيما بعد الا فى كلام على البدل
والنصب على الاستثنا لكن البدل اولى من النصب قال ابو على الفارسى الرفع اقيس فان معنى ما جاءنى احد الا زيد وما جاءنى الا زيد واحد فكما اتفقوا
فى قولهم ما جاءنى الا زيد على الرفع وجب ان يكون قولهم ما جاءنى احد الا زيد بمنزلته واما من نصب على اصل الاستثنا فقد قاس غير الموجب على الموجب
فان قولك ما جاءنى احد كلام تام كما ان قولك جاءنى القوم كلام تام فلما كان المستثنى منصوبا فى الموجب فكذا فى غيره والجامع كون المستثنى
فضلة جاءت بعد تمام الكلام او جعله صفة لمصدر محذوف تقديره الا فعلا قليلا ومن رفعه فقد جعله بدلا من واو فعلوه واسم كان فى قوله
تع لكان خيرا لهم وتثبيتا تمييز لاشد والمعنى ولكان فعله الدلالة ايمانهم على الثبات على الدين وترك التذبذب لان الطاعة تدعو الى امثالها والواقع

منها فى وقت يدعوا الى المواظبة عليه قوله فى شراج من الحرة الشراج مسيل الماء من الحرة الى السهل والحرة ارض ذات حجارة مسودة وكان ارض
زبير ينتهى اليها الماء اولا ثم الى ارض حاطب ابن ابى بلتعة والحكم فيه ان من كان ارضه اقرب الى فم الوادى فهو اولى باول الماء وحقه تمام
السقى فالرسول صلى الله عليه وسلم امر اولا الزبير بان يسقى ارضه على وجه المسامحة والسعة له ولخصمه فلما اساء خصمه الادب ولم يعرف
حق ما امر به الرسول من المسامحة لاجل امره النبى بان يستوفى حقه على التمام والكمال لتحمل خصمه على امر الحق والجدر الارض كالجدار قوله
الا ان اذن جواب علة للاحتياج الى التقدير فانه كونه جوابا يحوج الى تقدير شئ قوله يصلون بسلوكه جناب القدس اشارة الى ان المراد بالصراط المستقيم
هو الطريق من عرصة القيمة الى الجنة وان الحمل عليه اولى من حمله على الدين الحق كما فى قوله تع وانك لتهدى الى صراط مستقيم وذلك لانه تع ذكره
بعد ذكر الثواب والاجر والدين الحق متقدم عليهما والصراط الذى هو الطريق من عرصة القيمة الى الجنة انما يحتاج اليه بعد استحقاق الاجر بسلوك
بطريق الدين فكان حمل لفظ صراط فى هذا الموضع على هذا المعنى اولى قوله مزيد ترغيب فى الطاعة فانه تع امر بطاعته وطاعة رسوله بقوله اطيعوا الله
واطيعوا الرسول ثم زيف طريقة المنافقين ثم اعاد الامر بطاعة الرسول بقوله وما ارسلنا من رسول الا ليطاع ورغب فى تلك الطاعة بايتاء
الاجر العظيم عليها وهداية الصراط المستقيم بسببها اكد ذلك الترغيب بان وعد عليها مرافقة اكرم الخلائق وهم النبيون والصديقون
والشهداء والصالحون والصديقون مبالغة كالفجير والفسيق وهذا الذى لم يدع شيئا اظهر بلسانه الا حققه بقلبه وعمله هؤلاء السابقون
الى متابعة الانبياء عليهم السلام وهم افاضل اصحابهم رضوان الله عليهم اجمعين والشهيد من قام بشهادة الحق والعمل به الى ان قتل فى سبيل الله
والصالح من خلص عن كل فساد وليس المراد بكون من اطاع الله واطاع الرسول مع هؤلاء الكرام ان يكون الكل فى درجة واحدة لان هذا يقتضى التسوية
بين الفاضل والمفضول فى الدرجة فانه لا يجوز فلا بد ان يكون معناه الارواح الناقصة اذا استكملت علايقها مع الارواح الكاملة فى الدنيا
بسبب الحب الشديد ثم فارقت هذا العالم ووصلت الى عالم الاخرة بقيت تلك العلايق الروحانية هناك فيحبرون الجنة ويكون معهم فيها ويكرمون
بنعيمها ويستمتعون فيها برؤية هؤلاء الكرام وزيارتهم والحضور معهم وكون الكرام فى اعلا عليين لا يمنع من ذلك بل تكون تلك العلاقة المتاكدة
سببا لاقتدارهم على التلاقى والزيارة فنعيمهم يكون بهذا الطريق والله اعلم وقوله تعالى من النبيين حال من الموصول او من الضمير المجرور فى عليهم
وعلى التقديرين يكون بيانا له متعلقا بمحذوف اى كاينين منهم وروى فى سبب نزول هذه الاية ان رجلا من الانصار جاء الى النبى صلى الله عليه
وسلم فقال لانت احب الى من نفسى واهلى ومالى وولدى ولولا انى اتيك فاراك لظننت انى سأموت فبكى فقال النبى صلى الله عليه وسلم ما يبكيك
قال ذكرت انك ستموت ونموت فترفع مع الانبياء ونحن اذا دخلنا الجنة كنا دونك فلم يخبره النبى صلى الله عليه وسلم بشئ فانزل الله تع هذه الاية فقال
النبى صلى الله عليه وسلم له ابشر وقال مقاتل بعد ذكر هذه القصة انه لما توفى النبى صلى الله عليه وسلم اتاه ابنه وهو فى حديقة له فاخبره بموت النبى
صلى الله تع عليه وسلم فقال اللهم اعمنى فلا ارى شيئا بعد حبيبى فعمى مكانه رضى الله عنه قوله كالحزم وهو ضبط الرجل امره واخذه بالثقة وهو فى
معنى السلاح من حيث انه سبب للاتقاء والحذر نحو احذر حذره على ان يكون الحذر بمعنى التيقظ فالاحتراز من الخوف من قبيل الاستعارة بالكناية
حيث شبه الحذر فى النفس بالسلاح والة الاحتراز والوقاية وجعل ايقاع الاخذ عليه دليلا عليه وقرينة فيكون استعارة تخييلية كاثبات
الاظفار للمنية لما امر الله تعالى بطاعته وطاعة رسوله وكان الجهاد اشق الطاعة واعظم ما يحصل به تقوية الدين فظهوره على الاديان كلها
خصه بالذكر من بين وجوه الطاعات وامر المؤمنين ان لا يقتحموا على عدوهم بالغفلة والجهالة من احوالهم حتى يتجسسوا ما عندهم ويعلموا
كيف يردون عليهم فان ذلك اقرب الى نيل مقصودهم من الجهاد قوله ثبات منصوب على انه حال من فاعل انفروا وكذا جميعا واثبات جماعات متفرقة
واحدها ثبت واصل ثبة ثبى والهاء عوض من لام الفعل المحذوف لالتقاء الساكنين قال ابو على يقال ثبيت الرجل اى مدحته وجمعت محاسنه
ويقال نفر القوم ينفرون نفرا ونفيرا اذا نهضوا لقتال عدوهم وخرجوا للحرب واستنفر الامام الناس لجهاد عدوه فنفروا ينفرون اذا حثهم على النفر
ودعاهم اليه ومنه قوله صلى الله عليه وسلم اذا استنفرتم فانفروا والنفر اسم للقوم الذين ينفرون خيرهم الله تع بين ان يقاتلوا جميعا وبين ان
يقاتل بعضهم دون بعض بان يبعث الامام سرية بعد سرية فدل ذلك على ان الجهاد ليس من فروض الاعيان قوله كوكبة واحدة مصدر مجتمعين
على غير لفظه لكونها بمعنى الجماعة العظيمة وفى الصحاح كوكب الشئ معظمه ويحتمل ان يكون حالا من ضمير مجتمعين قوله من بطأ بمعنى ابطأ فتكون
البطئة عن الجهاد بمعنى التاخير عنه تقول العرب ما بطأ بك عنا اى ما اخرك يقال بطؤ بطأ وبطأ بطية وابطأ ابطاء بمعنى واحد قال النبى صلى الله
عليه وسلم من بطأ به عمله لم يسرع به نسبه قوله للفصل بالخبر فان قوله منكم خبر مقدم لان واسمها لمن دخلت اللام على الاسم لان الخبر لما توسط
بين ان واسمها لم يلزم توالى حرفين بمعنى واحد واختار المصنف ان تكون من موصولة ويكون ليبطئن جواب قسم محذوف ويكون الجملتان اعنى القسم

وجوابه صلة

وجوابه صلة لمن ويحتمل ان يكون موصوفة ويكون القسم مع جوابه صلة لها والتقدير وان منكم للذى والفريق والله ليبطئن اى ليتاخرن
عن الغزو وليبطئن غيرهم عنه قوله تع انعم الله لكن ظرف لاصابته انعم الله قوله وقرئ بضم اللام يعنى ان الجمهور على فتح اللام لان الفعل مسند الى ضمير
من مبنى على الفتح لاجل نون التاكيد ومن قرأ بضمها فقد اسند الفعل الى ضمير من ايضا لكن جمع الضمير حملا على المعنى لان من فى معنى الجماعة لظهور ان
المعنى فمنكم الجماعة التى تبطئ لا الفرد فقوله المضاعاة للضمير ارجاعا الى معنى من قوله اعتراض بين الفعل ومفعوله فان نظم التنزيل لو كان هكذا
ولئن اصابكم فضل من الله ليقولن يا ليتنى كنت معهم فافوز فوزا عظيما لكان النظم مستقيما جيدا الا انه وقع قوله كان لم يكن بينكم وبينه مودة
فى البين اعتراضا لا محل لها من الاعراب قال الامام هذا الاعتراض هنا فى غاية الحسن لانه تع حكى عن هذا المنافق انه اذا وقعت للمسلمين نكبة اظهر
السرور الشديد بسبب انه كان متخلفا عنهم ولو فازوا بغنيمة ودولة اظهر الغم الشديد بسبب فوات تلك الغنيمة عنه ومثل هذه المعاملة لا يقدم
الانسان عليها الا فى حق الاجنبى العدو لان من احب هذه المقدمة فقوله انه تعالى حكى عن هذا المنافق سروره وقت نكبة المسلمين ثم اراد ان يحكى حزنه
عند دولة المسلمين بسبب انه فاتته الغنيمة فقبل ان يذكر هذا الكلام بتمامه القى فى البين قوله كان لم يكن بينكم وبينه مودة قصد التعجب كانه قال
انظروا الى ما يقول هذا المنافق كانه ليس بينكم ايها المؤمنون وبينه مودة ولا مخالطة اصلا ادخل هذا الكلام فى البين ثم حكى عنه مفعوله قوله
او حال اى يقولون ذلك مشبها بمن لم يكن بينكم وبينه مودة قوله او داخل فى المقول بان حكى الله تع بقوله جاهلين جملة التشبيه وجملة التمنى فيكون
الضمير فى بينه للرسول صلى الله عليه وسلم قوله وقيل انه متصل بالجملة الاولى وهى قوله فان اصابتكم مصيبة وقعت معترضة بين هذه الجملة الشرطية
وبين جملة القسم وهى قوله ولئن اصابكم فضل والتقدير فان اصابتكم مصيبة قال قد انعم الله على اذ لم اكن معهم شهيدا كان لم تكن بينكم وبينه مودة
ولئن اصابكم فضل من الله ليقولن فاخرت الجملة المعترض بها اعنى قوله كان لم يكن بينه وبينكم مودة والنية التوسط ونقل هذا القول عن الزجاج
ورده الراغب الاصفهانى انه مستقبح لانه لا يفصل بين بعض الجملة وبعض ما يتعلق بجملة اخرى وقيل هذا القول عن الزجاج كانه تفسير معنى
لا توجيه اعراب قوله وكان مخففة من الثقيلة باق عند البصريين وزعم الكوفيون انها لا تعمل مخففة كما لا تعمل لكن مخففة عند الجمهور واعمالها
عند البصريين غالبا فى ضمير الشان وهو واجب الحذف ولا تعمل عندهم فى ضمير غيره ولا فى اسم ظاهر الا فى ضرورة كقوله ووجه مشرق النحر
كان ثدييه حقان والجملة المنفية بعدها فى محل الرفع خبرا لها قوله وقيل يا اطلق للتنبيه قال الفارسى كلمة يا لمجرد التنبيه فلا يقدر منادى
محذوف ولذلك باشرت الحرف وقيل انها حرف نداء والمنادى محذوف وهذا الخلاف جار فيها اذا باشرت حرفا او فعلا كقراءة الكسائى الا يا اسجدوا
ولا يفعل ذلك الا بيا خاصة دون سائر الحروف والنداء لانها ام الباب وقد كثرت مباشرتها لليت دون سائر الحروف قوله اى الذين يبيعونها
لما كان الشراء بمعنى الاشتراء وهو بذل الثمن لاخذ المبيع فالباء فيه انما تدخل على المبذول وقوله الذين يشترون الحيوة فاعل لقوله فليقاتل والظاهر
ان المامور بالقتال هم المؤمنون المخلصون وهم لا يبذلون الاخرة اختيارا للحيوة فلذلك فسر الشراء بالبيع وهو يتعدى الى المتروك بنفسه والى الماخوذ
بالباء والمخلصون يبيعون الحيوة وياخذون الاخرة وقوله فليقاتل جواب شرط محذوف والتقدير ان بطأ هؤلاء عن القتال فليقاتل المخلصون
وان كان الشراء بمعنى الاشتراء يكون المامور بالقتال هم المبطئون الذين يختارون الحيوة الدنيا على الاخرة قوله وما لكم مبتدأ وخبر يعنى ان ما
مبتدأ ولكم خبره اى اى شئ استقر لكم ولا تقاتلون حال اى ما لكم غير مقاتلين ما العامل فى هذه الحال الاستقرار المقدر قوله مستذلين حال
من فاعل بقوا اى فيها والحال انهم يلقون من كفار مكة اى اذى شديدا قال ابن عباس كنت انا وامى من المستضعفين من النساء والولدان وهو
يدل على ان الولدان بمعنى الصبيان على انه جمع ولد كجربان جمع جرب وقيل الولدان جمع وليد فيكون المراد بهم العبيد والاماء لان العبد والامة
يقال لهما الوليد والوليدة وجمعهما الولدان والولايد الا انه ههنا غلب المذكور ويكون المراد بالرجال والنساء الاحرار قوله وانما ذكر الولدان اى مع
الصبيان لم يبلغوا حدا ان يستدلوا ويحتجوا مبالغة فى الحث على قتال المشركين بالتنبيه على تناهى ظلمهم حيث بلغ اذاهم الصبيان ارغاما
لابائهم وامهاتهم ولان المستضعفين كانوا يشركون اولادهم استنزال الرحمة بدعاء صغارهم الذين لم يذنبوا كما وردت السنة باخراجهم
فى الاستسقاء فقول المصنف وان دعوتهم عطف على قوله مبالغة والتقدير ولان دعوتهم وقوله الذين يقولون فى موضع الجر على انه صفة للمستضعفين
واما للرجال ومن بعدهم وغلب المذكر على المؤنث حكى الله تع عنهم انهم كانوا يدعون ويقولون ربنا اخرجنا الاية فلما شارك الولدان
للمستضعفين فى الدعاء ذكروا معهم وان لم يدخلوا فى عدادهم فى كونهم مستضعفين قوله ثم استعمل عليهم عتاب بن اسيد فانه عليه السلام
لما فتح مكة جعل عتابا اميرا لهم وكان شانه انه ينصف الضعيف من القوى والذليل من العزيز قوله وتذكيره يعنى ان الظاهر ان يقال الظالمة
اهلها لكونه صفة للقرية قوله وقع موقع المصدر يعنى انه صفة مصدر محذوف والتقدير يخشون الناس خشية كخشية الله وان وقع موقع

الحال من فاعل يخشون يكون يخشون الناس مشبهين لاهل خشية هن اهل خشية فيكون اشد معطوفا على ما وقع موقع الحال وهو
قوله كخشية الله وان جعلته واقعا موقع المصدر لا يكون اشد معطوفا عليه يستلزم ان يكون اشد صفة للمصدر ايضا وان يكون
المعنى يخشون الناس خشية اشد خشية من خشية الله فلزم ان يكون للخشية خشية وان يكون افعل التفضيل المنصوب ما بعده
من جنس ما بعده وذا لا يجوز بل ان يجب ان يكون فاعلا لما بعده فيكون اشد خشية عبارة عن الخاشي حال الامنه فانما يكون عبارة عن
الخشية اذا اضيف الى الخشية وقيل اشد خشية قوله عليه التمييز بعد اسم التفضيل قد يكون نفس ما انتصب عنه للمتعلقا به كما في قوله تع
فالله خير حافظا فهو واجر سواء كان خير حافظ وخير حافظا فالله هو الحافظ في الوجهين فالخشية ههنا تكون الموصوف ولا
يلزم ان يكون للخشية خشية قوله بل هو معطوف على اسم الله اى على تقدير ان يكون كخشية الله صفة مصدر محذوف يكون اشد
معطوفا على اسم الله ويكون المعنى يخشون الناس خشية مثل خشية الله او مثل خشية من هو اشد من جهة كونه مخشيا منه فيكون
قول المص او كخشية مضافا الى اشد وقوله خشية منه تمييز اشد بمعنى مخشيا منه ولما لم يكن ذلك متحققا في الخارج قال على الفرض
قوله اللهم الا ان يجعل الخشية الخ استثناء من قوله وان جعلته مصدرا فلا اى فلا يكون اشد معطوفا على قوله كخشية الله تع حج في حال
من الاحوال الا في حال ان يجعل الخشية خاشية ويكون المعنى انهم يخشون الناس بحيث سرت خشيتهم الى صفاتهم حتى خشيت خشيتهم
ولم يقتصر على مجرد كونها خاشية بل صارت خشية خشيتهم اشد من خشية الله فلا شك ان هذا ابلغ في توصيف خشيتهم بالشدة لانه
اذا كان خشية خشيتهم اشد يكون خشيتهم اشد بطريق الاولى قوله استزاده في مدة الكف يعني ان قولهم هذا ليس اعتراضا على الله وكراهة
لامر الله بالقتال لانه لا يليق بالمؤمن بل يكون البشر مجبولا على حب الحيوة والخوف والجزع من الممات قيل انه سؤال طلب حكمة وليس اعتراضا ومعارضة
بدليل انهم لم يوبخوا على هذا السؤال بل اجيبوا بلسان نبيهم عليه السلام بان التمتع بالحيوة في الدنيا قليل ينقضي عن قريب بخلاف الحيوة
في العقبى فان حيوة الشهداء ابدية يرزقون بنعيم الجنة فيها ابدا فلا يؤثر الفاني على الباقي روي عنه صلى الله عليه وسلم قال والله ما الدنيا
في الاخرة الا كما يجعل احدكم اصبعه في اليم فلينظر بم يرجع من ان نعيم نعيم الدنيا مشوب بالهموم والمكاره ونعيم الاخرة صاف عن الكدورات
ثم قال ولا يظلمون فتيلا اى لا ينقصون من ثواب اعمالهم قدر فتيل النواة وهو الخيط الرقيق الذى يكون في شق النواة من التمر ويقال هو ما يفتل
بين الاصبعين من الوسخ ثم يلقى ظفا ربه وقرئ بالرفع يعني ان الجمهور على جزم يدرك لانه جواب الشرط فان اين اسم شرط جازم يجزم
فعلين وما زائدة على سبيل الجواز للتاكيد فيلزم ان يكون كل واحد من تكونوا ويدرككم مجزوما على الشرط وجوابه والمعنى اينما تكونوا من الامكنة
يدرككم الموت اى لا خلاص لكم من الموت فالموت على الوجه الذى يستعقب السعادة الابدية اولى من الموت الذى لا يكون على هذا الوجه والمقصود
من هذا الكلام تبكيت من حكى عنهم انهم يخشون الناس اشد خشية ويقولون لولا اخرتنا الى اجل قريب وقرئ يدرككم بالرفع بناء على ليس بجواب
لان الشرط والجزاء اذا كانا مضارعين فهما مجزومان لا غير فلما رفع قيل في توجيهه انه حذف منه الفاء على انه جملة اسمية محذوفة المبتدأ
فيكون مثل قول القائل من يفعل الحسنات الله يشكرها في حذف الفاء من الجملة الاسمية واخر البيت والشر بالشر عند الله سيان وفي رواية مثلان يعني ان من يفعل
خيرا يشكره الله ويجازيه ولو فعل شرا فعل به مثله بر قوله او على انها كلام مبتدأ ذكر الزمخشري هذا الوجه من عند نفسه وقال في تفسيره اى لا
ينقصون شيئا مما كتب من اجالكم اينما تكونوا مما كتب في ملاحم حروب او غيرها ثم ابتدأ بقوله يدرككم الموت ولو كنتم في بروج مشيدة والوقف
على هذا الوجه على اينما تكونوا انتهى كلامه ولا يخفى ان جعل اينما كنتم متصلا بقوله لا يظلمون لا يخلو عن بعد لان الظلم قد نفي بعد قوله قل متاع
الدنيا قليل والاخرة خير لمن اتقى فالمتبادر من هذا الاسلوب ان يكون المراد نفي الظلم في الاخرة بنقص الثواب او زيادة العقاب لا بنقص ما كتب
من الاجال في الدنيا وجعل اينما تكونوا متعلقا بقوله ولا تظلمون يبطل صدارة الشرط فان اسماء الشرط لها صدر الكلام فلا يتقدم عاملها عليها
فان ورد مثل اضرب زيدا متى جاء وقدر له عامل يدل عليه اضرب لا نفس اضرب المتقدم قوله في قصور او حصون مرتفعة لما كان البروج
ماخوذا من التبرج والظهور جاز اطلاقه على كل واحد من القصور والقلاع المرتفعة لتحقق معنى الظهور فيه ويقال شاد بناءه واشاده
وشيده اذا رفعه او اذا طلاه وصبغه بالشيد وهو الجص والجمهور على مشيدة بفتح الياء المشددة وقرئ مشيدة بكسرها ومشيدة على وزن
مبيعة روى صاحب التيسير عن مجاهد انه قال في هذه الاية كان فيمن قبلكم امراة وكان لها اجير فولدت جارية فقالت لاجيرها اقتبس لنا
نارا فخرج فوجد بالباب رجلا فقال له الرجل ما ولدت هذه المراة قال جارية قال اما ان هذه الجارية لا تموت حتى تزني بمائة ويتزوجها اجيرها
ويكون موتها بالعنكبوت فقال الاجير في نفسه فانا لا اريد هذه بعد ان تفجر بمائة لاقتلنها فاخذ شفرة فدخل فشق بطن الصبية وخرج

على وجهه وركب البحر وخيط بطن الصبية فعوفيت وبرئت وشبت فكانت تزني فاتت ساحلا من سواحل البحر فاقامت عليه تزني ولبث
الرجل ما شاء الله ثم قدم ذلك الساحل وبه مال كثير فقال لامراة من اهل الساحل اطلبي لي امراة من اجمل امراة في القرية اتزوجها فقالت ههنا
امراة من اجمل النساء ولكن تفجر فقال لها فاتيها فقالت لها قد قدم رجل له مال كثير وقال لي كذا فقلت لي قد تركت الفجور ولكن ان اراد
تزوجته فتزوجها الرجل فوقعت منه موقعا حسنا فبينما هو عندها اذا خبرها بامره فقالت انا تلك الجارية وارته الشق الذى هو في بطنها
قالت وقد كنت افجر فما ادري بمائة او اقل او اكثر قال فان الرجل قال لي يكون موتها بالعنكبوت قال فبنى لها برجا بالصحراء وشيده فبينما هي
يوما في ذلك البرج واذا عنكبوت في السقف فقالت هذا يقتلني لا يقتله احد غيري فحركته فسقط فاتته فوضعت ابهام رجلها عليه
فشدخته وساخ سمه بين ظفرها ولحم الاصبع فاسودت رجلها فماتت وفي ذلك نزلت هذه الاية وهي اينما تكونوا يدرككم الموت قوله وهما المراد
في الاية لاتفاق المفسرين على ان هذه الاية نزلت في الخصب والجدب فاختصت بهما فان اهل المدينة قد بسط عليهم الرزق فلما كفروا امسك عنهم
بعض الامساك فقالوا ما راينا اعظم شؤما من هذا الرجل نقصت ثمارنا وغلت اسعارنا منذ قدم علينا هو واصحابه فنزلت ردا عليهم ايضا
الحسنة التي يراد بها الخير والطاعة لا يقال فيها اصابتني انما يقال اصبتها وليس في كلام العرب اصابت فلانا حسنة على حسنة عمل خيرا وكذلك
اصابته سيئة على معنى عمل معصية انما يقولون اصاب فلان سيئة اذا عملها واكتسبها وكذا اصاب حسنة اى عمل خيرا فلو كان المراد بهما
الطاعة والمعصية لقيل ان اصبتم حسنة او سيئة ولما دل الدليل على ان كل ما سوى الله تع مستند اليه وكان ذلك الدليل في غاية الظهور قال تع
فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا كاملا بليغا منزلا لتحقيق الحق وابطال الباطل على ان التكثير للتعظيم وحديثا ما على التنكير للابهام
والتعظيم هذا على ان يكون الحديث بمعنى الكلام والخبر ويحتمل ان يكون الحديث بمعنى الحادث من حوادث الزمان فان النحرير المحقق رح لما نسبوا النعمة
الى الله تع والبلية الى النبي صلى الله تع عليه وسلم رد الله عليهم بان الكل من عند الله لا فاعل لها سواه ولا واسطة في البلايا سوى انفسهم دون النبي
صلى الله عليه وسلم على ما زعموا فتمام الرد عند قوله وما اصابك من سيئة فمن نفسك ثم قال وبهذا يندفع ما يقال انهم لم يجعلوا النبي صلى الله عليه وسلم
فاعلا للبلايا بل واسطة كما في قوله تع يطيروا بموسى ومن معه ولهذا قالوا ان هي الا شومك فلا يكون جعل المبدأ الفاعل هو الله تع وحده ردا
لمقالهم قولها وصب مرض ونصب اى تعب والشوكة تطلق على ما يدق ويصلب راسه من النبات وعلى الحدة من شاكه اى اصابه الشوكة والمراد ههنا الثاني
لانها ارادت البنات فقالت يشاك بها ولانها جعلتها غاية للمعاني وعطف عليها المعنى وهو انقطاع شسع نعله والشسع واحد شسوع النعل وهي
التي تشد الى زمامها قوله لا حجة فيهما لنا وللمعتزلة لان النزاع بيننا وبينهم انما هو في افعال العباد وقد تقرر ان الحسنة والسيئة في كل واحدة
من الايتين ليستا بمعنى الطاعة والمعصية حتى يستدل باسناد الكل اليه تعالى على مذهبنا ويستدل المعتزلة باسناد السيئة الى العبد على مذهبهم
روى الامام عن ابي علي الجبائي انه قد ثبت ان لفظ السيئة تارة يقع على البلية والمحنة وتارة يقع على الذنب والمعصية ثم انه تع اضاف السيئة
المحنة في الاية الاولى قل كل من عند الله واضافها في هذه الاية الى العبد بقوله وما اصابك من سيئة فمن نفسك فلا بد من التوفيق بين هاتين
الايتين وازالة التناقض عنهما ولما كانت السيئة بمعنى البلاء مضافة الى الله تع وجب ان تكون السيئة بمعنى المعصية مضافة الى العبد حتى يزول
التناقض بينهما فان قيل فلم ذا فصل الله تع بين الحسنة والسيئة في هذه الاية فاضافة التي هي الطاعة الى نفسه دون السيئة وكلاهما فعل العبد
عندكم قلنا لان الحسنة وان كانت من فعل العبد فانما وصل اليها بتسهيله والطافه فصحت الاضافة اليه واما السيئة التي هي فعل العبد فهذا غير
مضافة الى الله تع لا بانه ارادها ولا بانه امر بها ولا بانه رغب فيها فلا جرم انقطعت اضافة هذه السيئة اليه تع من جميع الوجوه ثم قال هذا منتهى
كلام الرجل في هذا الموضع ولما حمل المص الحسنة والسيئة على النعمة والبلية وهما ليستا من افعال العباد ثبت بانه لا حجة لنا في الايتين لا لنا ولا للمعتزلة
قوله حال قصد بها التاكيد يعني ان قوله رسولا حال مؤكدة والحال المؤكدة كما تجيء بعد الجملة الاسمية تجيء بعد الفعلية ايضا كقوله تع ولا تعثوا في الارض مفسدين
وقوله ثم وليتم مدبرين وقولهم تعالى قائما جاثيا وقم قائما الا ان كونه حالا مؤكدة موقوف على ان يجعل اللام متعلقا بارسلنا واما ان يجعل متعلقا برسولا
قدم عليه للاختصاص فالمقصود من الحال ح تعميم رسالته لكافة الناس لان تعريف الناس للاستغراق واشار اليه بقوله اى رسولا للناس جميعا
بتقديم متعلق الجار عليه ويجوز ان يكون انتصاب رسولا على انه مصدر مؤكد بمعنى ارسال من مجيء رسول مصدرا قوله لقد كذب الواشون فافهت
عندهم بسر ولا ارسلتهم برسول اى بارسال بمعنى رسالة وعلى التقادير والمقصود من الجملة تقرير الحكم السابق وتحقيقه لان معناها ليس لك الا
الرسالة والتبليغ وقد فعلت وما قصرت قوله وهو حال من الكاف يعني ان قوله حفيظا حال من الكاف فارسلناك عليهم متعلقا بحفيظا قوله اى امرنا
طاعة على ان يكون طاعة مرفوعا على انه خبر مبتدأ محذوف قوله او منا طاعة على ان يكون طاعة مبتدأ حذف خبره وعلى التقديرين فهي جملة اسمية

وكان اصله اطعناك طاعة كما تقول المطيع المنقاد سمعا وطاعة قوله اى زورت الكلام تزويرا فتزويرا الكلام تحسينه وتزيينه وتقويمه وقوله تع
ما قلت لها او ما قالت لك اشارة الى ان الضمير فى تقول يحتمل ان يكون خطابا للنبى صلى الله عليه وسلم اى غير الذى تقوله يا محمد وان يكون ضمير غيبة
للطايفة اى تقول هى وعلى كل تقدير العايد الى الموصول محذوف وقال الزجاج امر تفكروا فيه كثيرا وتاملوا فى مصالحه ومفاسده كثيرا قيل هذا امر
مبيت قال تعالى اذ يبيتون ما لا يرضى من القول واشتقاقه اما من البيتوتة او من البيت سمى الفكر المستقصى مبيتا على اشتقاقه من البيتوتة لان اصلح الاوقات
للتفكر ان يجلس الانسان فى بيته بالليل اذ هناك يكون الخاطر اصفى والشواغل اقل فلما كان غالب الافكار التى استقصى فيه الانسان واقعا فى الليل
سمى الفكر المستقصى مبيتا واما تسمية مبيتا على اشتقاقه من البيت فللتشبيه به من حيث انه يسوى ويدبر فانه بناء فعل قد يكون للنسبة نحو بدعة
اى نسبة الى البدعة وفى التشبيه نسبة المشبه الى المشبه به قوله وتخاف عنهم اى لا تهتك سترهم ولا تفضحهم ولا تذكرهم باسمائهم وانما امر الله بستر
امر المنافقين الى ان يستقيم امر الاسلام قوله يكفيك مونتهم اى مضرتهم وشرهم يقال عره اى ساءه ثم انه تع لما حكى عن المنافقين ما يتفرع على عدم اعتقادهم
بصحة النبوة وصدقه عليه السلام فى دعوى الرسالة امرهم بتدبر ما يدل على صدقه عليه السلام فى دعوى الرسالة قوله تع افلا يتدبرون
استفهام بمعنى الامر كقوله تع افلا يتوبون الى الله ثم ان العلماء قالوا ان القران يدل على صدقه عليه السلام من ثلثة اوجه احدها اطراد الفاظه
فى الفصاحة وثانيها اشتماله على الاخبار عن الغيوب والثالث سلامته من الاختلاف وذكروا فى سبب سلامته عنه ثلاثة اوجه الاول قال ابو بكر
الاصم ان هولاء المنافقين كانوا يتواطئون فى السر على انواع كثيرة من المكر والكيد والله تع كان يطلع الرسول صلى الله عليه وسلم على تلك الاحوال حالا
فحالا ويخبره عنها على سبيل التفصيل وما كانوا يجدون فى كل ذلك الا الصدق والمطابقة لما كانوا عليه فاطراد صدقه وعدم وجود الاختلاف
فيه دليل على انه كلام الله تع انزله على رسوله وانه صادق فى دعوى الرسالة والثانى وهو الذى ذهب اليه اكثر المتكلمين وان القران كتاب كبير
مشتمل على انواع كثيرة من العلوم فلو كان ذلك من عند غير الله لوقع فيه انواع من الكلمات المناقضة لان الكتاب الكبير الطويل لا ينفك عن
ذلك ولما لم يوجد فيه ذلك علمنا انه ليس من غير عند الله فان قيل اليس ان قوله وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة كالمناقض لقوله لا تدركه
الابصار وآيات الجبر كالمناقضة لآيات القدر وقوله فوربك لنسئلنهم كالمناقض لقوله يومئذ لا يسئل عن ذنبه انس ولا جان وقوله فاذا هى ثعبان
كالمناقض لقوله جان قلنا لا مناقضة بين شئ منها عند المتدبرين والوجه الثالث فى ان القران سالم عن الاختلاف ما ذكره ابو مسلم الاصفهانى
من ان المراد منه اختلاف فى مرتبة الفصاحة فان من تتبع الفاظ القران من اوله الى اخره ولا يجد فيه لفظا ركيكا بل يجد امر الفصاحة فيه على نهج
واحد ومن المعلوم ان الانسان وان كان فى غاية البلاغة ونهاية الفصاحة ان كتب كتابا طويلا لا بدان يوجد التفاوت فى كلامه ولما لم يكن القران
كذلك علمنا انه معجز من عند الله قوله للتنبيه على ان اختلاف ما سبق من الاحكام اى من احكام الآيات الناسخة والمنسوخة ليس للتناقض فى الحكم
لان كل حكم مختص بزمان غير زمان الحكم الآخر اقتضت الحكمة والمصلحة ذلك الحكم فى ذلك الزمان لاختلاف الاحوال بحسب اختلاف الازمنة وذلك
كالطبيب اذا عالج فى زمان بعلاج ثم خالف ذلك العلاج فى زمان اخر الى علاج اخر لاختلاف احوال المريض فى الزمانين لا يكون ذلك مناقضة من
الطبيب فى العلاج وانما يكون مناقضة الى اختلف علاجه مع اتحاد حال المريض وزمانه قوله اذا بلغهم خبر السرايا فسر مجئ الامر اليهم اولا
ببلوغ خبر السرايا اليهم وانهم قد غلبوا او غلبوا وفسره ثانيا باطلاعهم على ما بالرسول من الامن او الخوف من قبل الاعداء بان اوحى اليه ذلك
ثم فسره ثالثا بسماع اراجيف المنافقين حيث قال وقيل لا يسمعون الخ وفسر رد الخبر الذى وصل اليهم من احوال السرايا والخبر الذى اخبر عليه
السلام بذلك بترك التعرض له وجعله بمنزلة غير المسموع وتفويض امره الى رأى الرسول ورأى كبار الصحابة ورأى امراء السرايا وكبار الصحابة
اولوا امر على معنى انهم البصراء بالامور وان لم يكن لهم امر على الناس والامراء اولوا امر على الناس مع كونهم بصراء بالامور وفسر علم المستنبطين منهم
وهم الرسول واولوا الامر بمعرفتهم على اى وجه يذكرونه بسبب كونهم اهل التجربة واصحاب الانظار الصحيحة ومن فى قوله يستنبطونه منهم
اما تبعيضية واما بيانية تجريدية وفسر رد المسموع من اراجيف المنافقين الى الرسول والى اولى الامر بتركه موقوفا الى السماع منهم والتوقف
بانه هل مما يذاع ام لا وفسر علم الضعفاء الذين يستنبطونه من الرسول واولى الامر بمعرفة ما ينبغى فى ذلك الامر من الاذاعة وعدمها ومن على
هذا ابتدائية فظهر من هذا التقدير ان الذين يستنبطونه على الوجهين الاولين المذكورين قبل قوله وقيل هم الرسول واولى الامر وعلى الوجه المذكور
بقوله وقيل هم ضعفة المسلمين قال الامام الاستنباط فى اللغة الاستخراج يقال استنبط الفقيه اذا استخرج الفقه الباطن باجتهاده
وفهمه واصله من النبط وهو الماء الذى يخرج من البير اول ما يحفر يقال انبط الحفار اذا بلغ الماء الذى ينزلون بالبطايح بين العراقين انباطا
لاستنباطهم الماء من الارض قوله بارسال الرسول وانزال الكتب فسر فضل الله ورحمته بالارسال والانزال لانه لو حمل على اطلاقه يلزم وقوع القليل

من الايمان

من الايمان وعدم اتباع الشيطان لا بفضل الله ورحمته لان لولا لانتفاء الشئ لوجود غيره فهو يدل على ان اتباع الشيطان منتف لوجود
فضل الله تع فاذا استثنى منه القليل من عدم الاتباع يكون ذلك القليل واقعا لا بفضل الله ورحمته ومعلوم انه ليس كذلك ولما فسره بما ذكر
كان اللازم ان يكون من اتباع الشيطان منتفيا لا بارسال الرسول وانزال الكتاب وهو كذلك فان من خصه الله تع بعقل راجح وقلب غير متكدر
بالانهماك فى اتباع الشهوات لا يتبع الشيطان ولا يكفر بالله وان فرض عدم انزال القران وبعثة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كزيد بن عمرو وورقة
ابن نوفل وغيرهما ممن كان على دين المسيح قبل بعثته عليه السلام قوله او الا اتباعا قليلا اشار الى ان قوله الا قليلا منكم ان الا قليلا مستثنى من فاعل
اتبعتم وان المعنى لاتبعتم الشيطان الا قليلا منكم فانه لا يتبع الشيطان على تقدير عدم الارسال والانزال واشار هنا الى انه يحتمل ان يكون مستثنى
من المصدر المدلول عليه بقوله لاتبعتم والمعنى لو وقع منكم يا جماعة بنى آدم جميع افراد الاتباع الا قليلا منه لا يقع كاتباع اصحاب العقول الراجحة
ونقل الامام عن ابى مسلم انه قال المراد بفضل الله ورحمته فى هذه الاية هو نصرته تعالى ومعونته والمعنى انه لولا حصول النصرة والظفر على سبيل التتابع
لاتبعتم الشيطان وتركتم الدين الا القليل منكم وهم اهل البصاير النافذة والنيات القوية والعزايم المتمكنة من افاضل المومنين الذين يعلمون
انه ليس من شرط كون الدين حقا حصول الدولة فى الدنيا ولا تواتر الفتح والظفر يدل على كونه حقا ولا تواتر الانهزام يدل على كونه باطلا لكن مدار
الامر فى كونه حقا وباطلا على الدليل ثم قال وهذا احسن الوجوه واقربها الى التحقيق قوله ان يثبطوك ويتركوك وحدك اشارة الى ان الفاء فى قوله
تعا فقاتل جزائية والجملة جواب شرط مقدر ويحتمل ان يكون عاطفة هذه الجملة على جملة قوله فليقاتل فى سبيل الله لما امر بالجهاد فى الآيات المتقدمة
ورغب فيه وذكر قلة رغبة المنافقين فى الجهاد عاد الى الامر بالجهاد فامر نبيه صلى الله عليه وسلم ان يتقدم الى الجهاد بنفسه وان لم يوافقه احد
وهو قوله لا تكلف الا نفسك اما حال من فاعل فقاتل اى فقاتل غير مكلف الا نفسك وحدها او مستانف اخبره تعا انه لا يكلف غير نفسه وتكلف
بتاء الخطاب ورفع الفعل مبنيا للمفعول ونفسك منصوب على انه المفعول الثانى وقرا عبد الله بن عمر رضى الله عنهما لا تكلف بضم التاء وفتح اللام
والجزم على انها نهى فحينئذ يكون الجملة مستانفة ولا يجوز ان يكون حالا لان الطلب لا يكون حالا والمعنى لا تدع جهاد العدو ولو وحدك فان الله
تع وعدك النصر روى انه عليه السلام واعد ابا سفيان بعد حرب احد موسم بدر الصغرى فى ذى القعدة فلما بلغ الميعاد دعى الناس الى
الخروج فكره بعضهم فانزل الله تع فقاتل فى سبيل الله الاية فخرج عليه السلام فى سبعين راكبا فكفاهم الله تع القتال وجه اتصال قوله تعا
من يشفع شفاعة حسنة الاية بما قبلها ان النبى صلى الله عليه وسلم لما حرض المومنين على القتال فربما يجد بعضهم اهبة فيشفع له غيره الى من
يعينه او ربما يشفع بعض المنافقين لواحد اهبة فى التخلف عنه فتلك شفاعة حسنة وهذه سيئة والشفاعة والشفعة ماخوذتان
من الشفع خلاف الوتر والشفيع صاحب الشفقة وصاحب الشفاعة وصاحب الشفعة يجعل ملك نفسه شفعا بملك المشترى وصاحب الشفاعة
يجعل نفسه شفعا لصاحب الحاجة حتى يجتمع معه على المسئلة فيها والكفل الحظ والنصيب قاله ابو عبيدة وجميع اهل اللغة فان قلت لم
قال فى الحسنة نصيب وفى السيئة كفل اجيب فان النصيب يقال فيما يقل ويكثر والكفل لا يكون الا فى المثل فاشير باختيار لفظ الكفل فى جانب
السيئة الى ما قال من جاء بالسيئة فلا يجزى الا مثلها واليه اشار المص بقوله مساويها فى القدر قوله وكنت على مسائه مقيتا اى مقتدرا لان
معنى الحفظ غير ملايم ههنا قوله فقال وعليك اى عليك السلام ورحمة الله وبركاته فيكون من رد المثل وقول الرجل نقصتنى اى الفضل
الذى جئت به الآخرين فعلى هذا لا يتوجه قوله فاين ما قال الله وتلى الاية لان رد المثل عمل بالاية ولو قد ردوا عليه السلام لم يلايم قوله فرددت
عليك مثله الا ان يجعل تقدير الكلام فاين رد الاحسن المذكور فى الاية وانتظام الاية بما قبلها والله اعلم انه تعا لما امر المومنين بالجهاد
لزمهم المجاوزة الى دار الحرب وما يقاربها يلاقون فيها رجلا يسلم عليهم ولا يلتفتون الى سلامه ويقتلونه وربما ظهر انه كان مسلما فامرهم الله تع
بان يسلم عليهم او يكرمهم فانهم يقابلونه بمثل ذلك الاكرام او ازيد فان كان كافرا لم يضر المسلم مقابلة ذلك الكافر بنوع من الاكرام وكان مسلما
فقتله فيه اعظم المضار والمفاسد فحاصل الكلام ان السلام تحية اهل الاسلام فمن سلم عليكم فعاملوا معه على حسب ما يدل عليه ظاهر حاله
وهو الاسلام ولا تقتلوه فهذه الاية من قبيل قوله تع فى هذه السورة بعد آيات ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مومنا والتحية تفعلة من حى
يحى تحية والاصل تحيية فادغمت اليا فى اليا والعرب تؤثر التفعلة على التفعيل فى ذوات الاربع من معتل اللام نحو توصية وتسمية وتصلية
وتزكية وتغطية واصل الجميع على وزن تفعيل بياءين ياء التفعيل وياء لام الفعل فحذفت احدى اليائين وعوضت منها تاء التانيث والتحية ماخوذة
من الحيوة يقال حياه اذا دعى له بالحيوة ودوامها ثم جعل لكل دعاء تحية لان الدعاء بالخير لا يخلو شئ منه عن الدعاء بنفس الحيوة او بما هو السبب
المودى الى قوتها وكمالها او بما هو الغاية المطلوبة منها ثم خص فى عرف الشرع بدعاء مخصوص وهو الدعاء بالسلامة عن الآفات فاذا قال الانسان

لغيره السلام عليك فقد دعا فحققه بالسلامة عنها ويتضمن الوعد بسلامة الغير واما انه منه كانه قال انت سليم منى فاجعلنى سليما منك فلهذا
كانت العرب اذا سلم بعضهم على بعض فان ردوا عليهم السلام امنوا من شرهم وان لم يردوا عليهم السلام لم يومنوا شرهم وكانت تحية العرب قبل
الاسلام حياك الله اى اطال الله حياتك ويقول بعضهم عش الف سنة وقيل تحية النصارى وضع اليد على الفم وتحية اليهود الاشارة
بالاصابع وتحية المجوس الانحناء وتحية العرب قولهم حياك الله وتحية المسلمين ان يقول السلام عليكم ورحمة الله وبركاته وهذه اشرف واتم من ان
يقال حياك الله لان الحى اذا كان سليما كان حيا لامحالة واذا كان سليما وقدم السلام على الرحمة لتقدم السلامة من الافات على المنافع والبركات
فقول المصلى التحيات لله معناه السلام من الافات لله تع وحله لما مر من ان التحية جعل اسما للسلام فى عرف الشرع ومنتهى الامر فى السلام
ان يقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته لكونه مستجمعا للطالب باسرها ولهذا اقتصر على هذا القدر فى التشهد قوله ومنه اى ولاجل كون
قوله السلام عليكم ورحمة الله وبركاته عام التحية والسلام مستجمعا لاقسام المطالب قيل كذا وجعل القول المذكور تمام السلام روى عنه عليه
السلام انه قال من قال السلام عليكم كتب له عشر حسنات ورحمة الله كتب له عشرون حسنة ومن قال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته كتب له ثلاثون
حسنة قوله تع او ردوها اى ردوا مثلها لان رد عينها محال فحذف المضاف نحو واسال القرية التى والمبتدى بالسلام ان شاء يقول السلام
عليكم وان شاء يقول سلام عليكم لان كل واحد من التعريف والتنكير ورد فى الفاظ القران قال تع والسلام على من اتبع الهدى وسلام على عباده
الذين اصطفى لكن التنكير اكثر والكل جايز واما التحليل من الصلوة فلا بد فيه من الالف واللام بالاتفاق قال النبى صلى الله عليه وسلم السنة
ان يسلم الراكب على الماشى والماشى على القاعد وراكب الفرس على راكب الحمار والصغير على الكبير والاقل على الاكثر والقائم على القاعد والسنة
الجهر بالسلام لقوله عليه السلام افشوا السلام وعن ابى حنيفة رحمه الله لا يجهر بالرد يعنى الجهر الكثير وعن النبى صلى الله عليه وسلم
اذا سلم عليكم اهل الكتاب فقولوا وعليكم اى وعليكم ما قلتم لانهم كانوا يقولون السام عليكم وروى لا يبتدئ اليهودى بالسلام وان
بداك فقل وعليك وعن الحسن يجوز ان تقول للكافر وعليك السلام ولا تقل ورحمة الله فانها استغفار وعن الشعبى انه قال لنصرانى
سلم عليه وعليك السلام ورحمة الله فقيل له فيه فقال اليس فى رحمة الله يعيش وقد رخص بعض العلماء ان يبدا اهل الذمة بالسلام اذا دعت الى ذلك
حادثة تحوج اليهم وروى عن النخعى عن ابى حنيفة رحمه الله لا تبتدئه بسلام فى كتاب ولا غيره وعن ابى يوسف لا تسلم ولا تصافحهم واذا
دخلت فقل السلام على من اتبع الهدى ولا باس بالدعاء بما يصلحه فى دنياه كل ذلك من الكشاف وقال ابو يوسف من قال لاخر اقرأ فلانا منى
السلام وجب عليه ان يفعل والسنة اذا التقى الرجلان المبادرة بالسلام وان يقول المسلم السلام عليكم ويقصد بلفظ الجمع ذلك الرجل
والملكين فانهما يردان السلام عليك ورحمة الله ومن سلم عليه الملك فقد سلم من عذاب الله وهذا الوجوب اشارة الى قوله تع فحيوا باحسن
منها او ردوها يدل على وجوب الجواب يعنى ان الرد على الوجه المذكور فرض كفاية ان قام به البعض سقط عن الباقين والاولى للكل ان يجيبوا
ثم ان الرد واجب على الفور فان اخر انقضى الوقت واجاب بعد فوات الوقت كان ابتداء السلام لا جوابا واذا ورد سلام فى كتاب
فجوابه واجب بالكتاب للاية قوله فلا يرد فى الخطبة لان الرد فى تلك الحال يخل بالاستماع الواجب ولا فى حال تلاوة القران لان تاليه كتاب الله
تع متوجه اليه مصغى الى كلامه بالتدبر والحضور ورد السلام يخل بهذا المطلوب وكذا حال رواية الحديث وحال الاذان والاقامة ومن
دخل الحمام وراى الناس متزرين يسلم عليهم وان لم يكونوا متزرين لا يسلم عليهم لانه لا يسلم على المشتغل بمعصية ولا على لاعب النرد ومطير
الحمام والمغنى قال القرطبى لا يسلم على النساء الشابات الاجانب خوف الفتنة من مكالمتهن بنزغة الشيطان او خائنة الاعين واما السلام على
المحارم والعجائز فحسن قوله ثم استعمل للحكم اشارة الى ما قيل التحية الملك وقول المصلى التحيات لله معناه ان الالفاظ التى تدل على الملك
ويكنى بها عنه لله والحكم والملك يعنى فقولهم حياك الله معناه ملكك الله وجعلك صاحب حكم ونفاذ قول قوله واوجب الثواب عطف على المقول
الاول وهو ان المراد بالتحية العطية والمتهب من يقبل الهبة والاتهاب قبول الهبة والمراد بالمتهب ههنا الموهوب له سواء قبل الهبة او لا
قوله يحاسبكم اى يجازيكم على ان الحسيب بمعنى المحاسب على العمل كالاكيل والشريب والجليس بمعنى المواكل والمشارب والمجالس اى انه تع على كل شئ
من رد السلام بمثله او باحسن منه محاسبا مجازيا وقيل الحسيب بمعنى الكافى وقيل بمعنى الحفيظ قوله اى الله والله اشارة الى ان قوله ليجمعنكم
جواب قسم محذوف وكل لام بعدها نون مشددة فهى لام القسم وعلى تقدير كون الله لا اله الا هو جملة اسمية يكون القسم المقدر مع جوابه
اما فى محل الرفع على انه خبر ثان بقوله الله وهى جملة مستانفة لا محل لها من الاعراب قوله اى ليحشرنكم الى يوم القيمة وفى الصحاح حشرت
الناس احشرهم بالضم والكسر حشرا جمعتهم ولا شك ان معنى الجمع فى ليجمعنكم اظهر منه فى ليحشرنكم فيكون تفسيرا له بالاخفى بحسب الظاهر

الاان مقصود

الا ان مقصود المص بيان جواز ان يكون كلمة الى فى قوله الى يوم القيمة لانتهاء الغاية كما هو اصل معناها وذلك بان يجعل الجمع فى حكم الحشر
والحشر يتعدى بالى كما فى قوله تع الى ربهم يحشرون بخلاف الجمع فانه لا يتعدى الى لا ابتداء ولا والفرق بين الجمع والحشر ان الحشر جمع فيه معنى السوق
والاضطرار فتعدى تعديته كانه قيل ليسوقنكم وليضطرنكم الى يوم القيمة والحاصل ان الحشر لتضمنه معنى السوق والاضطرار عدى بالى والجمع
المذكور ههنا لتضمنه معنى الحشر عدى هو ايضا بالى قوله او مفضين اليه اشارة الى ان كلمة الى على بابها ايضا هى انه عدى الجمع بها بناء على تضمنه معنى
الافضاء اى ليجمعنكم مفضين الى حساب يوم القيمة قوله او فى يوم القيمة على ان يكون الى بمعنى فى والقيمة بمعنى القيام كالطلابة والطلاقة والتاء
التاء فيه للمبالغة كعلامة ونسابة لشدة ما يقع فيه من الهول وسمى بذلك لقيام الناس للحساب وقيل للقيام الناس من قبورهم ولا ريب فيه فى محل
النصب اما على انه حال من يوم وضمير فيه يرجع اليه او على انه صفة مصدر محذوف دل عليه ليجمعنكم اى جمعا لا ريب فيه وضمير فيه حينئذ يرجع اليه
قوله فما لكم تفرقتم فى امر المنافقين فئتين يعنى ان ما لكم مبتدأ وخبر وفئتين حال من الضمير المجرور فى لكم والعامل فيها الاستقرار الذى يتعلق به لكم وفى
المنافقين متعلق بمعنى فئتين فانه فى قوة قولك يفترقون فى امر المنافقين فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه والمعنى اى شئ كائن لكم
او مستقر لكم تفرقتم فى امر المنافقين وفئتين او ما لكم مختلفين فى امرهم قوله لا جتووا المدينة اى لكراهة هوائها يقال اجتويت البلد اى كرهت الاقامة
به لعدم كون هواه موافقا لى قوله تع والله اركسهم جملة اسمية منصوبة المحل على انها حال من المنافقين اى والحال انه تع ردهم الى الكفر واحكامه من
الذل والصغار والسبى والقتل والاركاس الرد والرجوع ومنه الركس الرجيع قال النبى صلى الله عليه وسلم فى الروثة لما اتى للاستنجاء انها ركس
قال امية ابن ابى الصلت فاركسوا فى جحيم النار انهم كانوا عصاة وقالوا الافك والزور اى ردوا يقال ركست الشئ واركسته لغتان اذا رددته
وقلبت اخره على اوله قال الزجاج تاويل اركسهم نكسهم وردهم الى حكم الكفار بما كسبوا اى بما ظهر من الارتداد وقال الراغب الركس والنكس الرذل
الا ان الركس ابلغ لان النكس ما جعل اعلاه اسفله والركس ما صار رجيعا بعد ان كان طعاما وقيل الركس والنكس قلب الشئ على راسه ورد اوله
الى اخره والركوس والنكوس قوله تمنوا ان يكفروا كما كفروا هو اشارة الى ان لو فى الاية مصدرية كلفظ ما فى قولك كما كفر فيكون لو مع ما بعدها فى تاويل
المصدر المنصوب على انه مفعول ودوا فلا جواب عليها والتقدير ودوا كفركم الكائن مثل كفرهم قوله تع سواء خبر يكونون ولم يجمع لانه فى الاصل مصدر
واقع موقع اسم الفاعل بمعنى مستوين وقوله فيكونون سواء عطف على تكفرون والتقدير ودوا كفركم وكونكم مستوين معهم فى الضلال قوله ولو
نصب على جواب التمنى لجاز قيل عليه الفعل انما تنصب على جواب التمنى اذا كان معنى التمنى مستفادا من الحرف نحو ليت ولم يسمع من العرب النصب فى جواب
التمنى المفهوم من لفظ الفعل والتمنى ههنا مفهوم من فعل الوداد فلا ينصب المضارع فى جوابه والجواب عنه ان المص لم يرد بالتمنى ما هو المفهوم
من فعل الوداد بل المراد به ما هو المفهوم من لفظ المشعر بالتمنى وقد جاء النصب فى جوابها كما فى قوله تع لو ان لنا كرة فنكون قوله فلا تتولوهم حتى
يومنوا المصرح به فى النظم الاية ان تكون الهجرة غاية للنهى عن موالاة الكفار لان الهجرة فى سبيل الله لما لم تتحقق بدون الايمان جعله المص غاية
للنهى وجعل المهاجرة من دلائل الايمان ومحققاته ولا عبرة لمجرد الهجرة بدون الايمان ثم ان المحققين قالوا الهجرة فى سبيل الله عبارة عن الهجرة
عن ترك مأموراته وفعل منهياته والاية عامة فى الهجرة عن الكل وقيد الهجرة بكونها فى سبيل الله لانها ربما كانت لغرض من الاغراض الدنيا فلا تكون
معتبرة والهجرة انواع منها الهجرة الى المدينة لنصرة رسول الله صلى الله عليه وسلم فى اظهار دينه ونشر شرايعه فى الغزوات وكانت هذه الهجرة
واجبة فى اول الاسلام الى ان فتحت مكة حتى قال النبى صلى الله عليه وسلم يوم فتح مكة لا هجرة بعد الفتح ولكن جهاد ونية اى لكن الباقى من الهجرة هى
الهجرة عن الاوطان لمجاهدة الكفار ونصرة الدين صابرا محتسبا من غير ان يشوب هجرتها شئ من اغراض الدنيا وقال صلى الله عليه وسلم المهاجر
من هاجر ما نهى الله عنه وهاتان الهجرتان اعنى هذه الهجرة والهجرة عن المحرمات ثابتتان الان والهجرة المذكورة فى الاية ان اريد بها الى المدينة
يكون مدلول الاية ان الكفار لا يكون بيننا وبينهم موالاة وان اسلموا بالابدان يهاجروا كما قال ما لكم من ولايتهم من شئ حتى يهاجروا وقال
صلى الله عليه وسلم انا برئ من كل مسلم اقام بين اظهر المشركين وهذا الحكم قد نسخ بفتح مكة وانما كان ثابتا حين كانت الهجرة واجبة مفروضة
وان اريد بها الهجرة لاجل الجهاد او الهجرة عن المحرمات يكون مدلول الاية الانهى عن موالاة الفسقة والعصاة والهجرة عنهم وعن مصاحبتهم والمكالمة
معهم ليرجعوا عما هم عليه تاديبا لهم كما فعله صلى الله عليه وسلم وصحابه قوله اى جانبوهم راسا المجانبة الكلية مستفادة من تكرير النهى
عن الاتخاذ وبتكرير المفعول وزيادة ولا نصيرا قوله وهم بنو مدلج وهم كانوا عاهدوا ان لا يقاتلوا المسلمين وعاهدوا قريشا ان لا يقاتلوهم
فضاقت صدورهم عن قتالكم للعهد الذى بينكم ولانه تعالى قذف الرعب فى قلوبهم وضاقت صدورهم عن قتال قومهم لكونهم على دينهم
نهى الله تعالى عن قتل هؤلاء المرتدين اذا اتصلوا باهل عهد للمؤمنين لان من انضم الى قوم ذوى عهد فله حكمهم فى حقن الدم قوله عطف على الصلة

الى قوله او على صفة قوم اعلم ان قوله تعالى او جاؤكم حصرت صدورهم جملة فعلية وقد تقدمها جملتان احديهما صفة لقوم وهي قوله بينكم
وبينهم ميثاق والاخرى صلة وهي قوله يصلون الى قوم فتلك الجملة يجوز ان تكون معطوفة على الصلة فلو عطفت على الصفة يكون معنى
الاستثناء الا الذين يصلون الى المعاهدين والا الذين يصلون الى تارك القتال وان عطف على الصلة يكون المعنى الا الذين يصلون الى
المعاهدين والا الذين لا يقاتلون والوجه العطف على الصلة لقوله فان اعتزلوكم فانه تقرر ان احد سببي حرمة الاخذ والقتل هو الكف
عن القتال حيث جعل الكف عن القتال شرطا وجعل قوله فما جعل الله لكم عليهم سبيلا جزاء له والجزاء مسبب عن الشرط فيكون الكف عن القتال
سببا لعدم التعرض لهم والمناسب لهذا المعنى ان يجعل قوله او جاؤكم معطوفا على الصلة لان هذه الجملة على تقدير كونها معطوفة على الصلة
يكون احد السببين الاتصال بالمعاهدين والسبب الاخر الكف عن القتال بخلاف ما اذا جعلت تلك الجملة معطوفة على الصفة فان احد السببين
ح يكون الاتصال بالمعاهدين والسبب الاخر الاتصال بالمكافين لا نفس الكف عن القتال فينبغي ان يكون معطوفة على الصلة ليكون قوله فان
اعتزلوكم الخ تقديرا لكون الكف عن القتال سببا لترك التعرض لهم قوله وقرئ بغير العاطف يعني ان الجمهور قرؤا او جاؤكم باثبات كلمة او وقرئ
جاؤكم بغير العاطف اتباعا لمصحف ابي فيكون بيانا ليصلون او صفة لقوم بعد صفة او استينافا وذكر في الكشاف وجها رابعا وهو ان يكون
جاؤكم بدلا من يصلون ولم يتعرض له المص لان الثاني ليس عين الاول ولا بعضه ولا مشتملا عليه قوله وقيل صفة محذوف اي قيل حصرت صفة
لحال محذوف تقديره او جاؤكم قوما حصرت صدورهم او رجالا حصرت صدورهم فتكون الجملة في محل النصب على انها صفة لموصوف منصوب
على انه حال الا انه حذف الموصوف واقيم صفته مقامه قوله بان قوى قلوبهم يعني ان ضيق صدورهم عن قتالكم انما هو بسبب ان قذف الله
الرعب في قلوبهم ولو شاء لم يقذفه لكنه تع من عليكم بذلك قوله فما اذا لكم في اخذهم وقتلهم اي على انقيادهم لكم وعدم تعرضهم قال بعضهم
هذه الاية منسوخة باية القتال والسيف وهي قوله تع اقتلوا المشركين وقال الاخرون انها منسوخة وقال اذا حملنا الاية على المعاهدين فكيف
يمكن ان يقال انها منسوخة قوله فانه على عرضة اي فان المؤمن مجبول على ان يكون عرضة للخطأ ومحلا لان يعرض له الخطأ كثيرا وفي الصحاح
يقال جعلت فلانا عرضة اي نصبته له وقوله تع ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي علما نصبا وقوله فانه عرضة بعد قوله ليس من شانه ان يقتل
مؤمنا بغير حق اشارة الى ان الاستثناء من النفي البتة وانما المثبت انما هو ان يوجد من مؤمن لقتل خطأ لا ان يجوز ذلك منه شرعا ومجرد الوقوع
لا يستلزم الجواز فان قتل المؤمن ابتداء لا يجوز في الشرع اصلا لانه لو جاز في حال الخطأ لما وجب الكفارة ولا الدية ولما وجبت التوبة عنه باعطائها
توبة لقوله تع توبة من الله والاشارة الى هذا المعنى لم يكتف المص بقوله وما صح له بل عطف عليه قوله وليس من شانه تفسيرا للمراد بقوله ما صح
فانه لو اكتفى به وقال ما صح ذلك الا حال الخطأ لاوهم كلامه ان القتل حال الخطأ صحيح مشروع بناء على قاعدة ان الاستثناء من النفي اثبات
ولما عطف عليه قوله وليس من شانه ذلك ظهر ان المراد بقوله ما صح له ما لا قبح له قوله وقيل ما كان نفي في معنى النهي والاستثناء منقطع عطف على
قوله ونصبه على الحال الخ فانه في قوة ان يقال والاستثناء من اعم عام الاحوال والعلل والمصادر ومن حمله على الانقطاع زعم ان حمله على الاتصال
يدل على جواز القتل خطأ وان للمؤمن ذلك وليس كذلك قوله لا يضا فاي لا ينضم اليه قوله فعليه تحرير رقبة على ان يكون تحرير مبتدا حذف خبره وقوله
او فواجبة تحرير على ان يكون خبر مبتدا محذوف والجملة والفاء في قوله فتحرير رقبة جواب الشرط ثم ان القتل على ثلاثة اقسام عند الشافعي عمد وخطأ
وشبه عمد اما العمد فهو ان يقصد قتله بالسبب الذي يعلم افضاؤه الى الموت سواء كان جارحا كالسلاح ونحوه او لم يكن كالمثقل واما الخطأ فضربان
احدهما ان يقصد رمي المشرك او الطائر فاصاب مسلما والثاني ان يقتل مسلما بان يظنه مشركا بان كان عليه شيء من شعاير الكفار الاول خطأ
في الفعل والثاني خطأ في القصد واما شبه العمد فهو ان يضربه ضربا خفيفا لا يقتل غالبا فيموت منه وهذا خطأ في القتل عمد في الضرب
قوله محكوما باسلامها بان كان احد ابويه مسلما فان المراد بالرقبة المومنة عند الفقهاء كل رقبة يحكم باسلامها سواء تحققت فيها فروع الايمان
وثمراته بان صلت وصامت او لم يتحقق وقال ابن عباس والحسن والشعبي والنخعي لا يجزي الا رقبة قد صلت وصامت لان الايمان اما التصديق
واما العمل واما الكل المجموع فالكل فايت عن الصبي فلا يكون مؤمنا فوجب انه لا يجزي واحتج الفقهاء بان قوله من قتل مؤمنا خطأ يدخل فيه الصغير
والكبير فكذا قوله فتحرير رقبة مؤمنة وجب ان يدخل فيه الصغير قوله يقتسمونها كساير المواريث لا فرق بين هذه الدية وبين ساير التركة
في انه يقضى منها الدين وينفذ منها الوصية ويقسم الباقي بين الورثة كما يقسم ساير التركة قوله وهي على العاقلة فان ظاهر قوله تع فتحرير رقبة
يدل على انه يجب الدية على القاتل لانه هو المذكور قبل هذا الايجاب ولان هذه الجناية انما صدرت من القاتل والمعقول ان يجب الضمان على المتلف ولانه
قد انعقد الاجماع على ان التحرير انما يجب ان تكون واجبة عليه ايضا ضرورة انهما وجبا بلفظ واحد الا انه عليه السلام بين ان الدية في الخطأ

يكون على العاقلة

يكون على العاقلة وهم الاخوة وبنو الاخوة والاعمام وبنو الاعمام تصدقوا يتصدقون فادغمت التاء في الصاد قوله سمي العفو يريد ان معنى التصديق
ههنا العفو لان ذلك اسقاط الحق سمي عفوا قوله وهو متعلق بعليه يعني ان قوله الا ان يصدقوا استثناء متصل من العموم من اطلاق كلمة عليه
المقدرة عند قوله ودية مسلمة لا عند قوله فتحرير الرقبة حق الله تع فلا يسقط بعفو الاولياء واسقاطهم والمعنى فعليه دية في كل حال مسلمة
الى اهلها في كل حال الا في حال تصدقهم بها عليه قوله او زمانه على ان يكون الا ان يصدقوا في محل النصب على الظرفية بان تكون ان المصدرية
مع ما بعدها قائمة مقام الزمان كما يقال للمصدر الصريح وما المصدرية مقامه فيقال اتيك خفوق النجم والصياح الديك اي زمان خفوقه
وصياحه ويقال ايضا اجلس ما دام زيد جالسا اي زمان جلوسه فكذا يجوز ان يقوم ان وما بعدها مقام الظرف ورد عليه ان النحاة نصوا
على عدم قيام ان وما بعدها مقام الظرف وقالوا ان ذلك يختص بما المصدرية فلا يقال اتيك ان يصيح الديك اي وقت صياحه قوله يعني ان كونه
متعلقا بمسلمة يحتمل وجهين الاول ما اشار اليه او يسلمها الى اهله الا حال تصدقهم والثاني ان يكون حالا من اهله والمعنى الا متصدقين وقوله
او الظرف اي او على الظرف عطفا على قوله على الحال قوله او في تضاعفهم عطف على قوله من قوم كفار محاربين والفرق بينهما ان المقتول الكاين من الكفار
هو منهم من حيث كونه سكان دارهم بان اسلم في دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتله مسلم فلا قصاص فيه الكفارة لا غير وليس المراد بكون المقتول
منهم ان يكون ذا نسب منهم لانعقاده الاجماع على ان المسلم الساكن في دار الاسلام وجميع اقاربه كفار اذا قتله مسلم وجبت الدية في قتله والمقتول
الذي يكون في تضاعيف اهل الحرب هو المسلم الذي اتى قوما وهم مشركون واختلط بهم فرماه احد من جيش المسلمين فقتله خطأ بناء على ظن كونه
كافرا مثلهم فعند الشافعي رحمه الله لا يجب القصاص ولا الدية على قاتله بناء على ان المقتول اسقط حق نفسه باختلاطه باهل الحرب وعندنا
تجب الدية على قاتله لان قوله تع فان كان من قوم عدو لكم لا ينافي ولان ذلك المقتول لا يقال له انه منهم وانما يقال له انه فيهم قوله فعلى قاتله الكفارة
دون الدية لاهله اي يجب على قاتله تحرير رقبة وليس على عاقلة القاتل ولا عليه شيء من الدية لاهل المقتول لوجهين الاول ان اهل المقتول كفار
فلا يرثونه والثاني تباين داري القاتل والمقتول وهو من جملة موانع التوارث وايضا لو اوجبنا الدية في حق المسلم الساكن في دار الحرب لاحتاج
من يريد غزو دار الحرب ان يبحث عن كل واحد انه هل هو من المسلمين ام لا وذلك مما يصعب ويشق فيفضي ذلك الى احتراز الناس عن الغزو فسقطت
الدية عن قاتله لانه هو الذي اهدر دم نفسه بسبب اختياره السكنى في دارهم واما الكفارة فانها حق الله الواجب على من قتل مؤمنا مواظبا على عبادة الله
تعالى وهذا السبب الموجب للكفارة قد تحقق في من قتل ذلك المسلم فوجب عليه ان يحرر رقبة مؤمنة لان الرقيق لا يمكنه المواظبة على عبادة الله
تعالى فاذا اعتقه فقد اقامه مقام ذلك المقتول في المواظبة على العبادات قوله فحكمه حكم المسلم اشارة الى ان المقتول ههنا هو المعاهد لا المسلم
بناء على ان المتبادر من كون المقتول من القوم المعاهدين ان يكون معاهدا مثلهم كاينا على دينهم ومنهجهم وقال بعض المفسرين المراد من
المقتول الكاين من اهل الميثاق هو المسلم الكاين من سكان دارهم الداخل فيما بينهم لان ترتيب نظم التنزيل يدل على انه تع ذكر اولا حال المسلم
القاتل خطأ ثم ذكر من قسمي المسلم المقتول خطأ من اهل الحرب على معنى ان يكون من سكان دارهم وداخلا في تضاعيفهم ثم ذكر القسم الثاني
منه وهو من كان من اهل الميثاق والعهد بمعنى كونه من سكان دارهم وهو يؤيد هذا القول ان لفظ كان في قوله وان كان من قوم بينكم
وبينهم ميثاق لا بد ان يسند الى شيء جرى ذكره فيما تقدم والذي جرى ذكره سابقا هو المؤمن المقتول خطأ فوجب حمل اللفظ عليه ثم اشار
المص بقوله وقيل اذا كان المقتول معاهدا الى صحة كل واحد من الاحتمالين واعتبر ان يكون المسلم المقتول وارثا مسلما ليصح تسليم ديته الى اهله
فان اهل المقتول المسلم اذا كانوا كفارا لا يسلم ديته اليهم لامتناع التوارث بين المسلمين والكفار وفيه ما عرفت من البحث الذي ذكرناه
وهو انه لا يلزم من عدم كونه اقاربه من اهله ان لا يكون له اصل فان المسلمين بعضهم اولياء بعض ولا ما يتوصل به اليها وهو ما يصلح
ان يكون ثمنا للرقبة فاضلا عن نفقته ونفقة عياله وساير حوايجه الضرورية من المسكن ونحوه وايجاب التتابع في صيام الشهر
يدل على ان المكفر بالصوم لو افطر يوما في خلال شهرين او نوى صوما اخر فعليه الاستيناف الا ان يكون الفطر بحيض ونحوهما مما لا
يمكن الاحتراز عنه فانه لا ينقطع التتابع به قوله اي شرع ذلك توبة احتيج الى تقدير العامل لان الصيام لا يصلح ان يكون عاملا فيه
لاختلال شرط من شروط نصب المفعول لان فاعل الصيام غير فاعل التوبة والمعنى شرع لمن يقتل خطأ ان يتوب اليه تع بالتحرير وبدله
ليقبل الله تع توبته ويجعل ذنبه كان لم يكن فان قيل قتل الخطأ لا يكون معصية فما معنى قوله توبة من الله اجيب عنه بوجوه الاول ان فيه
نوعا من التقصير فان الظاهر انه لو بالغ في الاحتياط لما صدر عنه ذلك فقوله توبة من الله تنبيه على انه كان مقصرا في ترك الاحتياط
والثاني ان قوله تع توبة من الله بمعنى تخفيفا من الله بطريق اطلاق اسم الملزوم على اللازم فان التخفيف من لوازم التوبة بناء على انه تعالى

اذا تاب على المذنب فقد خفف الله تع عن القاتل الذى عجز عن تحرير الرقبة حين اذن له فى اقامة الصوم مقام الاعتاق والثالث ان المومن
اذا اتفق له مثل هذا الخطا فانه يندم ويتمنى ان لا يقع منه ذلك فسمى الله تع ذلك بالندم وذلك التمنى توبة قوله عليما بحاله اى بانه لم يقصد القتل
ولم يتعمد فيه وحكيما فيما حكم به عليه حيث لم يعاقبه بعقوبة المتعمد قال اهل السنة لا فعال الله تع غير معللة برعاية المصالح ومعنى كونه حكيما كونه عالما
بعواقب الامور وقالت المعتزلة هذه الاية تبطل هذا القول لانه تعا عطف الحكيم على العليم فلو كان الحكيم هو العليم لكان عطفا للشئ على نفسه وهو
محال والجواب ان فى كل موضع من القران ورد فيه لفظ الحكيم معطوفا على العليم كان المراد من الحكيم كونه محكما فى افعاله والاحكام والاتقان عايدا الى
الكيفية الفعل قوله والجمهور على انه مخصوص بمن لم يتب وعن قتل ظلما وعدوانا فان القتل عمدا اذا وقع بحق كما فى القصاص او تاب عنه القاتل
لا يتعلق به هذا الوعيد وكلمة من فى قوله تع ومن يقتل مومنا متعمدا وان كان للعموم والاستغراق لوقوعها فى معرض الشرط الا ان هذا العموم لما خص
بها ئين الصورتين فنخص بتخصيصه بما لم يتعلق به عفو الله تع بفضله ورحمته فان دليل العفو قايم وهو قوله تع ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء
ومقصود المص من هذا الكلام الجواب عن استدلال الوعيدية بهذه الاية على تخليد عصاة المسلمين فى النار ثم ان جمهور العلما قالوا توبة من قتل
المسلم عمدا بغير حق مقبولة واستدلوا عليه بثلاثة اوجه الوجه الاول ان الكفر اعظم من هذا القتل فاذا قبلت توبة الكافر فتوبة هذا القاتل
اولى بالقبول والوجه الثانى انه تعا قال فى اخر سورة الفرقان والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التى حرم الله الا بالحق ولا يزنون
ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا الا من تاب وآمن وعمل عملا صالحا واذا كانت توبة الاتى بالقتل العمد
مع ساير الكباير المذكورة فى هذه الاية مقبولة فان يكون توبة الاتى بالقتل العمد وحده مقبولة كان اولى والوجه الثالث انه تع قال ويغفر ما
دون ذلك لمن يشاء فانه وعد العفو عن كل ما سوى الكفر بدون التوبة فانه يعفو عنه بعد التوبة اولى قوله وجد اخاه هشاما قتيلا فى بنى النجار
وكان مسلما فاتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر له ذلك فارسل رسول الله صلى الله عليه وسلم معه رسولا من بنى فهر وقال له ايت بنى النجار واقرئهم
عنى السلام وقل لهم ان رسول الله يامركم ان علمتم قاتل هشام بن صبابة ان تدفعوه الى مقيس بن صبابة فيقتص منه وان لم تعلموا له
قاتلا ان تدفعوا اليه ديته فبلغ الفهرى رسالة رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهم فقالوا سمعا وطاعة لله ولرسوله والله لا نعلم له قاتلا ولكنا
نودى ديته فاعطوه مائة ابل ثم انصرفا راجعين نحو المدينة فبينما هما فى الطريق اذ الشيطان وسوس اليه فالقى حمية الجاهلية وقال لنفسه
ان صنعته تقبل دية اخيك فتكون عليك مسبة اى عارا اقتل هذا الفهرى الذى معك فتكون نفس مكان نفس وتبقى الدية فضلة لى فقتل
الفهرى ثم ركب بعيرا منها وساق بعينها راجعا الى مكة كافرا فنزل فيه قوله تع ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها بكفره وارتداده
من الاسلام ولما نزلت الاية فى كافر قتل مومنا سقط استدلال الوعيدية بها على خلود العصاة فى النار قوله سافرتم من قول العرب ضربت فى
الارض اذا سرت للتجارة او غزوا ونحوهما قوله فاطلبوا بيان الامر اشارة الى ان بيان التفعل فى تبين بمعنى استفعل الدال على الطلب مثل تعطى بمعنى
استعطى المجاهدين بان لا يستعجلوا فى قتل من لقيهم فى الغزو بل يتاملوا ليعلموا حقيقة الحال قيل نزلت الاية فى مرداس بن نهيك رجل من فدك
وكان قد اسلم ولم يسلم من قومه غيره وكان عليه السلام بعث سرية الى قومه فلما وصلت السرية اليهم هربوا وبقى مرداس ثقة باسلامه فلما
وصلوا فدك كبروا وكبر مرداس معهم وكان فى سفح جبل ومعه غنيمة فنزل اليهم وقال لا اله الا الله محمد رسول الله عليكم فقتله اسامة بن زيد
وساق غنمه فاخبروا رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فوجد وجدا شديدا وقال قتلتموه ارادة ما معه وقال لاسامة قتلته وهو يقول
لا اله الا الله فقال انما قالها تعوذا فقال صلى الله عليه وسلم هلا شققت عن قلبه وامر برد الاغنام وتحرير رقبة مومنة فانزلت الاية وقوله
تع تبتغون فى محل النصب على انه حال من فاعل لا تقولوا اى لا تقولوا ذلك مبتغين وعرض الدنيا ما يتمتع به فيها من المال نقدا كان او غيره قليلا كان او
كثيرا يقال الدنيا عرض حاضر يأكل منها البر والفاجر وتسميته عرضا تنبيه على كونه سريع الفنا قريب الانقضاء وقوله فعند الله مغانم كثيرة تنبيه
على ان ثواب الله تعالى موصوف بالدوام والبقاء فى قوله فلا تنتهيا فتوا اى لا تتساقطوا من قولهم تهافت الفراش اى تساقط وقد كان سم قريته بخيبر
والقاتل النار وقال سعيد بن المسيب خرج المقداد فى سرية فمر برجل فى غنيمة له فقال انى مسلم فقتله المقداد واخذ غنيمته فذكر ذلك للنبى
صلى الله عليه وسلم فقال قتلته وهو مسلم فقال له المقداد ود لو فر باهله وماله فنزلت الاية قوله وفيه دليل على صحة ايمان المكره اى فيما ذكر من
قوله تع ولا تقولوا لمن القى اليكم السلام لست مومنا وفى عدم قبوله صلى الله عليه وسلم عذر المقداد دليل توافقهما فى النهى عن قتل رجل يظهر الاسلام
ويتفوه به من التعرض له باخذ ماله واهله وقتل نفسه وفيه دليل ايضا على ان المجتهد قد يخطئ لان كل واحد من اسامة ومقداد قد اخطا
وان اخطا قد كان مقتصرا حيث لم يقتص منه قوله لانه لم يقصد به قوم باعيانهم جواب عما يقال كيف جاز كونه صفة للقاعدين والقاعدين

معرفة وكلمة غير لا يتعرف بالاضافة ولا يجوز اختلاف الصفة والموصوف تعريفا وتنكيرا وتقرير الجواب انه ليس المراد بالقاعدين حصة معينة
من جنس المتقاعد عن الحرب بان يكون اللام فيه لتعريف العهد الخارجى ولا جميع افراد ذلك الجنس بان يكون فيه للاستغراق لان بعض القاعدين
يساوى المجاهدين فى الاجر والثواب وهم اصحاب الاعذار الذين ما حبسهم عن الغزو الا العذر روى عنه صلى الله عليه وسلم انه لما رجع من غزوة تبوك
ودنا من المدينة قال ان فى المدينة لاقواما ما سرتم من مسير ولا قطعتم من واد الا كانوا معكم فيه قالوا يا رسول الله وهم بالمدينة قال نعم وهم بالمدينة حبسهم
حابس العذر وهولاء هم الذين صحت نياتهم وتعلقت قلوبهم بالجهاد وانما منعهم عن الجهاد الضرر وكل عاهة من المرض والعمى والزمانة ونحوها ضرر
قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا مرض العبد قال الله تع اكتبوا لعبدى ما كان يعمله فى الصحة الى ان يبرأ وقال المفسرون فى قوله ثم رددناه اسفل
سافلين الا الذين امنوا وعملوا الصالحات ان من صار هرما كتب الله اجر عمله قبل هرمه غير منقوص وقالوا فى تفسير قوله صلى الله عليه وسلم نية المومن
خير من عمله ان المومن ينوى الايمان والعمل الصالح لو عاش ابدا فيحصل له ثواب تلك النية ابدا وشرط مساواة اجر العامل والمتقاعد عنه ما ذكره
الله تع فى سورة التوبة وهو قوله ليس على الضعفاء ولا على المرضى الى قوله اذا نصحوا لله ورسوله فثبت ان اللام فى القاعدين ليس للاستغراق ولا التعريف الحقيقة
ايضا لان نفس الماهية ليست بما جوزه حتى يقال ان ماهية القاعد لا تساوى ماهية المجاهد فتعين ان اللام فيه لتعريف العهد الذهنى والمعرف
بهذا التعريف يشبه النكرة فيوصف كما توصف النكرة الا ترى الى اللئيم وصف بالجملة الفعلية فى قوله ولقد امر على اللئيم يسبنى فمضيت ثم قلت
لا يعنينى ويمكن ان يقال فى الجواب عنه ان غيرا قد يتعرف اذا وقعت بين ضدين كما فى قولك عليك بالحركة غير السكون وجعله بدلا لا يحوج
الى مثل هذا التكليف فيكون اظهر من جعله قوله قرئ بالنصب على الحال من القاعدون والمعنى لا يستوى القاعدون فى حال كونهم اصحاء غير اولى
الضرر والاستثناء من القاعدون والمعنى لا يستوى القاعدون الا اولى الضرر قوله بان ترحيتها اى تكسرها ثم يسرى عنه اى كشف وازيل
عنه ما عرضه من برحاء الوحى وشدته قوله موضحة لما نفى الاستواء فيه فان انتفاء الاستواء بينهما يحتمل ان يكون بزيادة درجة احدهما
على درجة الاخر ونقصانها فبين الله تع بهذه الجملة ان انتفاء استوائهما انما هو انه تعا فضل المجاهدين قوله ووقع موقع المرة عطف على قوله
تضمن يعنى ان درجة لتضمنه معنى التفضيل ووقوعه موقع المرة من التفضيل كان بمنزلة ان يقال فضلهم تفضلة وفايدة التنكير فيه التفخيم
فصح كونه منصوبا على المصدرية ويجوز كونه منصوبا على الحال من المجاهدين اى حال كونهم ذوى درجة قوله تع وكلا مفعول اول لوعد مقدم
عليه والحسنى مفعوله الثانى قوله لحسن عقيدتهم لان المراد من القاعدين هم الذين قعدوا عن الجهاد حال كونهم من المومنين غير اولى الضرر استغناء عنهم
بغيرهم ومن شان المومن ان يحسن عقيدته ويخلص نيته قال الفقهاء وهذا يدل على ان الجهاد فرض كفاية وليس مفروضا على كل احد بعينه لانه تع
وعد القاعدين عنه الحسنى كما وعد المجاهدين ولو كان الجهاد واجبا على كل احد على التعيين لما كان القاعد اهلا لوعد الله تع اياه الحسنى
قوله تقدمت عليها لانها نكرة فان ذا الحال متى تقدم الحال عليه كما فى قوله لمية موحشا طلل يلوح كانه خلل فهذه القاعدة مخصوصة بموضع تكون الحال
المتقدمة بحيث لو اخرت عن ذى الحال كانت صفة لها فلما تقدمت عليها امتنع كونها صفة له لامتناع تقدم الصفة على الموصوف فينتصب
حالا عنه وقوله اجرا او اخر عن درجات لم يجز ان يكون نعتا لها لعدم المطابقة بينهما لان درجات جمع واجرا مفرد الا انا نقول الاسم ان اجرا
لو اخر عن درجات لم يجز كونه صفة لها وما ذكر من وجوب المطابقة بين الصفة والموصوف انما هو اذا لم تكن الصفة مصدرا واجرا ههنا
مصدر والافصح فيه ان يفرد ويذكر مطلقا قوله كرر تفضيل المجاهدين الخ لفايدة قوله وفضل الله بعد قوله فضل الله ومعنى الاية على هذا
انه تع حكم اولا بعدم الاستواء بين المجاهدين والقاعدين بغير ضرر ولم يعين صريحا ان الفاضل منهما من هو وانه ما به التفاضل
ما هو فبين ذلك صريحا على سبيل الاستيناف حيث قال فضل الله المجاهدين بدرجة فيلزم ان يكون القاعدون فى هذه الجملة الاستينافية
مقيدين بما قيدوا به سابقا وهو كونهم من المومنين غير اولى الضرر ثم كرر الحكم بتفضيلهم على القاعدين بلا ضرر وبالغ فيه اجمالا وتفصيلا حيث
ذكر جهة تفضلهم اجمالا بقوله اجرا عظيما ثم فصلها بقوله درجات منه ومغفرة ورحمة تعظيما لامر الجهاد وترغيبا فيه قوله وقيل الاول
يعنى قيل ليس الثانى تكريرا للاول بل من تتمة الاول من حيث انه بيان ما به التفاضل وايضاحه انما حصل بالمجموع ثم اختلف فى بيان كونه
من تتمة الاول فقال بعضهم ان الدرجة ما خولهم الله تع فى الدنيا والدرجات ما خولهم فى العقبى وقال بعضهم كلاهما ما حصل لهم فى العقبى الدرجة
ارتفاع منزلتهم عند الله والدرجات منازلهم فى الجنة روى ابو هريرة انه صلى الله عليه وسلم قال ان فى الجنة مائة درجة اعدها الله للمجاهدين
فى سبيله ما بين الدرجتين كما بين السماء والارض وقيل المجاهدين مفضلون على القاعدين سبعين درجة ما بين كل درجتين عدو الفرس
الجواد المضمر سبعين قوله وقيل القاعدون الاول هم الاضراء جمع ضرير كالاصحاء جمع صحيح والمجاهدين فضلوا عليهم بدرجة واحدة وفضلوا

من اذن لهم في التخلف بدرجات وقيل المذكور اولا من المجاهدين هم الذين جاهدوا باموالهم وانفسهم فقط والمذكور ثانيا هم المجاهدون على الاطلاق
يعني في عمل الظاهر وهو الجهاد بالنفس والمال وفي عمل القلب بصرفه عن الالتفات الى غير الله والاستغراق في طاعة الله ولما كان هذه المجاهدة
اعظم انواع الجهاد واشرفه فضل صاحبها على القاعدين بدرجات وفضل المجاهدون الاولون عليهم بدرجة والله اعلم قوله يحتمل الماضي ولم
يلحق به علامة التانيث لكون تانيث الفاعل غير حقيقي ويدل على كونه فعلا ماضيا قراءة توفتهم بتاء التانيث فيكون اخبارا عن احوال قوم معينين
انقرضوا ومضوا ويحتمل ان يكون مضارعا حذفت احدى التائين منه والاصل تتوفاهم وعلى هذا تكون الاية عامة في حق كل من كان بهذه
الصفة والظاهر ان لفظ المضارع ههنا على حكاية الحال الماضية وقصد الاستحضار بشهادة كون خبران فعلا ماضيا وهو قالوا والعائد
من جملة الخبر الى الاسم محذوف اى قالوا لهم قوله ظالمي انفسهم بمعنى الحال والاضافة لفظية فصح وقوعه حالا معمولا للمضارع الوارد على
حكاية الحال قال جمهور المفسرين المراد بتوفي الملائكة اياهم قبض ارواحهم عند الملك والموت الذي فوض اليه هذا العمل هو ملك الموت وله اعوان
من الملائكة واسناد التوفي الى الله تع في قوله تع يتوفى الانفس وفي قوله هو الذي يحييكم ثم يميتكم مبني على ان خالق الموت هو الله تع وضمير انفسهم
في قوله ان الله يوفي الملائكة انفسهم راجع الى الذين والمرفوع في فيتوفونها راجع الى الملائكة والمنصوب الى انفسهم ومعنى توفية الله تعالى
الانفس لظلمة الى الملائكة تمكينهم من استيفائها والمراد بظلم القوم انفسهم اقامتهم في دار الشرك وترك الهجرة عنها حين كانت الهجرة واجبة فانه تع
لم يكن يقبل الاسلام بعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلم الى المدينة الا بالهجرة اليها ثم نسخ ذلك بعد فتح مكة لقوله صلى الله عليه وسلم لا هجرة
بعد الفتح قال تع فيمن آمن وترك الهجرة الذين امنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا روي ان هؤلاء الذين تركوا الهجرة قعدوا
بمكة الى وقعة بدر فاخرجهم المشركون في تلك الوقعة مع انفسهم ليقاتلوا المسلمين اما لانهم لم يعلموا باسلامهم او علموا فاكرهوهم على موافقتهم
فلما خرجوا معهم وراوا شوكة الكفار وضعف المسلمين ارتابوا فقالوا غر هؤلاء دينهم فارتدوا وقاتلوا اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانزل الله الملائكة مددا للمسلمين فقتلوا هؤلاء القوم بان ضربوا وجوههم وادبارهم وقالوا لهم فيم كنتم اى في اي الفريقين كنتم في المسلمين
او في المشركين سؤال توبيخ وتقريع فاعتذروا بالضعف عن مقاومة المشركين وقالوا كنا مستضعفين في الارض اى ارض مكة فلم يقبل
الملائكة منهم هذا العذر بل ردوه عليهم بقولهم الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها يعني انكم كنتم قادرين على الخروج من مكة الى ارض يمكنكم
رعاية شرائع دينكم فيها فاقمتم بين الكفار مع القدرة على مفارقتهم وقوله تع الم يكن استفهام بمعنى التوبيخ وقوله فتهاجروا منصوب على جواب
الاستفهام قوله مستنتجة اى مما قبلها وهو الجملة الدالة على ان لا عذر لهم في ذلك وكون جهنم ماويهم نتيجة له عطفت عليه جملة على اخرى
قوله مصيرهم او جهنم بيان للمخصوص بالذم المحذوف فانه قد يحذف للعلم به وفاعل ساءت مضمر مفسر بالنكرة التي هي مصيرا قوله
لعدم دخولهم في الموصول وضميره في قوله ماويهم جهنم فان المتوفين ظالمي انفسهم اما كفار او عصاة بتركهم الهجرة مع القدرة عليها
وهؤلاء المستضعفون ليسوا بقادرين عليها فلم يدخلوا فيهم فكان الاستثناء منقطعا قوله وذكر الولدان اشارة الى جواب ما يقال المستثنى
المنقطع وان لم يكن داخلا في المستثنى منه لكن لا بد ان يتوهم دخول الاطفال في الحكم السابق وهو كون ماويهم جهنم فكيف ذكر في عداد
المستثنى وتقرير الجواب نعم ان الامر كما قلت الا ان الولدان ذكروا في عداد المستثنى للمبالغة في امر التحذير عن ترك الهجرة والولدان جمع وليد وهو كما
يطلق على الاطفال والصبيان يطلق ايضا على العبيد والاماء فيقال للعبيد وليد ويجمع على ولدان والامة وليدة ويجمع على ولائد وقد
يطلق لفظ الولدان على الذكور والاناث تغليبا قوله والتوقيت فيه اعتذار عن وصف المعرف باللام بالجملة التي في حكم النكرة بان التعريف فيه
ليس للاشارة الى الحصة المعينة ولا الى نفس الحقيقة من حيث هي ولا من حيث تحققها في ضمن جميع افرادها بل من حيث تحققها في ضمن بعض
الافراد فيكون في حكم المنكر قوله ذكر بكلمة الاطماع وان كان الاطماع الوارد منه تعالى بمنزلة الايجاب من حيث ان الكريم اذا اطمع انجز وحقق
المطموع الا ان اللفظ الدال على الاطماع يوذن بما ذكر قوله متحولا عن ابن عباس رضي الله عنهما فسر مراغما بقوله متحولا يتحول اليه وقال الجوهري
المراغم المذهب والمهرب ثم نقل عن الفراء انه قال المراغم المضطرب والمذهب في الارض والرغام بالفتح التراب يقال رغم انفه اى الصق
بالرغام والمراغمة المغاضبة يقال راغم فلان قومه اذا نابذهم وخرج عنهم والمراغم موضع المراغمة والمفارقة عن القوم على رغم انوفهم
ولما كانت الانف من جملة الاعضاء في غاية العزة والتراب في غاية الذل جعل قولهم رغم انفه كناية عن الذلة وسميت المفارقة عن القوم
بغضائهم بالمراغمة لان يهاجر قومه ويراغمهم لانه يجد في البلد الذي هاجر اليه من النعمة والخير ما يكون سببا لرغم انف اعدائه الذين
كانوا معه في بلده الاصلية فانه اذا استقام حاله في تلك البلدة الاجنبية ووصل خبره الى بلدته خجلوا من سوء معاملتهم معه ورغمت

انوفهم

انوفهم بذلك قوله وقرئ يدركه بالرفع والجمهور على الجزم عطفا على الشرط قبله ومن رفع الفعل قدر مبتدا اى ثم هو يدركه الموت فعطف جملة
اسمية على فعلية قبلها وهي جملة الشرط المركب من الفعل المجزوم وفاعله وقرا الحسن البصري بالنصب بناء على اضمار ان بعد ثم كاضمارها
بعد الفاء في قوله ساترك منزلي لبني تميم والحق بالحجاز فاستريحا وهو خلاف ما اشتهر بين النحاة من ان النصب باضمار ان انما يقع بعد الاحرف
الستة وهي حتى ولام كي ولام الجحود والفاء والواو واو وكلمة ثم ليست من تلك الاحرف كما ان نصب استريح في البيت مخالف له ايضا فانهم
صرحوا بان النصب بعد الفاء مشروط بشرطين احدهما السببية والثاني ان يكون قبلها امر او نهي او استفهام او نفي وتمني او عرض وليس
قبل الفاء في البيت المذكور واحد من هذه الاشياء الستة وانما نصب الفعل في البيت بناء على ضرورة الشعر قوله نزلت في جندب بن حمزة روي
انه لما سمع قوله تع الا المستضعفين من الرجال الاية قال والله ما انا ممن استثنى الله عز وجل واني لاجد حيلة ولي من المال ما يبلغني المدينة
وابعد منها واني لاهتدي الطريق والله لا ابيت الليلة بمكة اخرجوني منها الى المدينة فخرجوا به بنوه يحملونه على سرير وكان شيخا كبيرا لا يستطيع
ان يركب الراحلة فلما بلغ التنعيم اشرف على الموت الى ان وصل والتنعيم موضع من مكة فلما بلغ خبره اصحاب رسول الله صلى الله تع عليه وسلم قالوا لو وا
في المدينة لكان اتم اجرا فانزل الله فيه هذه الاية فمن هنا قالوا المؤمن اذا قصد طاعة ثم اعجزه العذر عن اتمامها كتب الله له ثواب تمام تلك
الطاعة قوله بتنصيف ركعاتها اى ركعات الصلوة التي تكون في الحضر اربع ركعات فانها تصلى في السفر ركعتين فالقصر انما يدخل في صلوة الظهر
والعصر والعشاء واما صلوة المغرب والعشاء فلا يدخلهما القصر وهو احتراز عما روي عن ابن عباس وطاوس من ان المراد بالقصر ادخال
التخفيف في كيفية اداء الركعات وهو ان يكتفى في الصلوة بالايماء والاشارة بدل الركوع والسجود وان يجوز المشي في حال الصلوة وان يجوز مع تلطخ
الثوب بالدم والتخفيف على الوجه المذكور يجوز في الصلوة التي يؤتى بها في حال شدة التحام القتال وتفسير القصر بهذا المعنى ضعيف ذكر
وجه ضعفه في موضعه قوله ونفي الحرج فيه يدل على جوازه اشارة الى ما استدل به الشافعي على مذهبه فانه ذهب الى ان القصر رخصة فان
شاء المكلف اتم وان شاء اقتصر على القصر وقال ابو حنيفة رحمه الله القصر واجب فان صلى المسافر اربعا ولم يفصل بقعود على راس الركعتين فسدت
صلوته لاتصال النافلة بها قبل اكمال اركانها وان قعد في اخر الركعة الثانية قدر التشهد اجزاءه الاخريان نافلة ويصير مسيئا بتاخير السلام
والاستدلال الشافعي رح على ما ذهب اليه بقوله تع لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة فان هذا اللفظ لا يستعمل في ايجاب الشيء بعينه وانما
يستعمل في رفع التكليف به فان هذا اللفظ لا يستعمل في ايجاب الشيء بعينه وانما يستعمل في رفع التكليف به فان هذا اللفظ لا يذهب وهم احد
الى ان يكون المراد به اوجبت عليكم القصر وحرمت عليكم الاتمام وجعلته مفسدا للصلوة وبانه صلى الله عليه وسلم اتم في السفر وبقوله عليه
السلام لعائشة احسنت في كل واحد مما فعلت ومما استدل به ابو حنيفة رحمه الله ما روي عن يعلى بن امية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضي الله
عنه في اقتصار الناس الصلوة اليوم وانما قال الله تع ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا ومعنى يفتنكم كما في قوله تع على خوف من فرعون وملائهم ان يفتنهم
اى يقتلهم وقد ذهب ذلك الخوف اليوم فقال عمر عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال صدقة تصدق بها
عليكم فاقبلوا صدقته معناه فاعتقدوه واعملوا به قال ابو حنيفة المراد بتصدق الله تع بالقصر علينا اسقاط الاتمام عنا والاسقاط لا يحتاج
الى القبول ولا يرتد بالرد خصوصا من الله تع فانه مفترض الطاعات ومشروع الاحكام وليس لنا الا التدين بما شرع والعمل بما حكم قوله
وظاهرهما يخالف الاية لان قصر الصلوة بمعنى تقليل ركعاتها يقتضي ان يكون اول ما فرضت اكثر من ركعتين وهو مخالف لما روي عن عمر وعائشة
رضي الله عنهما قوله والثاني لا يمنع جوازها فان قول عائشة رضي الله عنها انما يدل على ان الزيادة على الركعتين في حق المسافر ظاهره لا ينفي
جوازها في حقه وقال صاحب الكشاف في دفع مخالفة الاية لقولهما ليس المراد من قصر الصلوة نقص شيء من ركعاتها المفروضة حتى يكون القول
بان اصل الفرض فيهما انما هو ركعتان منافيا له بل المراد بقصرها الاتيان باصل الفرض على الوجه الذي يظن به القوم انه نقص من الصلوة
بناء على الفهم باتيان الاربع فالمصير الى هذا الوجه تكلفا مستغنى عنه بما ذكره قوله واقل سفر يقصر فيه اربعة برد وهو جمع بريد وكل بريد
اربعة فراسخ وكل فرسخ ثلاثة اميال باميال هاشم جد رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو الذي قدر اميال البادية كل ميل اثنى عشر الف قدم وهي
اربعة آلاف خطوة فان كل ثلاثة اقدام خطوة واعلم ان السلف اجمعوا على ان اقل السفر مقدر ووقع عليه اختلاف الروايات في تقديره فانه روي
عن عمر انه قال يقصر في كل تام وعن ابن عباس انه قال اذا زاد السفر على يوم وليلة قصر وقال انس بن مالك يقصر في خمسة فراسخ وقال الحسن يقصر
في مسيرة ليلتين وقال ابو حنيفة يقصر في مسيرة ثلاثة ايام ولياليهن الايام للمشي والليالي للاستراحة وروى الحسن ابن زياد عن ابي حنيفة
اذا سافر الى موضع يكون مسيرة يومين واكثر اليوم الثالث جاز القصر وهكذا روي عن ابي يوسف ومحمد وقال مالك والشافعي اقل سفر يقصر

فيه اربعة بمرد فاختلاف الناس فى تقدا قل السفر يدل على انه تع علق قوله فلا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة على قوله فاذا ضربتم فى الارض
فالضرب فى الارض عبارة عن مطلق السفر قليلا كان او كثيرا ومتى حصل مطلق السفر وجب ان يترتب عليه الجزاء وهو القصر عند سيبويه فانه
يقول بجواز زيادة من فى الاثبات ويقول انها فى الاية تبعيضية خلافا للاخفش فانه لا يشترط فى زيادتها شيئا قوله شرطية رد لما ذهب اليه
داود واهل الظاهر من ان جواز القصر مخصوص بحال الخوف واحتجوا عليه بانه تع اثبت هذا الحكم مشروطا بحال الخوف حيث قال لا جناح عليكم
ان تقصروا من الصلوة ان خفتم والمشروط بالشئ عدم عند عدم ذلك الشرط فوجب ان لا يجوز القصر عند الامن ولا يجوز رفع هذا الشرط
بخبر من اخبار الاحاد لانه يقتضى نسخ القران بخبر الواحد وانه لا يجوز هذا ما قاله اهل الظاهر فى الاحتجاج على ما ذهبوا اليه وتقرير
جواب المصر عنه ان التقييد بالشرط انما يدل على نفى الحكم عند عدمه اذا لم يكن للتقييد فايدة بشرط اخرى وقد وقع التقييد بالخوف فى الاية
لوقوعه فى اكثر اسفار النبى صلى الله عليه وسلم فان الغالب فى اسفاره عليه السلام ان لا يخلو عن خوف العدو ومتى كان للتقييد فايدة اخرى
غير نفى الحكم عند عدم القيد دليلا على الانتفاء الحكم عند عدم القيد اتفاقا وهذا الجواب مبنى على القول بالمفهوم واما عندنا فالامر ظاهر
لان التقييد بالشرط مثلا لا يدل على نفى الحكم عند عدمه بل على مجرد ثبوته عند ثبوت الشرط فقوله تع ان خفتم انما يدل على جواز القصر
حال حصول الخوف فالاية ساكتة عن حال الامن تعرض فيها بحال الامن لا نفيا ولا اثباتا فاثبات جواز القصر حال الامن بخبر الواحد يكون
اثباتا لحكم سكت عنه القران وهو غير ممتنع انما الممتنع اثبات حكم بخبر الواحد على خلاف ما دل عليه القران ونحن انقول به قوله وقد نطقت
السنن منها ما روى انه صلى الله عليه وسلم قصر فى السفر من غير خوف ومنها ما مر من انه صلى الله عليه وسلم قرر عايشة رضى الله عنها على ما
فعلت من القصر فانه قال لها احسنت ومنها قوله صلى الله عليه وسلم لعمر صدقة تصدق الله عليكم فاقبلوا صدقته قوله تعلق بمفهومه من
خص فان ابا يوسف والحسن ابن زياد قالا صلوة الخوف خاصة للرسول صلى الله عليه وسلم ولا تجوز لغيره احتجاجا بقوله تع واذا كنت فيهم
فانه يدل على ان اقامة الصلوة على الوجه مشروطة بكونه صلى الله تع عليه وسلم فيهم لان كلمة اذا تفيد الاشتراط وقوله لفضل الجماعة متعلق
بقوله تعلق يعنى انه اعتبر مفهوم الشرط مع انه لا يقول بان التعليق بالشرط يوجب انتفاء الحكم عند عدم الشرط بناء على ان الجماعة المعهودة
وهم الذين يصلون خلفه صلى الله عليه وسلم افضل ثوابا بالنسبة الى الجماعة الذين يصلون خلف غيره وذهب الجمهور الى ان صلوة الخوف
ثابتة مشروعة فى حق كل الامة غايته صلى الله عليه وسلم انه تع علم رسوله كيفيته اداء الصلوة حال الخوف ليقتدى به الامة الا يرى ان قوله تع
خذ من اموالهم صدقة تطهرهم لم يوجب كونه صلى الله عليه وسلم مخصوصا به دون غيره من الايمة بعده فكذا صلوة الخوف روى عن ابن عباس
وجابر رضى الله عنهم ان المشركين لما راوا رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه قاموا الى الظهر يصلون جميعا ندموا الا كانوا اكبوا عليهم وقالوا
قد كانوا على حال لو كنا اخشينا منهم غرة فقال بعضهم لبعض دعوهم فان لها بعدها صلوة هى احب اليهم من ابائهم وابنائهم يعنى صلوة العصر
فاذا قاموا فيها فشدوا عليهم فاقتلوهم فنزل جبريل عليه السلام بهؤلاء الايات بين الاولى والعصر فعلمه كيفية اداء صلوة الخوف
قوله ظاهره هذه الاية ان الامام يصلى مرتين مرة بان يصلى الامام بالطائفة الاولى ركعتين ويسلم ثم يذهب تلك الطائفة الى وجه العدو
وتاتى الطائفة الاخرى فيصلى بهم الامام مرة اخرى ركعتين وهذا قول الحسن البصرى وانما جعل الاداء على هذه الكيفيه بمدلول ظاهر الاية لان
الصلوة المدلول عليها بقوله فليصلوا معك مطلق محققه ان ينصرف الى الكامل منها والكيفية التى ذكرها بقوله فكيفيته ان يصلى بالاولى ركعة
على ما ذهب الشافعى رح اليها قوله ثم تذهب هذه اى يرفع الامام راسه من السجدة الثانية تذهب الطائفة الاولى وتقف بازاء العدو وتاتى الاخرى
فتصلى مع الامام ركعة ويتم الامام صلوته بان يتشهد ويسلم ولا يتم الاخرى صلوتها بل يعودوا الى وجه العدو وتاتى الاولى
وتودى الركعة الثانية بغير قراءة لانهم لاحقون واللاحق فى حكم المقتدى فلا يقرا وتتم صلوتها بالتسليم بعد التشهد وتاتى الاخرى فتودى
الركعة الثانية بقراءة لانهم مسبوقون فى قضاء ما فاته منفردا فيقرا قوله جعل الحذر وهو التحرز والتيقظ وهو اشارة الى جواب سوال مقدر هو
ان الحذر من قبيل المعانى فكيف يتعلق به الاخذ الذى لا يتعلق به الا ما هو من قبيل الاعيان كالسلاح وتقرير الجواب انه من قبيل الاستعارة بالكناية
فانه شبه الحذر بالة استعملها الغازى وجعل تعلق الاخذ به دليلا على هذا التشبيه المضمر فى نفس فيكون تخيلية كما شبه الايمان بالمستقر على سبيل
الاستعارة بالكناية وجعل تعلق التبوء به دليلا على ذلك التشبيه المضمر على سبيل التخييل قال الامام الواحدى فى قوله تع وليأخذوا احذرهم رخصة
للخائف فى الصلوة لان يجعل بعض فكره فى غير الصلوة قوله اديتم وفرغتم منها ظاهر منه ان القضاء يستعمل فيما فعل فى وقته ومنه قوله تع فاذا قضيتم
مناسككم والمص حمل الذكر على ما يعم الصلوة وغيرها من العبادات التى يكون الحامل عليها ذكر الله وطلب مرضاته واشار بقوله مسابقين ومرامين

وثمنين

وثمنين الى ان فعله تعالى قياما وما بعده حال من فاعل اذكروا اى قائمين وقاعدين ومضطجعين على جنوبكم بان يغلب عليكم الضعف من الجراحة يقال
اثخنه الجرح اذا اضعف بسببه وحمل الصلوة قياما على ادائها فى حال المسابقة والمقارعة بالرماح والصلوة قعودا على ادائها فى حال مراماة
السهام والصلوة على الجنوب على ادائها فى حال السقوط على الارض مجروحين وذلك مبنى على ما ذهب اليه الشافعى من ايجاب الصلوة على المحارب بقدر ما
كان او مقارعا او مراميا اذا حضر وقتها ثم ايجاب قضائها حال الاطمينان ومن حمل الذكر على ما يعم الذكر باللسان والصلوة من الحنفية فله ان يقول
فى تفسير الاية فداوموا على ذكر الله فى جميع الاحوال واذا اردتم اداء الصلوة فصلوها قائمين حال الصحة والقدرة على القيام وقاعدين حال
المرض والعجز عن القيام ومضطجعين على الجنوب حال العجز عن القعود قوله والاية نزلت فى بدر الصغرى قد سبق فى اواخر سورة ال عمران ان
ابا سفيان نادى عند انصرافه من احد يا محمد موسم بدر القابل ان شئت فقال صلى الله عليه وسلم ان شاء الله فلما كان القابل القى الله الرعب فى قلبه
فندم على ما قال فبعث نعيم بن مسعود ليخوف المومنين من الخروج الى بدر فلما اتى نعيم المدينة وجد المؤمنين يتجهزون للخروج فقال لهم ان
الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ففتر المؤمنين فقال صلى الله عليه وسلم لاخرجن ولو لم يخرج معى احد فخرج سبعون راكبا فانزل الله تع هذه الاية
ارشادا لمن ملاه عليهم الوهن فى ابتغاء القوم قوله فالتمست الدرع عند طعمة بناء على ان اصحاب الدرع تتبعوا اثر الدقيق حتى دخل طعمة فلما
اخلف طعمة تركوه فسالوه ان يجادل اليهودى ليدفع فضيحة البهتان عن صاحبهم طعمة وقال له صلى الله عليه وسلم ان لم تفعل برئ اليهودى
وهو السارق وهلك طعمة بفضيحة البهتان فهم عليه السلام ان يعاقب اليهودى ويقطع يده بناء على شهادة قوم طعمة على برائته وعلى ان اليهودى
هو السارق ولم يظهر له صلى الله عليه وسلم فى شهادة قوم ما يوجب القدح فى الشهادة بناء على كون كل واحد من الشاهد والمشهود له من المسلمين
ظاهر فلذلك مال طبعه الى نصرة الخائن والذب عنه الا انه لم يحكم بذلك بل توقف وانتظر الوحى فنزلت الاية ناهية عنه ومنبهة على ان
طعمة وشهوده كاذبون وان اليهودى برئ عن ذلك الجرم ولما صدر عنه عليه السلام الهم بذلك الحكم الذى لو وقع لكان خطا فى نفسه امر الله
تع اياه عليه السلام ان يستغفر لهذا القدر وان كان معذورا فيه عند الله تع بناء على ان حسنات الابرار سيئات المقربين ويحتمل ان يكون المراد
واستغفر لاولئك الذين يريدون ان يذبوا عن طعمة ويريدون ان يظهروا برائته عن السرقة قوله والاستدعى ثلاثة مفاعيل ولم يتعد فى الاية
الا الى مفعولين احدهما كاف الخطاب والثانى مقدر تقديره بما اريكه الله وليس منقولا بالهمزة من رايت التى يراد بها روية البصر لان وجه
الحكم الحادثة ان يرى بالبصر ولما لم يكن منقولا منها ولا من التى يتعدى الى مفعولين تعين انه منقول من رايت بمعنى الاعتقاد والمعرفة سميت المعرفة
المذكورة روية لكونها جارية مجرى الروية فى القوة والظهور والخلوص عن وجوه الريب وكان عمر رضى الله عنه يقول لا يقولن احد قضيت بما
ارانى الله تع لم يجعل ذلك الا لنبيه عليه السلام واما الواحد منا فرويته تكون ظنا لا معرفة منزلة منزلة الروية قوله يخونونها بيان الاختيان
والخيانة بمعنى يقال خانه واختانه والمراد بالخائنين طعمة وقومه فانه روى ان قومه علموا ان تلك السرقة عمل طعمة بناء على انه كان سارقا فى الجاهلية
لكنهم يثبتوا واتفقوا على ان يشهدوا بالسرقة على اليهودى دفعا عن طعمة عقوبة السرقة فلذلك وصفهم الله تع جميعا بالخيانة حيث قال
ولا تكن للخائنين خصيما قال ولا تجادل عن الذين يختانون انفسهم قوله لان وبال خيانتهم يعود عليها جواب عما يقال انه قال تع لطعمة ولمن ذب عنه
انهم يختانون انفسهم مع انهم يختانون غيرهم اجاب عنه اولا بان خيانة حق الغير ظاهرا خيانة لنفسه فى الحقيقة من حيث ان ضرر تلك الخيانة
تعود على نفسه ولا شك ان اضرار النفس خيانة لها وتعرض لحقها فعبر بخيانة النفس عن خيانة الغير مجازا باعتبار المال وثانيا بان قوله يختانون
انفسهم استعارة تبعية حيث شبهت المعصية بالخيانة للنفس فاستعير لها اسم الخيانة ثم اشتق من الخيانة بمعنى المعصية لفظ يختانون انفسهم
فمعنى الاية لا تجادل عن قوله روى ان طعمة الخ جواب عما يقال كل واحد من لفظ خوان اثيم صيغة مبالغة فيدل على تكرر وقوع الفعل من طعمة مع
ان الصادر منه خيانة واحدة واثم واحد وتقرير الجواب انه تع عبر عنه بالخوان الاثيم بناء على علمه بان ذلك الرجل فى طبعه خيانة كثيرة
واثم كثير فاطلق عليه لفظ المبالغة لكون طبعه الخبيث مائلا الى تكثير كل واحد من الفعلين وقوله تع اذ يبيتون ظرف منصوب بالعامل فى الظرف
الواقع خبرا وهو معهم فان طعمة وقومه هيئوا ودبروا قولا لا يرضاه الله وهو قول طعمة ارمى اليهودى بانه سارق الدرع واحلف انى لم اسرقها
فتقبل يمينى لانى على دينهم ولا تقبل يمين اليهودى وقول قوم طعمة من الانصار نشهد زورا لندفع شين السرقة وعقوبتها عمن هو واحد منا
قوله مبتدا وخبر والها فى كل واحد منهما للتنبيه والجملة الفعلية التى بعد هذه الجملة مبنية لوقوع اولا خبرا كما تقول لبعض الاسخياء انت حاتم
تجود بمالك وتوثر على نفسك والخطاب مع قوم من المؤمنين كانوا يذبون عن طعمة وعن قومه بسبب انهم كانوا فى الظاهر من المسلمين والمعنى هبوا
انكم تخاصمون عن طعمة وعن قومه فى الدنيا فمن يخاصم عنهم فى الاخرة اذا اخذهم الله بعذابه قوله وحد الضمير اى ضمير به لرجوعه الى احد

المذكورين الدال عليه كلمة او فكانه قيل ثم يرمي باحد المذكورين وسمي برمي البري بريئا بهتانا لكون البري متحيرا عند سماعه فيه الكذب
يقال بهت الرجل بالكسر اذا دهش وتحير وبهت بالضم وافصح منهما بهت على بناء ما لم يسم فاعله ويقال بهت بهتا وبهتا وبهتانا اذا
قال عنه ما لم يقله اونسبه اليه ما لم يفعله روى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال الغيبة ذكرك اخاك بما يكره فقيل ارايت ان كان في اخي
ما اقول ان كان فيه ما تقول فقد اغتبته وان لم يكن فيه فقد بهته قوله ولذلك سوى بينهما اي ولكون المقصود بيان حكم رمي البري
بما اقترفه من الخطية او الاثم سوى بين مقترفيهما والاقتراف الخطية دون مقترف الاثم في العقوبة والجزاء سوى فتوته الخطية بالصغيرة
او بما عمد فيه قوله من نجويهم على ان يكون النجوى بمعنى القوم الذين يتناجون اطلاقا للمصدر على من وقع منه مدلوله مجازا كرجل عدل
كما في قوله تع واذ هم نجوى وقد يكون مصدرا بمعنى التناجي والمناجاة المسارة وهو في اللغة سر بين اثنين قال الزجاج النجوى ما تفرد به
الاثنان والاكثر قال مجاهد هذه الاية عامة في حق جميع الناس غير مختص بقوم طعمة وان نزلت في تناجي قوم السارق لتخليصه قوله
واصلاح ذات بين اي ما وقع بين اثنين او اكثر من العداوة والفساد وقد حث صلى الله عليه وسلم على ذلك بقوله لابي ايوب الانصاري
رضي الله عنه الا ادلك على صدقة هي خير لك من النعم قال نعم يا رسول الله قال تصلح بين الناس اذا تفاسدوا وتقرب بينهم اذا تباعدوا
والمعنى الاخر فيما يتناجى فيه الناس ويخوضون فيه من الحديث الا ما كان من اعمال الخير ثلاثة انواع الامر بالصدقة والامر بالمعروف
والاصلاح بين الناس تخصيص هذه الثلاثة بالذكر لان عمل الخير في حق الغير منحصر في نوعين الاول ايصال المنفعة اليه والثاني دفع
المضرة عنه واشار الى الثاني بقوله او اصلاح بين الناس والى الاولى بقوله او معروف لانه خص من جملة المعروف الصدقة وقدم
الامر بها وعطف عليه الامر بالمعروف عطف العام على الخاص اهتماما بها وتعظيما لشانها ومما يدل على عموم المعروف لكل ما يستحسن شرعا
من الصدقة وغيرها ما روت ام حبيبة وغيرها رضي الله عنها ان النبي صلى الله عليه وسلم قال كلام ابن آدم كله عليه لا له الا ما كان من امر
بمعروف او نهي عن المنكر او ذكر الله وهذا الحديث قريب من الاية اشد القرب فان قيل كيف يطابق قوله تع ومن يفعل ذلك ابتغاء مرضات الله
لقوله الا من امر بصدقة الاية مع ان الاول كلام في حق الامر بالفعل والثاني كلام في حق الفاعل فكان المناسب للاولى ان يبين حكم الامر ويقول
ومن يامر بذلك فالجواب ان الغرض الاصلي استثناء الامر بالخير التحريض على فعل الخير كانه قيل لا خير فيما يفعله الانسان الا في هذه الافعال ثم
تبين وجه كونها خيرا ببيان ثواب فاعلها ويحتمل ان يراد بالفعل الامر بما ذكر من الافعال لان الامر من جملة الافعال والى هذا السؤال والجواب
اشار بقوله بني الكلام على الامر الخ قوله والاية تدل على حرمة مخالفة الاجماع روي ان الشافعي رح سئل عن اية من كتاب الله تع تدل على ان
الاجماع حجة فقرا القرآن ثلثمائة مرة حتى وجد هذه الاية وتقرير الاستدلال ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام فوجب ان يكون اتباع سبيل
المؤمنين واجبا بيان المقدمة الاولى انه تع الحق الوعيد بمن يشاقق الرسول ويتبع غير سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول وحدها موجبة لهذا
الوعيد فلو لم يكن اتباع غير سبيل المؤمنين موجبا لذلك الوعيد لكان ضمه الى المشاقة ضما لما لا اثر في الوعيد الى ما هو مستقل باقتضاء ذلك
الوعيد وانه غير جائز فثبت ان اتباع غير سبيل المؤمنين حرام موجب له واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما لزم ان يكون عدم اتباع
سبيل المؤمنين حراما واذا كان عدم اتباع سبيلهم حراما لزم ان يكون اتباع سبيلهم واجبا وذلك لان عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق
عليه انه اتباع لغير سبيل المؤمنين واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما لزم ان يكون عدم اتباع سبيل المؤمنين حراما واذا كان عدم
اتباعهم حراما كان اتباعهم واجبا لانه لا خروج عن طرفي النقيض فان قيل لا نم ان عدم اتباع سبيل المؤمنين يصدق عليه انه اتباع لغير
سبيل المؤمنين فانه لا يمتنع ان لا يتبع سبيل المؤمنين ولا غير سبيل المؤمنين اجيب عن هذا السؤال بان المتابعة عبارة عن الاتيان بمثل فعل
الغير فاذا كان من شان غير المؤمنين ان لا يتبعوا سبيل المؤمنين فكل من لا يتبع سبيل المؤمنين فقد اتى بمثل فعل غير المؤمنين فوجب كونه
متبعا لهم ولقائل ان يقول الاتباع ليس عبارة عن الاتيان بمثل فعل الغير ولزم ان يكون يقال الانبياء والملائكة عليهم السلام يتبعون لاحاد
الخلق من حيث انهم يوحدون الله تع كما ان كل واحد من احاد الامة يوحد الله ومعلوم ان ذلك لا يقال بل الاتباع عبارة عن الاتيان بمثل
فعل الغير لاجل انه فعل لذلك الغير واذا كان كذلك فمن ترك متابعة سبيل المؤمنين لاجل انه لم يجد دليلا على وجوب متابعتهم فلا جرم
لم يتبعهم فهذا الشخص لا يكون متبعا لغير سبيل المؤمنين فهذا سؤال قوي على هذا الدليل الى هنا كلام الامام ووجه انتظام هذه الاية بما قبلها
انه تعالى لما فرغ عن قصة الطائفة التي جادلت عن طعمة بين ان تناجيهم في اذلال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن القضاء الحق كان لا خير فيه
وبنيه على ان الخير ليس الا في فعل الخيرات والامر بها على ما هو سبيل المؤمنين ثم رتب الوعيد على مخالفة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين قوله

كرره للتاكيد يعني ان هذه الاية قد ذكرت في هذه السورة مرة والفائدة في تكرارها التاكيد فان هذه الاية لدلالتها على عفو ذنوب المؤمنين
ومغفرتها من ايات الوعد فلما اعادها في سورة واحدة بلفظ واحد فقد اكدها وعلى في حقهم ثم انه تع ما عاد آية من ايات الوعيد فلما اعادها
باللفظ الواحد مرتين وقد اعاد هذه الاية بهذا اللفظ في سورة واحدة فدل ذلك على انه تع خص جانب الوعد والرحمة بمزيد التاكيد وذلك يقتضي ترجيح
الوعد على الوعيد والفائدة الثانية في تكرارها ان الاية المتقدمة انما نزلت في سارق الدرع وقوله ومن يشاقق الرسول الخ اخر الاية انما نزلت في
ارتداده لما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه تعالى لما بين ان سارق الدرع هو طعمة حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم على طعمة بالقطع فخاف على
نفسه الفضيحة فهرب الى مكة ولحق بالمشركين فنزل قوله تع ومن يشاقق الرسول الاية فهذه الاية انما يحسن اتصالها بما قبلها لو كان المراد
ان ذلك السارق لو لم يرتد عن الاسلام لما صار محروما عن رحمة الله وغفرانه ولكن لما ارتد واشرك بالله صار محروما عنهما قطعا لموته على الشرك
ثم انه تع بين الفرق بين الشرك وغيره حتى صار ما سوى الشرك مغفورا سواء حصلت التوبة او لم تحصل ولم يكن الشرك مغفورا الا بالتوبة عنه
ببيان ان ضلال المشرك ضلال بعيد بخلاف ضلال غير المشرك فلذلك صار المشرك محروما عن المغفرة ولم يصر غير المشرك محروما عنها وختم
الاية المتقدمة بقوله ومن يشرك بالله فقد افترى اثما عظيما وختم هذه الاية بقوله ومن يشرك بالله فقد ضل ضلالا بعيدا لما ذكره من ان تلك في
اهل الكتاب وان كان التوحيد الا انهم يشركون بالله تع بقولهم المسيح ابن الله وقولهم عزير ابن الله وهذه الاية انما نزلت في شان قوم مشركين
لا كتاب لهم ولا علم عندهم فناسب وصفهم بالضلال ثم انه تع بين كون ضلالهم ضلالا بعيدا فقال ان يدعون من دونه الا اناثا الاية
وكلمة ان ههنا بمعنى النفي كما في قوله تع وان من اهل الكتاب الا ليؤمنن به قبل موته ويدعون يعبدون فان من عبد شيئا فانه يدعوه عند
احتياجه اليه قيل المراد بالاناث الاوثان وسميت اصنامهم اناثا لانهم كانوا يصورونها بصورة الاناث ويلبسونها انواع الحلل التي تتزين
بها النساء ويسمونها غالبا باسماء المؤنثات نحو اللات والعزى ومناة والشيء قد يسمى انثى لتانيث اسمه كما في قول الشاعر وما ذكر فان يسمى
فانثى شديد الازم ليس له ضروس واللازم الملازمة فانه جعل القراد انثى لتانيث اسمه وهو حلمة الجوهري الحلمة راس الثدي والحلمة القراد
العظيم قوله او لانها جمادات عطف على قوله لتانيث اسمائها اي سميت الاصنام اناثا لكونها جمادا لا روح لها قال مقاتل وقتادة والضحاك
الاناث الاموات لا روح فيها والجماد يدعى انثى تشبيها له بها من حيث انه منفعل غير فاعل قوله وقيل المراد الملائكة عطف على قوله يعني الا وثان
من المشركين من يعبد الملائكة ويقول الملائكة بنات الله قال تع ان الذين لا يؤمنون بالاخرة ليسمون الملائكة تسمية الانثى مع اعترافهم بان
انثى كل شيء اخسه وارذله قوله كرباب ورباب على فعلى الشاة التي وضعت حديثا وجمعها رباب بالضم والمصدر رباب بالكسر وهو قرب
العهد بالولادة شاة ربى واعنز رباب كذا في الصحاح وقول المص يدل على ان ربى يجمع على رباب بكسر الراء كما يجمع على رباب بالضم قوله وانثى
بضم الهمزة والنون جمع انيث من الرجال المخنث الضعيف قوله ووثن بالتخفيف والتثقيل اي بضم الواو وثم الثاء اما ساكن ضعيف واما
مضموما مثقل وكلاهما جمع وثن نحو اسد واسد قوله وانثا بها الهمزة وتخفيف الثاء وتثقيلها اصله وثن قلبت الواو همزة لضمها ضما لازما
كما قلبت في اجوه واقتت اصله وقتت قوله واصل التركيب الملابسة والصرح الممرد الذي لا يصلوه عبار والذي لا يعلق بخير املس فالمريد
فعيل من مرد اي تجرد للشر والشجر المرداء متجردة عن اوراقها والغلام الامرد متجرد الوجه عن الشعر والمارد والمريد بمعنى فعيل كان في كل واحد
من تلك الاوثان شيطان يتراءى للسدنة والكهنة يكلمهم وقال الزجاج المراد بالشيطان ههنا ابليس لشهادة قوله تع بعد هذه الاية لاتخذن
من عبادك نصيبا مفروضا وهو قول ابليس لا يبعد ان الذي يتراءى للسدنة هو ابليس قوله جامعا بين لعنة الله وهذا القول فان الواو الواقعة
بين الصفات انما تفيد مجرد الجمعية والنصيب المفروض لابليس كل من طاعه فيما زين له من المعاصي واضلاله وسواسه ودعاه الى الباطل ولو كان اليه
شيء من الضلالة لسوى اليها لا اضل جميع الخلق ولكنه كما قال صلى الله عليه وسلم في حقه خلق ابليس مزينا وليس اليه من الضلالة شيء يعني انه يزين
للناس الباطل وركوب الشهوات ولا يخلق لهم بالضلالة ثم انه يمني الانسان بان يخيل له ادراك ما يتمناه من المال وطول العمر وقيل يمنيه اي يوهمه
انه لا جنة ولا نار ولا بعث ولا حساب وقيل بان يوهمه انه ينال في الاخرة حظا وافرا من فضل الله ورحمته والبتك القطع والشق يقال بتكه اي
قطعه وينفذ الى بناء التفعيل للتكثير واجمع المفسرون على ان المراد به ههنا قطع اذان البحائر والسوائب والانعام الابل والبقر والغنم اي
لا حملنهم على ان يقطعوا اذان هذه الاشياء ويحرموها على انفسهم بجعلها للاصنام وتسميتها بحيرة وسائبة ووصيلة وحاميا وكان
اهل الجاهلية اذا انتجت ناقة احدهم خمسة ابطن وكان اخرها ذكرا بحروا اذنها وامتنعوا من ركوبها وحلبها وذبحها ولم تطرد عن ماء ولا تمنع
من مرعى واذا لقيها المعيي لم يركبها وقيل كانوا يفعلون ذلك بها اذا ولدت سبعة ابطن والسائبة المخلاة تذهب حيث شاءت وكان الرجل

منهم يقول ان شفيت فناقتي سايبة فكانت كالبحيرة وكذا من كثر ماله يسيب واحدة منها شكرا وكانت لا ينتفع شي منها ولا تمنع عن ماء ومرعى
الى ان تموت فتشترك في اكلها الرجال والنساء والوصيلة هي من الغنم اذ ولدت سبعة ابطن فان كان الولد السابع ذكرا ذبحوه لالهتهم
وكان لحمه للرجال دون النساء وان كان انثى كانوا يستعملونها وكانت بمنزلة ساير الغنم وان كانت ذكرا وانثى قالوا ان الاخت وصلت اخاها
من اجلها وجرت مجرى السائبة وكانت المنفعة للرجال دون النساء فهي فعيلة بمعنى فاعلة والحام هي البعير الذي ولد ولده وقيل هو الفحل
من الابل اذا ركب ولد ولده قالوا انه قد حمى ظهره فيهمل ولا يركب ولا يمنع عن الماء والمرعى واذا مات باكله الرجال والنساء وحذف ما تعلق
به الامر في قوله ولامرنهم والاحسن ان يقدر المحذوف من جنس الملفوظ اى ولامرنهم بالتبتيك ولامرنهم بالتغيير وهذه اللامات كلها للقسم قوله
فقاعين الحامي كانت العرب اذا بلغت ابل احدهم الفا عوروا عين فحلها والفقو القلع ولحامي الفحل الذي طال مكثه عندهم والوشم ان يغرز
الجلد بابرة ثم يحشى بكحل او نيل وهو دخان الشحم يعالج به الوسم حتى يخضر والوشران تحدد المراة اسنانها ترققها تشبها بالشواب قوله ونحو
ذلك كالتنمص وهو نتف شعور الوجه يقال تنمصت المراة اذا تزينت بنتف شعر وجهها وحاجبها والنامصة المراة التي تزين النساء بالنمص
والمنمص والمنماص المنقاش بيان وقد لعن صلى الله عليه وسلم النامصة والمتنمصة والواصلة والمتوصلة والواشمة والمتوشمة والواشرة و
المتوشرة والواصلة هي التي تصل الشعر والمتوصلة هي التي يفعل بها ذلك ويدخل في التنمص نتف شعر العانة فان السنة حلق ونتف شعر الابط
والحلق لكونه عبارة عن تشبه الانثى بالذكر من قبيل تغيير خلق الله تعالى عن وجهه صفة وكذا الخنث لما فيه من تشبيه الذكر بالانثى وكذا اللواطة لما فيها
من اقامة ما خلق الله لدفع الفضلات مقام موضع الحراثة وكذا عبادة الشمس والقمر والكواكب والحجارة فان عبادتها وان كان لم يكن تغيرا
لصورها لكنها تغير لصفتها فان شيئا منها لم يخلق لان يعبد من دون الله وانما خلق لينتفع به العباد على الوجه الذي خلق لاجله وكذا الكفر عز
وجل وعصيانه فانه ايضا تغيير خلق الله تعالى عن وجهه صفة فانه تعالى فطر الخلق على استعداد التمني تحلية الايمان والطاعة ومن كفر بالله و
عصاه فقد ابطل ذلك الاستعداد وغير فطرة الله تعالى صفة ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم كل مولود يولد على فطرة الاسلام فابواه يهودانه
وينصرانه ويمجسانه وكذا استعمال الجوارح في غير ما خلقت هي لاجله تغيير لها عن وجهها صفة قوله واجمل الاربع وهي قوله لاتخذن من عبادك نصيبا
مفروضا قوله تعالى ولاضلنهم ولامنينهم ولامرنهم كل واحد منها مقول للشيطان فلا يخلوا اما ان يقولها بلسان جسمه او بلسان فعله وحاله
قوله ما لا ينجز وما لا ينالون اشارة الى ان المفعول الثاني للتوعد والتمنية محذوف للعلم به وما لا ينجز نحو طول العمر والعافية ونيل لذايذ الدنيا
من الجاه والمال وقضاء الشهوات النفس وما لا ينالون نحو لا بعث ولا حساب ولا جزاء ونيل المثوبات الاخروية من غير عمل قوله وهو اظهار النفع
فيما فيه الضر يعني ان الغرور مصدر غره يغره بمعنى خدعه فيكون معناه اظهار ما يستحسن ظاهره ويحصل الندم عند انكشاف حقيقة
الحال فيه غرورا في الاية منصوب على انه مفعول له اى ما يعدهم لشيء الا لاجل ان يغرهم او على انه صفة مصدر محذوف اى الا وعدا غرورا او على
انه مصدر على غير لفظ الفعل لان يعدهم في قوة يغرهم بوعده فان الشيطان يزين لهم المعاصي واتباع الشهوات ويعدهم التمكن عن التوبة بناء
على طول العمر والعافية ممن اغتر بوعده فتح باب اتباع الحظوظ العاجلة واللذايذ الفانية استحكم فيه خصلتان الحرص وطول الامل ومن اشتد
حرصه على الشيء ولم ييأس لان يصل اليه الا بمعصية الله واباء خلق الله لا يبالي بشيء منها بل يرتكبها طوعا ورغبة ومن طال امله نسي الاخرة
واستغرق في طلب الدنيا وتحصيل طيباتها فلا يكاد يقدم على التوبة ولا يكاد يؤثر فيه الزواجر والمواعظ فيصير قلبه كالحجارة او اشد قسوة
وقد فطره الله تعالى مستعدا لادراك الحق وقبوله واتباعه فلما اغتر بوعد الشيطان واطاعه فقد غير فطرة قلبه واستحق سخط ربه واليم
عذابه فظهر ان ما وعده الشيطان والقاه اليه وان كان ظاهره مستحسنا لذيذا الا ان عاقبته ضرر عظيم وهذا معنى الغرور واعلم ان العمدة
في اغواء الشيطان ان يزين له زخارف الدنيا ويلقي الاماني في قلب الانسان مثل ان يلقي في قلبه انه سيطول عمره فينال من الدنيا امله ومقصوده
ويستولي على اعدائه ويحصل له ما يتيسر لارباب المناصب والاموال وكل ذلك غرور لانه ربما يطول عمره وان طال فربما لا ينال امله ومطلوبه
ان طال عمره ووجد مطلوبه على احسن الوجوه فلا بد ان يفارقه بالموت فيقع في اعظم انواع الغم والحسرة فنبه سبحانه وتعالى على ان الشيطان
انما يعد ويمني لاجل ان يغر الانسان ويخدعه ويفوت عنه اعز المطالب وانفع المآرب فان العاقل من لا يتبع وساوس الشيطان ولا يبتغي الا رضاء
الرحمن بالتمسك بكتابه العظيم وسنن رسوله الكريم والعمل بها ليفوز فوزا عظيما وكذا نصيحة قوله تعالى اولئك مبتدأ وماويهم مبتدأ ثان وجهنم
خبره والجملة خبر للاول قوله عنها متعلق بمحذوف منصوب على انه حال من محيصا لانه في الاصل صفة نكرة فلما قدمت عليها انتصب حالا ولا يجوز
ان يتعلق بيجدون لانه لا يتعدى بعن ولا بقوله محيصا لانه اما اسم مكان وهو لا يعمل مطلقا واما مصدر ومعمول المصدر لا يتقدم عليه قوله الاول

مؤكد لنفسه

مؤكد لنفسه الجملة التي تؤكد بالمصدر ان لم يكن لها محتمل غير المصدر الذي يؤكدها يكون نفس المصدر من حيث المعنى فيقال المصدر مؤكد
لنفسه كقولك له على الف درهم اعترافا فان مضمون له على الف هو الاعتراف ولا محتمل له غير الاعتراف فيكون اعترافا تاكيدا لنفسه وكذا
مضمون قوله تعالى الذين امنوا سندخلهم جنات هو الوعد لان الوعد عبارة عن الاخبار بايصال المنفعة قبل وقوعها فيكون وعد الله تاكيدا
لنفسه كانه قيل وعدهم وعدا وقوله حقا وقع تاكيد المضمون هذه الجملة ومضمونها يحتمل ان يكون حقا وان يكون باطلا لان الخبر من حيث
انه خبر يحتمل الصدق والكذب فكان حقا تاكيدا لغيره كما في قولك زيد قايم حقا فان مضمون زيد قايم يحتمل غير الحق قوله مؤكدة بليغة يعني ان
هذه الجملة الاستفهامية تاكيد ثالث بليغ اما انه تاكيد فلدلالته على حقيقة مقاله وصدقه في جميع اخباره واما انه بليغ فلان تصدير الكلام
بمن الاستفهامية يدل على انكار ان يكون احد اصدق عنه تعالى وانه تعالى اصدق من كل قايل ونبه على ان وعد الله تعالى اولى بالقبول فان وعد الشيطان
تخييل محض ممتنع الوصول فائدة هذه التاكيدات اظهار الفرق بين الوعدين وقيل نصب على التمييز والقيل والقال مصدران كالقول قوله اى ليس
ما وعد الله يريد بيان ليس من الافعال الناقصة فلا بد له من اسم يسند اليه ولما لم يذكر صريحا علم انه ضمير مستتر فيه وذكر في مرجع ذلك الضمير احتمالين
الاول انه الوعد المقدم ذكره في قوله وعد الله والثاني ان الايمان المفهوم من قوله الذين امنوا وقوله ايها المسلمون بيان لكون خطاب امانيكم للمسلمين
لانه لا يتمنى وعد الله الا من امن به واهل الكتاب وان كانوا يؤمنون به الا انهم لما ذكروا بالعطف على من ذكر بضمير الخطاب علم ان المراد بضمير الخطاب
غير اهل الكتاب ممن امن بالله تعالى فتعين انهم هم المسلمون فانهم تمنوا ان يغفر لهم جميع ذنوبهم من الصغاير والكباير وتمنى اهل الكتاب ان لا يعذبهم الله
ولا يدخلهم النار الا اياما معدودة لقولهم نحن ابناء الله واحباؤه فلا يعذبنا وقولهم لن تمسنا النار الا اياما معدودة وقولهم لن يدخل الجنة الا من
كان هودا او نصارى خاطب الله تعالى المسلمين بان ما وعد الله من الثواب لا ينال بمجرد تمنيه بل هو منوط بالايمان والعمل الصالح وان الشان
ان من يعمل سوء يجز به قوله ولكن ما وقر اى ثبت واستقر من الوقار وقيل وقر ههنا بمعنى اثر من قولهم وقر في الصخرة اذا اثر فيها قوله ثم قرر ذلك
فقال من يعمل سوء يجز به يعني انه جملة مستانفة مؤكدة لحكم الجملة قبلها روى عن ابن عباس انه قال لما نزلت هذه الاية شقت على المؤمنين مشقة
عظيمة قال يا رسول الله واينا لم يعمل سوء غيرك فكيف الجزاء فقال صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى وعد على الطاعة عشر حسنات وعلى المعصية الواحدة
عقوبة واحدة فمن جوزي بالسيئة نقصت واحدة من عشرة وبقيت له تسع حسنات فويل لمن غلب احاده اعشاره وقال الحسن هذه الاية نزلت في
الكفار خاصة لانهم يجازون بالعقاب على الصغير والكبير والمؤمن يجزى باحسن عمله ويتجاوز عن سيئاته ثم قرأ ليكفر الله عنهم اسوأ الذي عملوا
الاية ومما يدل على نزولها في حق الكفار انه تعالى قال بعد هذه الاية ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة والمؤمن
الذي اطاع سبعين سنة ثم شرب قطرة من الخمر لا يخرج عن كونه مؤمنا للدلائل الدالة على ان صاحب الكبيرة مؤمنا فاذا لم يخرج به عن الايمان صدق
عليه انه مؤمن قد عمل الصالحات فوجب القطع بان يدخله الجنة بحكم هذه الاية فلما كان المؤمن الذي يكون صاحب الكبيرة من اهل الجنة وجب ان
يكون قوله من يعمل سوء يجز به مخصوصا باهل الكفر على تقدير ان يكون الجزاء المذكور يجز به بقوله واصل الى المنبى يوم القيمة واما اذا وصل اليه في
دار الدنيا فلا اشكال قرأ الجمهور قوله تعالى ولا يجد له مجزوما بالعطف على جواب الشرط واستدل المعتزلة بهذه الاية على نفي الشفاعة واجيبوا
بوجهين احدهما ما مر من ان هذه الاية في حق الكفار والثاني ان شفاعة الانبياء والملائكة انما يكون باذن الله تعالى واذا كان كذلك فلا ولي
لاحد ولا نصير الا الله سبحانه وتعالى قوله لا اعتداد به دونه فيه اى لا اعتداد بدون الايمان في استحقاق الثواب المذكور قوله واذا لم ينقص ثواب
المطيع الى اخره جواب عما يقال لم خص اعمال الصالحات بانهم لا يظلمون مع ان غيرهم كذلك كما قال وما ربك بظلام للعبيد وما الله يريد ظلما للعباد
وتقرير الجواب انه تعالى اقتصر على ذكر انه لا يظلم الصالحين بنقص ثوابهم استغناء بذكره عن ذكر انه لا يظلم المسيئين بازدياد عقابهم لدلالة
الاول عليه فان الثواب فضل والعقاب عدل وكون المجازي ارحم الراحمين اذا كان مانعا عن نقص ما هو من قبيل الفضل فبالحرى ان
يكون مانعا من ترك العدل بازدياد العقاب قوله وفي هذا الاستفهام تنبيه على ان ذلك منتهى ما يبلغه القوة البشرية وذلك لان
دين الاسلام مبني على امرين الاعتقاد والعمل فالله تعالى اشار الى الاول بقوله اسلم وجهه لله والوجه لكونه احسن اعضاء الانسان عبر عن
نفسه فكانه قيل ليس احد احسن دينا ممن عرف ربه واقر بربوبيته واخلص نفسه في عبوديته الرب لان الانقياد له لا يخضع لغيره ولا
يتعلق قلبه بشيء من الاشياء الا ابتغاء لوجه ربه واشار الى الثاني بقوله وهو محسن في الانقياد له التي يخضع بان يكون اتيا بجميع ما يكلفه به على
وجه الاجلال والخشوع كما قال صلى الله عليه وسلم الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك ومن تامل في هذه الجملة الاستفهامية
على اختصارها يقين باحتوائها على منتهى ما تبلغ اليه القوة البشرية في جميع المقاصد المتعلقة بالدين فالله تعالى لما ذكر في الاية المتقدمة

ان الفوز بالجنة والسعادة الابدية منوط بالاشتغال بالاعمال الصالحة حال كونه مؤمنا بقلبه اثنى على هذه الاية وشهد بكونها فى غاية الحسن
الكمال ثم ذكر انها هى الطريقة التى كان ابرهيم عليه السلام عليها وقد اتفق اهل الاديان جميعا من اهل الكتاب وغيرهم على صحة طريقة ابرهيم
عليه فان شرع ابرهيم عليه السلام مقبول عند الكل فان العرب لا يفتخرون بشئ كافتخارهم بالانتساب الى ابرهيم واما اليهود والنصارى
فلا شك فى كونهم مفتخرين به واذا ثبت هذا لزم ان يكون شرع محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم مقبولا عند الكل وملة ابرهيم داخلة فى
ملتنا وفى ملتنا زيادة على ملة ابرهيم ممن اتبع ملة الاسلام فقد اتبع ملة ابرهيم عليه السلام وقد اشتهر ان الملة والدين متحدان بالذات قوله
روى ايضا فى سبب كون ابرهيم عليه السلام ملقبا بهذا اللقب الشريف انه هبط ملك فى صورة رجل وذكر اسم الله بصوت رخيم شجى فقال
ابرهيم عليه السلام اذكره مرة اخرى ثالثة ولك اولادى فقال الملك بشرفانى ملك لا احتاج ولدك وانما كان القصد امتحانك فلما بذل الاموال
والاولاد على سماع ذكر الله تع لا جرم اتخذه الله خليلا وروى ايضا ان جبريل والملائكة لما دخلوا على ابرهيم فى صورة غلمان حسان الوجوه ظن الخليل
انهم اضيافه فذبح عجلا سمينا وقربه اليهم وقال كلوا على شرط تسموا الله فى الاول وتحمدوه فى الاخر فقال جبريل انت خليل الله فنزل هذا الوصف
قال بعض النصارى لما جاز اطلاق اسم الخليل على انسان معين على سبيل الاعزاز والتشريف فلم لا يجوز اطلاق الابن فى حق عيسى على الاعزاز والتشريف
والجواب انه كونه خليلا عبارة عن المحبة المفرطة وذلك لا يقتضى الجنسية واما الابن فانه مشعر بالجنسية وجل الاله عن مجانسة الممكنات ومشاكلة
المحدثات ثم ان كونه عليه السلام خليل الله تع لما اوهم الجنسية والمشابهة ازال الله تع هذا الوهم بقوله ولله ما فى السموات والارض الاية فان من
كان شانه هذا كيف يفعل ان يجانسه ويتخذ خليلا لاحتياجه اليه فى شئ من الامور كما يكون خلة الادميين ولذلك وانما اتخذه خليلا لمحض
الفضل والاحسان والكرم على حسب تعلق ارادته ومشيته فالجملة مستانفة لدفع هذا الوهم لنا شئ من قوله واتخذ الله ابرهيم خليلا والمص اشار
بقوله يختار منهما من يشاء وما يشاء الى انها مستانفة متصلة به بوجه اخر وهو كونه جوابا لما يقال لم خص الله تع ابرهيم عليه السلام
بالخلة ولعبادة مكرمون غيره وعطف عليه قوله وقيل هو متصل بذكر الاعمال بقوله تع وعملوا الصالحات وبقوله من يعمل سوء يجز به وبقوله ومن
يعمل من الصالحات الاية وبين ان وجه اتصاله امران الاول تقرير وجوب طاعته على اهل السموات والارض فان موجد الكائنات باسرها
يكون ملكا مطلقا عاملا لاطلاق فيجب على كل فاعل طاعته والثانى تقرير كمال قدرته على مجازاتهم على الاعمال فانه اثابه اهل الطاعة وعقاب
العصاة وان توقف على احاطة علمه بتفاصيل الاعمال وكمال قدرته على المجازاة على حسب الاعمال الصالحة والسيئة الا ان من قدر على ايجاد جميع
الكائنات من الاعيان والاعراض كيف يتوهم فى حقه ان لا يحيط علمه بتفاصيل الاعمال وان لا يقدر على المجازات على حسبها قوله احاطة علمه وقدرته
دل بقوله لله ما فى السموات وما فى الارض على احاطة قدرته بكل ما فى السموات والارض ثم اعاد بقوله وكان الله بكل شئ محيطا ان كل واحد من
علمه وقدرته محيط بجميع ما يكون داخلا فيهما وما يكون خارجا عنهما ومغايرا لهما مما لا نهاية له من المقدورات الخارجة عن هذه السموات والارضين
قوله فى ميراثهن يريد ان الاستفتاء لا يقع عن ذوات الانسان وانما يقع عن حال من احوالهن وتلك الحالة لما لم تكن مذكورة فى الاية وجب المصير
فى تعيين المراد الى اتباع القرينة ههنا سبب النزول والمعنى يطلبون منك الفتوى فى حق توريثهن قوله وساغ للفصل اى جاز العطف على المرفوع
المتصل من غير تاكيد بين المعطوف والمعطوف عليه بالمفعول والجار والمجرور مع ان الفصل باحدهما كاف كانه قيل يفتيكم الله وكلامه
كما يقال اعجبنى زيد وكرمه واغنانى زيد واعطاؤه فان المسند اليه فى الحقيقة شئ واحد فى الجميع وهو المعطوف عليه الا انه عطف عليه شئ
من احواله للدلالة على ان الفعل انما قام بذلك الفاعل باعتبار اتصافه بتلك الحالة قوله واستينافا فمعترض بين البدل والمبدل منه
فان قوله فى يتامى النساء بدل من فيهن وفائدة الاخبار بان المتلو الذى هو القران مثبت فى اللوح تعظيم المتلو ورفع شانه كقوله تع وانه
فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم قوله لاختلاله لفظا ومعنى اما من حيث اللفظ فانه عطف على المضمر المجرور من غير اعادة الجار وهو راى الكوفيين
واما من حيث المعنى فلان قوله فيهن معناه فى حقهن فلو كان ما يتلى معطوفا عليه لكان المعنى يفتيكم فى حق توريث النساء وفى حق ما يتلى عليكم
وليس بسديد قوله صلة ليتلى كان فى الكتاب متعلق به ايضا فان قيل كيف يجوز تعلق حرفى جر بلفظ واحد ومعنى واحد بعامل واحد فالجواب
ان معناهما مختلفان الاولى ظرفية على بابها والثانية بمعنى اليا التى للسببية كما تقول جيتك فى يوم الجمعة فى امر زيد قوله والا فبدل اى وان
لم يعطف الموصول على ما قبله بل جعل مبتدأ وفى الكتاب خبره يكون قوله فى يتامى النساء بدلا من فيهن بدل البعض من الكل باعادة الخافض
على تقدير ان يكون الخافض فى الموضعين بمعنى واحد والظرفية او يكون صلة اخرى ليفتيكم على تقدير ان تكون الاولى للظرفية والثانية بمعنى
باء السببية كيلا يتعلق حرفا جر بلفظ واحد ومعنى واحد بعامل واحد قوله وقرى بيتامى بيائين من تحت والجمهور يتامى جمع يتيمة وان قرى

يتامى يكون اصله ايامى جمع ايم على وزن فيعل فابدلت همزة ايامى ياء فان الهمزة كما تبدل من الياء فيقال قطع الله اده يريدون يده فكذلك
تبدل الياء من الهمزة فيقال الايامى بيامى جمع ايم وجمع التكثير على ايايم كسيد وسايد ثم قلبت اللام الى موضع العين والعين الى موضع اللام
فصار ايامى ثم ابدلت كسرة اللام فتحة لتخفيف فصار ايامى فقلبت الياء الاخيرة الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها فصار ايامى قوله فى ان تنكحوهن
او عن يعنى قوله تع ان تنكحوهن محمول على حذف حرف الجر فقبل ذلك الحرف كلمة فى اى ترغبون فى نكاحهن لجمالهن ومالهن وقيل هى كلمة عن اى
ترغبون عن نكاحهن لقبحهن وفقرهن فان كانت اليتيمة جميلة موسرة رغب وليها فى تزوجها من الا رغب عنها فان قيل قد ذكر النحاة ان حرف
الجر يجوز حذفه مع ان وان كان شايعا مطردا بشرط ان الحرف معينا فلا يجوز حذفه والاية من هذا القبيل فالجواب ان كل واحد من
المعنيين صالح للارادة منها يدل عليه ما ذكر فى سبب النزول فصار كل واحد من الحرفين مرادا على سبيل البدل بحسب اقتضاء المقام وشهادة
الحال قوله والواو تحتمل الحال من فاعل تؤتوهن اى لا تؤتوهن وانتم راغبون فى نكاحهن ويحتمل العطف على الصلة عطف جملة مثبتة على
جملة منفية اى اللاتى ترغبون ان تنكحوهن ويحتمل العطف المنفى على المنفى اى لا تؤتوهن ولا ترغبون قوله وليس فيه دليل على جواز تزويج اليتيمة
يعنى ان الحنفية احتجوا بهذه الاية على انه يجوز لغير الاب والجد تزويج الصغيرة ولا حجة لهم فيها لاحتمال ان يكون المراد وترغبون ان تنكحوهن
بانهن اذا بلغن ولانه ليس فى الاية اكثر من رغبة الاولياء فى نكاح اليتيمة ولا يدل ذلك على الجواز قوله توقعت منه ما تكره لما ظهر لها
من المخايل قوليه كانت او مثل ان يقول الرجل لامرأته انك ذميمة او قبيحة وانا اريد ان تزوج شابة جميلة او فعلية مثل ان يعرض عنها ويعبس
فى وجهها ويترك قربانها ويسئ عشرتها قوله وامرأة فاعل فعل يفسره الظاهر لاستناده عنها ولا يجوز بالابتداء لان اداة الشرط لا يليها
الا الفعل عند الجمهور البصريين والتقدير وان خافت امرأة خافت ونحوه وان احد من المشركين استجارك فاجره وان امرؤ هلك وان
طائفتان من المؤمنين اقتتلوا ونشوزهن كل واحد من الزوجين كراهية صاحبه وترفعه عليه لعدم رضاه به من النشز وهو ما ارتفع
من الارض والنشوز لاستلزامه الترفع والتعدى والاطالة يستلزم الاعراض من غير عكس لان الاعراض تحقق بمجرد تقليل المحادثة والمؤانسة
لبعض الاسباب كطعن سن ودمامة وتعلق القلب باخرى قال الامام المراد بالنشوز اظهار الخشونة فى القول والفعل وفهمها والمراد بالاعراض
السكوت عن الخير والشر والمراعات والايذاء قوله ان يصالحا يريد ان يصالحا بتشديد الصاد وبعدها الف اصله يتصالحا فابدلت التاء
صادا وادغمت للتخفيف وهى قراءة ما عدا الكوفيين من السبعة قيل نزلت الاية فى ام المؤمنين سودة بنت زمعة حين اراد النبى صلى الله
عليه وسلم ان يطلقها فالتمست ان يمسكها ويجعل نوبتها لعائشة رضى الله عنها لما عرفت وكانت عائشة من قلبه عليه السلام فاجازه النبى
صلى الله عليه وسلم ولم يطلقها وعن ابن عباس رضى الله عنهما انها نزلت فى ابى السائبة كانت له زوجة له منها اولاد وكانت قبيحة فهم بطلاقها
فقالت لا تطلقنى دعنى حتى اشتغل بمصالح اولادى واقسم لى فى كل شهر ليالى قليلة فقال الزوج ان كان الامر كذلك فهو اصلح لى وروى
عن عائشة رضى الله عنها انها نزلت فى امرأة كانت عند رجل واراد ان يستبدل بها غيرها فقالت امسكنى وتزوج بغيرى وانت فى حل من
النفقة والقسم قوله وعلى هذا اى على قراءة الكوفيين جاز ان ينتصب صلحا على المفعول به على ان يكون الصلح اسما للشئ المصطلح عليه كالعطاء
بمعنى المعطى والنبات بمعنى المنبت وعلى قراءة يصالحا لا يجوز كونه مفعولا به لان التصالح لا يتعدى الى المفعول به بل يكون منصوبا على المصدر
لكونه مصدرا واقعا موقع تصالحا على حذف الزوايد وبعضهم يعبر عنه باسم المصدر كالنبات والعطاء وان جعل صلحا منصوبا على المصدرية
فى قراءة الكوفيين ففى المفعول به على هذا وجهان احدهما انه بينهما اتسع فى الظرف فجعل مفعولا به وثانيهما انه محذوف وبينهما ظرف او حال
من صلحا فانه صفة له فى الاصل اى لا جناح عليهما ان يصلحا حالهما اصلاحا حال كونه واقعا بينهما قوله وقرى يصلحا بتشديد الصاد من غير
الف بعدها اصله يصطلحا على وزن يفتعلا قلبت تاء افتعل طاء لما تقرر فى الصرف من ان تاء الافتعال يجب قلبها طاء واذا وقعت بعد
الاحرف الاربعة ثم ابدلت الطاء صادا فادغمت الصاد فى الصاد فصار يصلحا قوله خير من الفرقة وسوء العشرة اشارة الى ان تعريف الصلح
للاشارة الى المعهود السابق وهو الصلح الواقع بين الزوجين والى ان الخير اسم تفضيل والمفضل عليه محذوف ويجوز ان يراد به التفضيل
بل يراد انه من الخيور كما ان الخصومة من الشرور قوله هو اعتراض وكذا ما بعده عن ابى حيان انه قال لعل وجه الاعتراض ان قوله تع وان يتفرقا معطوف
على قوله فلا جناح فجاءت الجملتان بينهما اعتراضا وفيه نظر فان ما بعدها بين الجملتين جملا اخر فكان معنى العبارة حق ان يقال لان تلك باسرها
اعتراض وان لا يخص والصلح خير واحضرت الانفس بذلك بل المراد انهما معترضتان بين قوله وان امرأة وقوله وان تحسنوا فانهما شرطان
متعاطفان بدليل ما ذكر فى تفسير الشرط الثانى فانه يدل على كونه معطوفا على الاول قوله ومعنى احضار النفس اشارة الى ان احضر يتعدى

الى مفعولين اقيم اولهما وهو الانفس مقام الفاعل وانتصب الاخر فان حضر يتعدى الى مفعول واحد يقال حضر زيد الطعام فيتعدى بالهمزة الى مفعول فيقال احضرت الانفس الشح واحضرت الطعام فلما بنى للمفعول اقيم مفعوله الاول مقام الفاعل وكان المعنى جعلت الانفس على الشح فكانت بحيث لا تنفك عنه والشح البخل مع حرص فهو اخص من البخل وقيل الشح اقبح البخل تقول شححت بالكسر تشح وتشح من باب علم وشححت تشح وتشح من باب نصر وضرب نقل عن القرطبي انه قال هذه الاية اخبار بان الشح حاصل في كل واحد وان الانسان لابد ان يشح بحكم خلقته حتى يحمل صاحبه على ما يكره والمراد به ههنا حرص كل واحد من الزوجين بماله على صاحبه وحق المراة على الزوج المهر والنفقة والقسم فانها تعتذر على طلب هذه الثلاثة من الزوج شاء او ابى ثم انها تشح ببذل شيء من هذه الحقوق زوجها وكذا شح الرجل ولا يشح بان يجاملها ويقضي عمره معها بحسن المعاشرة مع دمامة وجهها وكبر سنها وعدم حصول اللذة بمجالستها قوله تعالى وان تحسنوا خطاب للازواج والمعنى وان تحسنوا باقامتكم بالمعروف وحسن المعاشرة مع عدم موافقتهن لطباعكم وتتقوا ظلمهن بالنشوز والاعراض فان الله تعالى يثيبكم عليه وقيل انه خطاب لغير الازواج والمعنى وان تحسنوا في المصلح بينهما وتتقوا الميل واحد منهما الخ روي ان رجلا من ادم بني آدم كانت له امراة من اجملهم فنظرت اليه يوما فقالت الحمد لله فقال زوجها ما لك فقالت حمدت الله على انى وانك من اهل الجنة لانك رزقت مثلي فشكرت ورزقت مثلك فصبرت وقد وعد الله بالجنة الصابرين والشاكرين قوله تعالى كل الميل نصب على المصدرية لان لفظ كل في حكم ما يضاف اليه ان اضيف الى مصدر كان مصدرا وان اضيف الى ظرف ونحوه كان كذلك وقوله فتذروها اما منصوب باضمار ان في جواب النهي او مجزوم عطفا على الفعل قبله اي فلا تذروها فعلى الوجه الاول يكون النهي عن الجمع بينهما وعلى الثاني يكون كل واحد على حدة وهو ابلغ وقوله كالمعلقة حال منها فتذروها فيتعلق بمحذوف والمعلقة هي المراة التي لا تكون ايما فتتزوج ولا ذات بعل يحسن عشرتها كالشيء المعلق الذي لا يكون في الارض ولا في السماء قوله يتبدل بان يغني الله المراة بزوج اخر والزوج بامراة اخرى قوله او تسلو مصدر سلوت عنه اي زال حرارة محبته عن قلبي وفي الكشف عني هم عشقه قوله بان اتقوا الله على ان يكون ان مصدرية على حذف الجر يقال اوصيته بان افعل كذا او ان تفعل كذا كما يقال امرتك ان ات زيدا وقال تعالى امرت ان اكون اول من اسلم وقال انما امرت ان اعبد رب هذه البلدة ووجه كونها مفسرة ظاهر لوقوعها بعد ما هو في معنى القول قوله على ارادة القول اي وقلنا لهم ولكم فيكون الفعل المقدر معطوفا على قوله وصينا كقولك علفتها تبنا وماء باردا في ابقاء العطف وحذف المعطوف واحتيج الى تقدير القول اذ لا يجوز كون الجملة الشرطية داخلة في حيز الوصية بان يكون معطوفا على قوله اتقوا لان الجملة الشرطية لا يصح ان تقع بعد المصدرية ولا المفسرة فلا يصح عطفها على ما وقع بعد احدهما فقول صاحب الكشاف وقوله وان تكفروا فان لله عطفا على اتقوا لان المعنى امرناهم وامرناكم بالتقوى وقلنا لهم ولكم ان تكفروا الخ لا يخلو عن تدافع لان تقديره القول مع جعل الشرطية معطوفا على اتقوا متنافيان فلا بد له من توجيه قوله وذكره ثالثا الخ يعني انه وان كان من حيث اللفظ والصورة تكرارا لان كل واحد منها معنى في موقعه غير معنى الاخر فان الاول متصل بقوله وكان الله واسعا حكيما ذكر بعده للتنبيه على كمال سعته وكونه متقنا في افعاله واحكامه والثاني ذكره جزاء للشرط المذكور قبله وهو قوله وان كفروا ليبان ضرر كفرهم لا يتعداهم وانه منزه عن ان يتضرر بكفر عباده وان ينتفع بشكرهم والثالث متصل بقوله وكان الله غنيا حميدا مقرر لمضمونه قوله وما بينهما تقرير لذلك فان قوله وكان الله واسعا حكيما تقرير لقوله ولقد وصينا الاية تقرير لكونه حكيما متقنا في افعاله واحكامه فيكون من تتمة ما ذكر تقرير لمضمون لقوله يغن الله كلا من سعته قوله ويوجد قوما اخرين اي من الانس بقرينة ما بعده عليه والاحتمال ان قوله اخرين صفة لموصوف محذوف وذلك الموصوف من جنس المذكور قبله اي بناس اخرين ان جعل الخطاب لمن عادى رسول الله صلى الله عليه وسلم من العرب او من غير جنس المذكور قبله ان كان الخطاب والوعيد لجميع بني آدم تثبيت لاهل الطاعة منهم وتهديد للعصاة لانه قيل ايها الناس لان مواعظة ربكم فانكم ان عصيتموه فانه قادر على اعدامكم بالكلية وايجاد من غير جنسكم يعبدونه ولا يعصون قط قوله عادوا بالاغراض اي يعرف من كلامهم ما يدل على انهم ما يطلبون من الجهاد سوى الغنيمة ومن افعالهم ما يدل على انهم لا يسعون في الجهاد الا عند توقع الفوز بالغنيمة قوله او حال اي من الضمير المستكن في قوامين فان قيل هذا الوجه يستلزم ان يكون الامر بكونهم قوامين بالعدل مقيدا بحال الشهادة وهم مامورون بذلك مطلقا فالجواب ان المراد بالعدل حال الشهادة العدل في ادائها بان يؤديها سالما عن الميل الى احد الخصمين ولا يؤديها الا بمجرد اظهار الحق واحيائه قوله والا لوحد اي لو كان ضمير بهما راجعا الى الغني والفقير المذكورين لوجب ان يوحد لان احد الشيئين اذا عطف على الاخر بكلمة او كان حق الضمير الراجع الى المذكور ان يوحد لرجوعه الى احدهما تقول زيدا وعمرا اكرمته ولو قلت اكرمتهما لم يجز فلما ثنى الضمير في الاية قيل في توجيهه انه ليس براجع الى غنيا او فقيرا المذكورين بل الى جنس الغني وجنس الفقير المدلول عليهما بقوله غنيا او فقيرا اذ لا شك ان غنيا يدل على جنس الغني وفقيرا على جنس الفقير ومعناه ان الله اولى بجنس الغني والفقير انه اولى بجميع

الاغنياء

الاغنياء والفقراء ويدل عليه قراءة ابي فالله اولى بهم اي بالاغنياء والفقراء قوله لان تعدلوا بحذف لام العلة على اتباع الحق لا على اتباع الهوى لانهما متنافيان وان اتباع احدهما لا يتاتى الا بمخالفة الاخر قوله او كراهة ان تعدلوا في محل النصب على انه مفعول الفعل المنهي عنه قوله تعالى وان تلووا بلام ساكنة وواوين بعدها اولاهما مضمومة من لوى يلوي ليا وهما قراءة من عدا حمزة وابن عامر فانهما قرآ تلوا بلام مضمومة بعدها واو ساكنة من الولاية اصله تولوا حذفت الواو الاولى كما في تعدوا ثم سلبت ضمة الياء لاستثقالها على الياء فحذفت الياء لالتقاء الساكنين ثم ضمت اللام لاجل الواو والضمير فصار تلوا وولاية الشيء عبارة عن الاقبال عليه والاشتغال به وعدم به الاعراض عنه والمعنى وان تقبلوا على الشهادة بالحق وتعرضوا عنه فان الله تعالى يجازيكم على حسب عملكم قوله خطاب للمسلمين لما كان ظاهر الاية مشعرا بكونها امرا بتحصيل الحاصل ولا شك انه محال فسر الاية بوجوه يندفع ذلك الوهم بكل تفسير الاول ان الخطاب للمسلمين لان لفظ الذين امنوا عند الاطلاق لا يتناول غير المسلمين ومعنى امرهم بالايمان ان يدوموا ويثبتوا عليه كانه قيل يا ايها الذين امنوا في الماضي والحاضر امنوا في المستقبل ونظيره قوله تعالى فاعلم انه لا اله الا الله مع انه كان عالما بذلك والثاني ان الخطاب للمنافقين يا ايها الذين امنوا باللسان امنوا بالقلب والثالث ان الخطاب لمؤمني اهل الكتاب ومعنى امرهم بالايمان ان يؤمنوا بجميع ما يجب الايمان به من الكتب والرسل ولا يقولوا ويكفروا بها سواه قرا نافع والكوفيون والكتاب الذي نزل على رسوله والكتاب الذي انزل على بناء وانزل للفاعل وهو الله عز وجل وقرا ابن كثير وابن عامر وابو عمرو على بنائهما للمفعول والقائم مقام الفاعل ضمير الكتاب قوله والثاني الجنس اي من حيث تحققه في ضمن جميع افراده الكتب السماوية على طريقة التعميم بعد التخصيص كانه قيل امنوا بالقران وبجميع الكتب الالهية قوله ومن يكفر بشيء من ذلك لما ذكرت من الامور الخمسة الواقعة بعد قوله ومن يكفر متعاطفة بالواو كان لمتوهم ان يقول الضلال البعيد انما هو لمن يكفر بجميع هذه الامور والكفر ببعضها دون بعض لا يوجب الضلال فاشار المصنف الى دفع هذا الوهم بان جعل قوله كلمة الواو بمعنى او الدالة على احد الشيئين او الاشياء وذلك لان الكفر ضد الايمان فيتحقق عند انتفاء الايمان ولا شك ان الايمان انما يتحقق بالتصديق بجميع ما يجب الايمان ومتى لم يصدق المكلف بشيء من ذلك ينسلب عنه وصف الايمان فيكون كافرا ضالا عن المقصد ضلالا بعيدا قوله اذ يستبعد منهم ان يتوبوا عن الكفر يعني ان المراد بقوله لم يكن الله ليغفر لهم استبعاد ان يصدر منهم ما هو شرط المغفرة بناء على ان تكرار الكفر منهم بعد الايمان مرات يدل على انه لا وقع للايمان في قلوبهم لما تركوه بادنى سبب ومن كان كذلك فالظاهر انه لا يؤمن ايمانا صحيحا ومعلوم ان ذنب الكافر لا يغفر ما دام على الكفر كما ان الفاسق الذي يتوب ثم يرجع ثم يتوب ثم يرجع فانه لا يكاد يرجى منه الثبات على التوبة فالغالب انه يموت على الفسق فكذا من تكرر منه الارتداد واصر على كفره الظاهر من حاله ان يموت كافرا فكيف يغفر له قوله لانهم لو اخلصوا الايمان لم يقبل منه فان اكثر اهل العلم على قبول توبة الكافر وان تكرر منه الارتداد وروي عن علي رضي الله عنه انه لم يقبل توبته بل يجب ان يقتل لقوله تعالى لم يكن الله ليغفر لهم قوله وخبر كان في امثال ذلك والمراد بامثاله كان المنفي الواقع بعده لام الجحود وهي لام تنصب الفعل بعدها باضمار ان فينكر هنا ومن الفعل المنصوب بها مصدر مجرور بهذه اللام وتتعلق هذه اللام بالخبر المحذوف لكان والتقدير لم يكن الله مريدا للمغفرة لهم وتقدير قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم وما كان الله مريدا لاضاعة ايمانكم اي عملكم والفرق بين لام كي ولام الجحود ان شرط لام الجحود ان يتقدمها كون منفي وشرط بعضهم مع ذلك ان يكون ذلك الكون المنفي ماضيا وهذا الشرط غير معتبر في لام كي وهذا الذي ذكرناه هو قول البصريين وقال الكوفيون هذه اللام مع ما بعدها في محل النصب على انها خبر كان ولا يقدر لكان خبر محذوف والفعل المنصوب بعد هذه اللام منصوب بهذه اللام لا باضمار ان وفائدة اللام تاكيد لمصدق خبر كان باسمها والبصريون ايضا يقولون الكلام مع هذه اللام اكد وابلغ منه بدونها فان قولك ما كان زيد ليقوم معناه نفي ارادة القيام بخلاف قولك ما كان زيد يقوم فان معناه نفس القيام مع عدم التعرض لارادته نفسه ولا شك ان نفي ارادة الفعل ابلغ في الدلالة على انتفائه من نفي نفس الفعل بدون التعرض لارادته قوله وقرئ نزل اي قرا الجمهور نزل مبنيا للمفعول والقائم مقام الفاعل هو ان مع ما في حيزها وقرا عاصم ويعقوب نزل مبنيا للفاعل وهو الضمير المستتر فيه الراجع لفظ الجلالة وان مع ما في حيزها في محل النصب على انه مفعول به لنزل قال المفسرون ان مشركي مكة كانوا يخوضون في ذكر القران ويستهزئون به في مجالسهم فانزل الله تعالى في سورة الانعام وهي مكية واذا رايت الذين يخوضون في اياتنا فاعرض عنهم حتى يخوضوا في حديث غيره ثم ان احبار اليهود بالمدينة كانوا يفعلون ما فعله المشركون بمكة وكان المنافقون يقعدون معهم ويوافقونهم على ذلك الباطل فقال تعالى مخاطبا لهم وقد نزل عليكم في الكتاب ان اذا سمعتم ايات الله يكفر بها ويستهزئ بها فلا تقعدوا معهم حتى يخوضوا في حديث غيره وان هذه المخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشان لان ان المخففة لا تعمل الا في ضمير الشان الا في ضرورة الشعر كقوله فلو انك في يوم الرخاء سالتني طلاقك لم ابخل وانت صديق وقوله يكفر بها في محل النصب

على انه حال من الايات وبها فى محل الرفع لقيامه مقام الفاعل وكذلك ما فى قوله ويستهزئ بها والاصل يكفر بها احد فلما حذف الفاعل قام الجار والمجرور مقامه وحتى غاية للنهى والمعنى انه يجوز للنهى مجالستهم عند خوضهم فى غير الكفر والاستهزاء وفعل السماع وان اوقع على الايات ظاهر الا ان المسموع فى الحقيقة هى الحال المتعلقة بها وهى حال كونها مكفورا بها ويستهزئ بها قوله حالان جئ بها لتقييد النهى الخ يعنى ان الشرط قيد للحكم المدلول عليه بالجزاء وان ما وقع شرطا فى الحقيقة هو كون مجالسته المنهى عن المجالسة هزاء معاندا غير مرجواى مخوف منه فان الرجاء قد يستعمل بمعنى الخوف كما فى قوله تعالى ما لكم لا ترجون لله وقارا اى لا تخافون عظمة الله وقوله غير مرجو اصله غير مرجو منه حذف صلته كما حذف صلته المشترك اصله المشترك فيه والمستتر فى المجالسة المنهى عنه والمبارز ضمير من قوله ويؤيد الغاية اى يؤيد كون المجئ بهما لتقييد النهى بذلك قوله حتى يخوضوا فى حديث غيره فانه كما مر غاية للنهى فان حرمة المجالسة لو لم تكن مشروطة بكون من يجالسه هازيا معاندا لما كانت منتهية بانتهائه قوله المدلول عليه بقوله يكفر بها فان الفعل وان بنى للمفعول الا انه لا بد له من فاعل يقوم به فكان الفاعل فى حكم المذكور فجاز عود الضمير اليه قوله مثلهم فى الاثم اى ليس المراد بالمماثلة من كل وجه فان من قعد مع الخايض فى القران لا يكفر بمجرد القعود معهم بل يكون مرتكبا بخلاف الخايضين فانهم كفار والمؤمن العاصى لا يماثل الكافر فى الكفر الا اذا رضى بالكفر وانما يماثله فى الاثم ومن رضى بكفر نفسه فهو كافر بالاتفاق واما الراضى بكفر غيره فقد اختلفوا فى كفره والصحيح لا يكفر فان صاحب الكشاف نقل عن مشايخ ما وراء النهر انهم قالوا الرضا بكفر العدو مع استقباح نفس الكفر لا يكون كفرا قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا وانما الرضى بالكفر مع استحسان الكفر كفر وان كان ضمير انكم للمنافقين وضمير مثلهم لاحبار اليهود تكون المماثلة بينهم فى الكفر قوله واذن ملغاة فانها انما تنصب الفعل الواقع بعدها اذا لم يعتمد ما بعدها على ما قبلها اى اذا لم يكن ما بعدها من تمام ما قبلها وذلك فى ثلاثة مواضع بالاستقراء الاول ان يكون ما بعدها خبرا لما قبلها نحو انا اذن اكرمك والثانى ان يكون ما بعدها جزاء للشرط الذى قبل اذن نحو ان تأتنى اذن اكرمك والثالث ان يكون ما بعدها جوابا للقسم الذى قبل اذن نحو والله اذن لاخرجن وههنا الواقع ما بعد اذن خبرا لما قبلها كانت اذن فى موضع الغاء فلذلك لم يذكر الفعل بعدها قوله وافراد مثلهم جواب عما يقال ان المثل قد اخبر به عن الجمع فلم يطابقه كما طابق فى قوله ثم لا يكونوا امثالكم وفى قوله وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون وتقرير الجواب انه انما افرد لاجل انه قصد به المصدر ههنا كانه قيل ان عصيانكم اذن مثل عصيانهم وهذا الجواب مشكل فى قوله تعالى انؤمن لبشرين مثلنا لان تقدير المصدرية فيه عسر وتكلف فيصار فيها الى الجواب الذى ذكر بقوله او للاستغناء بالاضافة الى الجمع قوله وقرئ بالفتح فان الجمهور على رفع اللام فى مثلهم لكونه خبر ان وقرئ شاذا بفتح اللام على انه خبر ايضا وانما فتح لاضافته الى غير متمكن كما فتح لذلك فى قوله تعالى انه لحق مثل ما انكم تنطقون قوله ينتظرون وقوع امر لكم فالتربص الانتظار وقدر للباء متعلقا محذوفا ونكرا من لينا ول الخير والشر ويظهر وجه الفاء التفصيلية فى قوله فان كان لكم فتح والمراد بالفتح والنصب الظفر والغلبة قوله ومبتدا وخبره فان كان لكم فتح وهذا الوجه ضعيف لينبو المعنى عنه ولاستلزامه زيادة الفاء فى غير محلها لان هذا الموصول غير ظاهر الشبه باسم الشرط قوله فابقينا عليكم اى ترحمنا وفى الصحاح ابقيت على فلان اذا رعيت عليه ورحمته وفيه ايضا ارعيت عليه اذا ابقيت عليه وترجمة قوله تعالى فالله يحكم بينكم اى بين المؤمنين والمنافقين تغليب المخاطبين على الغايبين قال ابن عباس رضى الله عنهما يريد انه اخر عقاب المنافقين الى الموت يوم القيمة ووضع عنهم السيف فى الدنيا قوله اى حين اذا قامت الغنيمة سئل على رضى الله عنه عن معنى هذه الاية مع ان الكافرين يقاتلون المؤمنين ويظهرون عليهم احيانا فاجاب على رضى الله عنه بان معنى الاية ولن يجعل الله للكافرين يوم القيمة على المؤمنين سبيلا وقيل فى بيانه ان الله تعالى يظهر ثمرة ايمان المؤمن ويصدق موعودهم ولا يشاركهم الكفار فى شئ من اللذات كما شاركوهم اليوم حتى يعلموا ان الحق معهم دونهم اذ لو شاركوهم فى شئ منها لقالوا للمؤمنين ما نفعكم ايمانكم وطاعتكم شيئا لانا اشتركنا واستوينا معكم فى ثواب الاخرة وعلى تقدير ان يكون المعنى سبيلا فى الدنيا يراد بالسبيل الحجة ويكون المعنى الحجة المسلمين غالبة فى حجة الكل وليس لاحد ان يغلبهم بالحجة واستدل الشافعى رضى الله عنه بهذه الاية على مسائل منها ان الكافر اذا استولى على مال المسلم واحرزه بدار الحرب لم يملكه ومنها ان الكافر ليس له ان يشترى عبدا مسلما ومنها ان المسلم لا يقتل بالذمى وتمسك بهذه الاية قوله قد سبق الكلام فيه وهو قوله الخدع ان توهم غيرك خلاف ما تخفيه من المكروه لتنزله عما هو فيه او عما هو بصدده وخداعهم مع الله ليس على ظاهره لانه تعالى لا يخفى عليه خافية فلا يصلح ان يتعلق به الخدع كما انهم لا يصلحون ان يكون خادعين له تعالى بل المراد مخادعة اولياء الله تعالى وهم المؤمنون على حذف المضاف فاضاف خداعهم الى نفسه تشريفا او لان صورة صنيعهم مع المؤمنين واستبطان الكفر وصورة صنع الله مع باجراء احكام المؤمنين عليهم وهم عنده اخبث الكفار واهل الدرك الاسفل من النار وامتثال الرسول والمؤمنين بامر الله تعالى

فى اخفاء

فى اخفاء حالهم واجراء حكم الاسلام عليهم مجازاة لهم بمثل صنيعهم صورة صنع المخادعين قوله تعالى وهو خادعهم اى مجازيهم بالعقاب سمى جزاء الخداع خدعا على سبيل المشاكلة وقال ابن عباس انهم يعطون نورا يوم القيمة كما للمؤمنين فيمضى المؤمنون بنورهم على الصراط ويطفى نور المنافقين يدل عليه قوله تعالى مثلهم كمثل الذى استوقد نارا فلما اضاءت ما حوله ذهب الله بنورهم وتركهم فى ظلمات لا يبصرون وقوله تعالى واذا قاموا عطف على خبر ان اخبر عنهم بهذه الصفات الذميمة وكسالى نصب على الحال من ضمير قاموا الواقع جوابا والجمهور على ضم الكاف وهى لغة اهل الحجاز جمع كسلان ككسارى جمع سكران وقرئ بفتحها وهى لغة تميم واسد قوله يراؤن الناس اما حال من الضمير المستتر فى كسالى او جملة مستانفة اخبر عنهم بذلك وقال ابو البقاء انه بدل من كسالى فيكون حالا من فاعل قاموا وفيه نظر لان الثانى ليس نفس الاول ولا بعضه ولا مشتملا عليه فكيف بدلا منه قوله والمراءاة مفاعلة بمعنى التفعيل يقال رأى الناس بمعنى ارأهم كما يقال ناعم بمعنى نعم وفانق بمعنى فنق الجوهرى تفنق الرجل اى تنعم وفنقه غيره تفنيقا وفانقه بمعنى اى نعمه قوله او سلطانا يسلط يعنى ان السلطان كما يكون بمعنى الحجة يكون بمعنى الوالى ايضا على ان يكون كل واحد من قوله لله وعليكم حالا من سلطانا لانه صفة له فى الاصل قدم عليه او يكون لله هو الحال وعليكم متعلقا بالجعل والمعنى اتريدون ان تجعلوا سلطانا كائنا عليكم واليا امر عقابكم مختصا لله مخلوقا له منقادا لامره ويحتمل ان يكون السلطان بمعنى الوالى واقعا موقع التسلط والاستيلاء وكل واحد من حجة الله وتسلطه على خلقه وان كان ثابتا له فى عموم الاحوال من غير جعل جاعل الا انه تعالى لما نهى عن امر واوعد عليه فاذا فعله العبد فكانه الزم نفسه حجة الله عليه فى ذلك واثبت له تسلطا على قهره وعقابه بناء على انه تعالى اخبر فى مواضع من كتابه انه لا يعذب الا من عصاه قوله واما قوله صلى الله عليه وسلم الخ جواب عما يقال كل واحد من كذب فى حديثه واخلف وعده وخان فيمن ايتمن عليه منافق بحكم هذا الحديث وليس بكافر فضلا عن ان يكون اخبث الكفرة مستحقا الاسفل الدرك قوله لانها متداركة بمعنى ان الدرك ماخوذ من المداركة وهى المتابعة وطبقات النار متتابعة فلذلك سميت دركات وفى الصحاح دركات النار منازل اهلها والنار دركات والجنة درجات والقعر الاخر دركة ودرك والمصحح التحريك لجمعه على ادراك كجمل واجمال وفرس وافراس ولو سكن المراد لجمع على درك نحو كلب واكلب وفلس وافلس قوله تعالى الا الذين تابوا واصلحوا الاية شرط فى ازالة العقاب عن المنافقين امورا اربعة الاول التوبة عما ارتكبوا من القبايح والثانى لاصلاح العمل واتيان ما حسنه الشرع من افعال القلب والجوارح والثالث الاعتصام بالله بان يكون الغرض من ترك القبايح وفعل الحسنات طلب مرضاة الله ورحمته والرابع ان تكون الامور المذكورة خالصة لوجه الله لا يخطر بباله فى شئ من ذلك غرض غير ابتغاء مرضات الله ولا يكون هذا الغرض ممزوجا بغرض اخر قوله ايتشفى به غيظا الخ اشارة الى ان ما استفهامية فى محل النصب بيفعل قدم عليه لاقتضاء الاستفهام صدر الكلام والباء سببية متعلقة بيفعل والاستفهام ههنا بمعنى النفى اى لا يفعل بعذاب المؤمن الشاكر شيئا من شفى الغيظ وجلب النفع ودفع الضرر لان كل ذلك محال فى حقه تعالى لانه تعالى غنى لذاته عن الحاجات منزه عن جلب المنفعة ودفع المضرة والقصود منه حمل المكلفين على الايمان وفعل الطاعات وترك المنكرات فكانه قيل اذا اتيتم الحسنات وتركتم المنكرات فكيف يليق بكرمه ان يعذبكم وجواب ان شكرتم محذوف لدلالة ما قبله عليه اى ان شكرتم وامنتم فما يفعل بعذابكم والشكر ضد الكفر والكفر ستر النعمة والشكر اظهارها قدم الشكر على الايمان مع ان الايمان مقدم على سائر الطاعات ولا ينفع الشكر مع عدم الايمان اما ان الواو لا توجب الترتيب او لان الارتقاء الى درجة الايمان بالله ووحدانيته انما تحصل بمشاهدة ما افاضه من نعمه الحاصلة له او الخارجة عنه فان الانسان اذا نظر الى نعمة اصل الوجود وما يتفرع عليه من المواهب والعطايا يعترف بحق من انعم بذلك عليه ويخضع له خضوعا تاما الا انه يلاحظ المنعم فى هذه المرتبة على الاجمال ولا يترقى الى تعيين المنعم والايمان بخصوصه الا بعد امعان النظر فى الدلايل الدالة على ثبوت الصانع ووحدته فلما كان الشكر المجمل مقدما على الايمان فى الوجود به تعالى قدم عليه فى الذكر قوله مثيبا يعنى ان الشكر اذا اسند الى الله تعالى يكون بمعنى الاثابة وتضعيف الجزاء الواقع بمقابلة شكر العبد وسمى جزاء الشكر شكرا على سبيل الاستعارة فان شكر العبد عبارة عن صرف نعمة الله تعالى لما خلقت لاجله واثابة الله تعالى اياه بمقابلة شكره مشابهة للشكر من حيث كونها فعلا واقعا بمقابلة الجميل فسمى باسمه قوله الا جهر من ظلم الخ اشارة الى ان قوله تعالى الا من ظلم مستثنى متصل من الجهر على حذف المضاف اليه مقامه وبالسوء متعلق بالجهر ومن القول حال من السوء كانه قيل لا يحب الله الجهر من احد فى حق غيره بالسوء من القول الا جهر المظلوم فان المظلوم له ان يجهر ويرفع صوته بالدعاء على من ظلمه ويذكره بما فيه من السوء تظلما منه مثل ان يذكر انه سرق متاعى وغصب منى قال مجاهد الا ان يخبر بظلم ظالمه له ولو شتمه احد ابتداء فله ان يرد على شاتمه قيل فى وجه انتظام الاية بما قبله انه تعالى لما هتك ستر المنافقين وكشف فضايحهم وكان هذه الستر غير لايق بالكريم الرحيم ذكر تعالى ما يجرى مجرى العذر من ذلك فقال لا يحب الله الجهر بالسوء من القول الا من ظلم

يعنى انه تعالى لا يحب اظهار الفضايح والقبايح الا فى حق ظالم عظم ضرره وكثر كيده ومكره فعند ذلك يجوز اظهار فضايحه ولهذا قال صلى الله
عليه وسلم اذكر الفاسق بما فيه كى يحذره الناس وهؤلاء المنافقون قد كثر كيدهم ومكرهم وظلمهم فى حق المسلمين وعظم ضررهم فلذلك
ذكر الله فضايحهم وكشف اسرارهم قوله روى ان رجلا ضاف قوما اى اتاهم ضيفا وقيل نزلت الاية فى ابى بكر الصديق رضى الله عنه فان رجلا
شتمه فسكت مرارا ثم رد عليه فقام النبى صلى الله عليه وسلم فقال ابو بكر رض شتمنى وانت جالس فلما رددت عليه قمت قال النبى صلى الله عليه
وسلم ان ملكا كان يجيب عنك فلما رددت ذهب الملك وجاء الشيطان فما اجلس عند مجى الشيطان قرا الجمهور الا من ظلم على بناء المفعول وقد
ذكر تفسيره وقرئ على بناء الفاعل ايضا فتكون الجملة فى محل النصب على اصل الاستثناء المنقطع وانما قلنا ان الاستثناء منقطع عما قبله لان
قولنا لا يحب الله الجهر بالسوء من القول كلام تام وقولنا لكن من ظلم فدعوه فانه يجهر بالسوء من القول ظلما واعتداء الى ما يحبه الله منقطع
ليس فيه اخراج شئ عن حكم المتقدم المذكور قبله وانما سمى مستثنى لكونه مذكورا بعد الا قوله تشبيب له وتمهيد توطيه لذكر ما قصد بيانه انه
احب وافضل وتشبيب القصيدة تزيينها بما يتقدم على التخلص الى المدح من التغزل والوصف بالحسن والجمال فان الشاعر يزين قصيدة قبل ذكر
اوصاف الممدوح ووجوه محاسنه وشمايله ثم يتخلص منه الى ما هو الغرض من المديح قوله بعد ما رخص له فى الانتصار والانتقام حيث جوز الجهر
بالسوء من القول واذن فيه وجعله محبوبا حيث استثناه من قوله لا يحب وانما حث عليه لكونه احب وافضل ثم انه تع لما تكلم على طريقة المنافقين
اخذ يتكلم على مذاهب اليهود والنصارى ومناقضاتهم فقال ان الذين يكفرون بالله ورسله الاية فان اليهود والنصارى قد كفروا بمحمد صلى
الله عليه وسلم وبالقران وزاد اليهود الكفر بعيسى عليه السلام والانجيل ولزم من ذلك كفرهم بالله اذ لا يصح الايمان به مع التكذيب لاحد من رسله
وكذا لا يصح الايمان برسول مع الكفر بمحمد صلى الله عليه وسلم لانه ما من نبى الا وقد امر قومه بالايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وبجميع الانبياء فمن كفر
ببعض منهم فقد كفر بالكل قوله مؤكد لغيره لان مضمون الجملة التى قبله من حيث من حيث كونها خبرا يحتمل غير الحق فيجب اضمار عامله متاخرا عن الجملة
المؤكدة به والتقدير احق ذلك حقا وهكذا كل مصدر مؤكد لغيره ثم انه تع لما ذكر وعيد الكفار اتبعه بذكر وعد المؤمنين فقال والذين امنوا بالله الاية
قرا الجمهور سوف نؤتيهم بنون العظمة على الالتفات من الغيبة الى التكلم ليطابق قوله واعتدنا وقرا حفص عن عاصم بالياء واعاد الضمير على اسم الله
تع فى قوله والذين امنوا بالله قوله وسوف تاكيد الوعد اى الموعود الذى هو الايتاء ووجه كون سوف مفيدا للتاكيد ان صيغة نفعل موضوعة للاستقبال
كما للحال فدخول حرف الاستقبال عليه لا يكون الا للتاكيد اثبات مضمونه قوله عيانا الجهر حقيقة فى ظهور الصوت لحاسة السمع ثم استعير لظهور
المرئى لحاسة البصر ونصبها على المصدر لان المعاينة نوع من الرؤية او حال من الفاعل بمعنى مجاهرين او المفعول بمعنى معاينا قوله بسبب ميثاقهم
ليقبلوه يعنى ان الباء السببية متعلقة بالرفع وان القوم لما امتنعوا عن قبول شرايع التورية رفع الله فوقهم الجبل حتى قبلوها وان المعنى ورفعنا
فوقهم الطور لاجل ان يعطوا الميثاق لقبول الدين قوله والطور مطل عليهم بالطاء المهملة اى مشرف يقال اطل عليه يطل اى شخصه يقال
حيا الله طللك وطلا ليك بمعنى اى شخصك قوله وقرا ورش عن نافع لا تعدوا بفتح العين وتشديد الدال الاصل لا تعتدوا والاجماع بان قوله
تع اعتدوا منكم فى السبت من الاعتداء وهو افتعال من العدوة فلما ادغمت تاء الافتعال فى الدال نقلت حركتها الى العين واحتز بورش
عن قالون فانه روى عن نافع لا تعدّوا ساكنة العين متشددة الدال من الاعتداء ايضا فان كان المراد من السكون السكون المحض فهو شئ
لا يراه النحويون لانه جمع بين ساكنين على غير حدهما وان اريد الاختلاس والاخفاء فتحة العين فهو ايضا لا يخلو عن بعد لان الفتحة خفيفة
ضعيفة فى نفسها فلا ينبغى ان يخفى ليزداد ضعفا فلذلك لم يذكر المص هذه القراة وقرا الجمهور لا تعدوا بسكون العين وتخفيف الدال
من عدى يعدو مثل غزا يغزو والاصل لا تعدووا بواوين الاولى لام الكلمة والثانية ضمير الفاعل صار بالاعلال على وزن لا تفعوا ومعناه
لا تعدوا ولا تظلموا باصطياد الحيتان يوم السبت يقال عدا عدوا وعدوانا اى ظلم وجاوز الحد ومنه قوله تع فيسبوا الله عدوا بغير
علم والميثاق الغليظ العهد المؤكد غاية التاكيد قوله وما مزيدة اى بين الجار والمجرور للتاكيد اى لتحقيق ان ما فعل بهم من اللعن والغضب
وضرب الذلة والمسكنة عليهم وغير ذلك من وجوه العقاب لم يكن الا بسبب نقضهم العهد وما عطف عليه فالنقض مصدر مضاف
الى فاعله وميثاقهم مفعول قوله ويجوز ان يتعلق بحرمنا فى قوله فبظلم من الذين هادوا حرمنا وعلى هذا يلزم ان يتعلق حرفا جر متحدان
لفظا ومعنى بعامل واحد وذلك لا يجوز الا مع العطف والبدل وذلك لان قوله فبظلم متعلق بحرمنا ايضا والباء فيه وفى قوله فبما
نقضهم متحدان لفظا ومعنى واجابوا عنه بان قوله فبظلم بدل من قوله فبما نقضهم باعادة الجار فورد عليه انه لو كان بدلا لما دخلت عليه
فاء العطف لان البدل تابع بنفسه من غير توسط حرف عطف واجيب عنه بان لما طال الكلام بين المبدل والمبدل عنه اعيد الفاء

للطول

للطول ولا يخفى ان الوجه الاول اولى لطول الفصل بين البدل والمبدل منه فكون قوله فبظلم بدلا من قوله فبما نقضهم بعيد غاية البعد وايضا
الذنوب المذكورة من كفرهم بالله ونقض الميثاق وقتل الانبياء وانكار التكليف بقولهم قلوبنا غلف ذنوب عظيمة والذنوب العظيمة انما يحسن
ان يفرع عليها عقوبة عظيمة وتحريم بعض الماكولات عقوبة خفيفة فلا يحسن تعليلها بتلك الذنوب العظيمة قوله لانه رد لقولهم قلوبنا
غلف يعنى تعلقت الباء بمحذوف مدلول عليه بقوله بل طبع الله عليها لكان بل طبع الله متعلقا بذلك المحذوف معطوفا عليه لان بل حرف عطف
يستدعى معطوفا عليه ولكان تقدير الكلام ومعناه فبما نقضهم ميثاقهم وبكذا وكذا لا يؤمنون بل طبع الله عليها بنفس كفرهم فكيف اذا
انظم اليه النقض والقتل لكن ليس الامر كذلك لانه متعلق بقولهم قلوبنا غلف رد له وانكار كما صرح به فى سورة البقرة بقوله تع وقالوا قلوبنا
غلف بل لعنهم الله بكفرهم فقليلا ما يؤمنون ولو كان عطفا على المحذوف الذى تعلق به الباء لم يكن ردا لقولهم فيختل المعنى المقصود من الكلام
حيث صرف الكلام عن كونه انكارا لقولهم الى بيان ان سبب الطبع هو نفس كفرهم لا مجموع الامور المذكورة وهذا تفصيل ما اشار اليه المص بقوله
انه من صلة قولهم المعطوف على المجرور فلا يعمل فى جاره قوله اوعية للعلوم على ان يكون غلف جمع غلاف والاصل غلف بضم الغين اللام مثل كتاب
وكتب ثم خففت بتسكين اللام والمعنى ان قلوبنا اوعية للعلوم فلا حاجة بنا الى علم سوى ما عندنا فكذبوا الانبياء بهذا القول وقوله
او فى اكنة مبنى على ان يكون غلفا جمع اغلف وهو المتغطى بالغلاف وهو الغطاء والمعنى على هذا انهم قالوا قلوبنا فى اغطية فهى لا تفقه
ما تقولون ونظيره قولهم قلوبنا فى اكنة مما تدعونا اليه وفى اذاننا وقر ومن بيننا وبينك حجاب قوله الا قليلا منهم على ان يكون الا قليلا استثناء
من فاعل يؤمنون فلا بد ان يلاحظ الفاعل بمجرد كونه كافرا مع قطع النظر عن كونه مطبوع القلب لان من طبع الله على قلبه وختم لا يقع منه
الايمان ابدا لانه لا يفى وعظ ولا يوفق لخير قال الامام محى السنة فلا يؤمنون الا قليلا يعنى من كذب الرسل الا من طبع على قلبه لان من طبع الله
على قلبه لا يؤمن ابدا واراد بالقليل عبد الله بن سلام واصحابه رضى الله عنهم قوله او ايمانا قليلا وهو ايمانهم بموسى والتورية وهو مبنى على ان
يكون الا قليلا صفة مصدر محذوف قوله لانه من اسباب الطبع اى لا يلزم من عطف عليه عطف الشئ على نفسه لان الكفر المعطوف غير
الكفر المعطوف عليه بناء على ان المراد بالاول كفرهم بمحمد صلى الله عليه وسلم والثانى كفرهم بعيسى عليه السلام وكل واحد منهما من اسباب الطبع
اى لا يلزم من عطف عليه عطف بعض اسباب الطبع على بعض وان كان معطوفا على قوله فبما نقضهم لكون كل واحد من الامور المتعاطفة من اسباب
الفعل المحذوف لا من اسباب الطبع ويكون قوله بل طبع الله عليها بكفرهم كلاما تاما يتبع قوله وقولهم قلوبنا غلف على وجه الاستطراد
قوله ويجوز ان يعطف مجموع هذا وما عطف عليه على مجموع ما قبله مما ذكر قبل حرف الاضراب كانه قيل فجمعهم بين نقض الميثاق والكفر
بايات الله وقتل الانبياء وقولهم قلوبنا غلف وجمعهم بين كفرهم وبهتهم مريم على افتخارهم بقتل عيسى عليه السلام عاقبناهم او لعناهم او فعلنا
بهم ما فعلنا قوله اى بزعمه اشارة الى جواب ما يقال من انهم كيف قالوا فى حق عيسى عليه السلام انه رسول الله صلى الله عليه وسلم مع انهم
على عداوته وصدد قتله استينافا من الله تع مدح به مع قطع النظر عن توصيفه بخلاف ما وصفوه به تنزيها له عما كانوا يذكرون به قوله روى
ان رهطا من اليهود سبوه بان قالوا هو الساحر ابن الساحرة والفاعل ابن الفاعلة فقذفوه وامه فلما سمع عيسى عليه السلام ذلك دعا عليهم
فقال اللهم انت ربى وانا من روحك خرجت وبكلمتك خلقتنى ولم اتهم من تلقاء نفسى اللهم فالعن من سبنى وسب امى فاستجاب الله دعاه
ومسخ الذين سبوه وسبوا امه قردة وخنازير فلما راى ذلك يهوذى راس اليهود وامرهم فزع لذلك وخاف دعوته ايضا فاجتمعت
كلمة اليهود على قتل عيسى عليه السلام فبعث الله جبريل عليه السلام فاخبره بانه يرفع الى السماء الخ قوله وقيل اى قيل كان الرجل الذى القى عليه
شبه عيسى او المقتول رجلا ينافق عيسى فلما ارادوا قتله قال انا ادلكم عليه فدخل بيت عيسى ورفع عيسى والقى شبهه على المنافق فدخلوا
عليه فقتلوه وهم يظنون انه عيسى وقال مقاتل ان اليهود وكلوا بعيسى رجلا يكون رقيبا عليه يدور معه حيث ما دار فصعد عيسى
الجبل فجاء الملك فاخذ بضبعيه ورفعه الى السماء والقى الله عز وجل على الرقيب شبه عيسى فلما راته اليهود ظنوا انه عيسى فقتلوه وكان يقول
لهم انا لست بعيسى انا فلان ابن فلان فلم يصدقوه وقتلوه قوله وتبجحهم به هو تفعل من البجح وهو الفرح يقال بجح بكسر الجيم اى فرح به
وبجح به بالفتح لغة ضعيفة فيه وبجحته انا تبجيحا فتبجح اى افرحته ففرح ولا شك ان الرضى بمثل هذا المنكر والفرح به فى غاية القباحة و
مستوجب لنهاية المذمة بخلاف مجرد قولهم قتلنا فلانا بناء على ظنهم ان المقتول هو الفلان قوله ولكن وقع لهم التشبيه بين عيسى والمقتول
على ان عيسى مشبه والمقتول مشبه به والقائلين انا قتلنا المسيح هم المشبه لهم لانهم الذين اوقع التشبيه لاجلهم واسناد الفعل المبنى للمفعول
الى الجار والمجرور كثير شايع فى كلامهم نحو خيل اليهم ولبس قوله او فى الامر عطف على قوله بين عيسى والمقتول وقوله على قوله من قال لم يقتل

احدا اى احدا شبه المسيح وليس المراد انهم لم يقتلوا احدا اصلا لان وقوع التشبيه فى امر قتل المسيح وان لم يقتض وقوع قتل ما شبهت لكنه
يقتضى وقوع ما يشبه قتله وذلك انما يكون بان يقتل احد فيرجف بانه هو المسيح قال الامام الرازى فى تفسيره قال كثير من المتكلمين ان
اليهود لما قصدوا قصدوا قتله رفعه الله الى السماء فخاف روساء اليهود من وقوع الفتنة بين عوامهم فاخذوا انسانا وقتلوه وصلبوه
ولبسوا على الناس انه هو المسيح والناس ما كانوا يعرفون المسيح الا بالاسم لانه كان قليل المخالطة مع الناس فبهذا الطريق اندفع ما يقال
اذا جاز ان يقال ان الله تع يلقى شبه انسان آخر فهذا يفتح باب السفسطة حيث يجوز ان يقال اذا راينا زيدا لعله ليس بزيد ولكنه شخص
آخر القى شبه زيد عليه وعند ذلك لا يبقى الطلاق والنكاح والملك موثوقا به ثم قال لا يقال ان النصارى ينقلون عن اسلافهم انهم شاهدوه
مقتولا لانا نقول ان تواتر النصارى ينتهى الى اقوام قليلين لا يبعد اتفاقهم على الكذب انتهى كلامه قوله فقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين
صاحبنا قال السدى ان اليهود حبسوا عيسى مع عشرة من الحواريين فى بيت فدخل عليه رجل من اليهود ليخرجه فيقتله فالقى الله تع شبه
عيسى عليه السلام ورفعه الى السماء فاخذوا ذلك الرجل فقتلوه على انه عيسى ثم قالوا ان كان هذا هو عيسى فاين صاحبنا فذلك اختلافهم
فيه قوله وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا فان اليهود لما قتلوا الشخص المشبه بعيسى كان الشبه قد القى على وجهه ولم يلق
عليه شبه جسد عيسى فلما قتلوه ونظروا الى بدنه قالوا الوجه وجه عيسى والجسد جسد غيره وقال قوم صلب الناسوت وصعد اللاهوت
اى قيل ان الذين اختلفوا فيه هم النصارى قال قوم منهم انه ما قتل وما صلب بل رفعه الله الى السماء واتفق قوم منهم على ان اليهود قتلوه وهم
كبار فرق النصارى ثم انهم افترقوا مع اتفاقهم عليه ثلاث فرق النسطورية والملكانية واليعقوبية اما النسطورية فقد زعموا ان المسيح صلب
من جهة ناسوته اى جسمه وهيكله المحسوس لا من جهة لاهوته اى نفسه وروحه واكثر الحكماء يختارون ما يقرب من هذا القول قالوا
لانه ثبت ان الانسان ليس عبارة عن هذا الهيكل بل هو اما جسم لطيف فى هذا البدن واما جوهر روحانى مجرد فى ذاته وهو مدبر فى هذا البدن
والقتل انما ورد على هذا البدن والقتل انما ورد على هذا الهيكل واما النفس التى هى فى الحقيقة عيسى فما القتل ما ورد عليها لا يقال كل انسان
كذلك فى الوجه فى هذا التخصيص لانا نقول ان نفسه قدسية علوية سماوية شديدة الاشراق بانوار الالهية عظيمة القرب من
الارواح الملائكة والنفس كلما متى كذلك لم يعظم تالمها بسبب القتل وتخريب البدن ثم انها بعد الانفصال عن ظلمة تتخلص الى فسحة السموات
وانوار عالم الجلال فتعظم بهجتها وسعادتها هناك ومعلوم ان هذه الاحوال غير حاصلة لكل الناس وانما تحصل لاشخاص قليلين من مبدأ
خلق آدم الى قيام القيمة فهذه الفائدة فى تخصيص عيسى عليه السلام بهذه الاية واما الملكانية فانهم قالوا القتل والصلب وصل الى اللاهوت
بالاحساس والشعور لا بالمباشرة وقال اليعقوبية القتل والصلب وقعا بالمسيح الذى هو جوهر متولد من جوهرين فهذا شرح مذاهب النصارى
فى هذا الباب وهو المراد بقوله وان الذين اختلفوا فيه لفى شك منه قوله لفى تردد جواب عما يقال كيف جعلوا شاكين ظانين مع ان الشك و
الظن لا يجتمعان لان ادراك النسبة مع الشك فيها لا يترجح فيه احد الجانبين على الاخر وادراكها بطريق الظن يترجح احدهما ولا شك ان
الرجحان وعدمه لا يجتمعان والفرق بين التردد الذى هو عدم الجزم وبين ما يقابل العلم ان الثانى اعم كما يتناول الشك المصطلح والظن
يتناول الجهل ايضا وهو الاعتقاد الغير المطابق ولا يتناوله التردد وجعل الاستثناء منقطعا لان اتباع الظن ليس من جنس العلم قوله
قتلا يقينا على ان يكون يقينا نعت مصدر محذوف وقوله او متيقنين على ان يكون حالا من فاعل قتلوه قوله وقيل معناه ما علموه يقينا
اى ما علموا امر عيسى عليه السلام على جهة اليقين به فيكون انتصاب يقينا فى النظم على انه مصدر من معنى قوله ما قتلوه فان معناه ما
تيقنوه وما علموه يقينا فانه قد يطلق على العلم بالشئ على الوجه المذكور التيقن والاحاطة به اسم القتل فيقال قتلت الشئ علما وتحرته علما
اذا بلغ علمك به الى اقصى ما يمكن من العلم به ووجه المجاز فيه ان قتل الشئ انما يكون بقهره والاستيلاء عليه فشبه العلم بالشئ على الوجه
المذكور بقتله لاستلزامه نوع القهر والغلبة عليه قال تع بل رفعه الله اليه قال الحسن البصرى اى الى السماء التى هى كرامة الله تع ومقر ملائكته
ولا يجرى فيها حكم احد سواه فكان رفعه الى ذلك الموضع رفعا اليه لانه رفع عن ان يجرى عليه حكم العباد ومن هذا القبيل قوله تع ومن يخرج من
بيته مهاجرا الى الله وكانت الهجرة الى المدينة وقوله انى ذاهب الى ربى اى الى موضع لا يمنعنى احد من عبادة ربى قوله ولا يغلب عما يريد فعزة
الله تع عبارة عن كمال قدرته فان رفع عيسى عليه السلام الى السموات وان كان متعذرا بالنسبة الى قدرة البشر لكنه سهل بالنسبة الى قدرة
الله تع لا يغلب احد قوله ليؤمنن به جملة قسمية فيه مسامحة لانها جواب القسم والجملة القسمية محذوفة والتقدير ليس من اهل الكتاب
احد موصوف بصفة الا بان يقال فى حقه والله ليؤمنن به لان الجملة القسمية انشائية والجملة الانشائية لا تقع صفة الا بالتاويل

انه تعالى

انه تعالى لما ذكر قبائح اليهود وكمال عداوتهم عيسى عليه السلام بين انه لا يخرج احد منهم من الدنيا الا بعد ان يؤمن به فان قلت انا نرى
كثيرا من اليهود يموتون ولا يؤمنون بعيسى فالجواب عنه ما روى عن شهر بن حوشب انه قال قال الحجاج بن يوسف ما قرأة هذه
الاية الا فى نفسى منها شئ فانى اضرب عنق اليهودى ولا اسمع منه ذلك فقلت ان اليهودى اذا حضره الموت ضربت الملائكة وجهه
ودبره وقالوا يا عدو الله اتاك عيسى نبيا فكذبت به فيقول امنت انه عبد الله ورسوله ويقولون للنصرانى اتاك عيسى نبيا فزعمت
انه الله او ابن الله فيقول آمنت انه عبد الله فاهل الكتاب يؤمنون به ولو كان ايمانهم حين لا ينفعهم ذلك الايمان فاستوى الحجاج
جالسا وقال ممن نقلت هذا فقلت حدثنى به محمد بن على ابن الحنفية فاخذ ينكت فى الارض بقضيب ثم قال اخذتها من عين صافية وان
كان كل واحد من ضمير به وموته لعيسى فلا اشكال لان اهل الكتاب الذين يكونون موجودين فى زمان نزوله عليه السلام لا بد وان يؤمنوا
به قوله ناسا كثيرا على ان كثيرا مفعول به وعلى قوله صدا كثيرا يكون انتصابه على المصدرية قوله نصب على المدح ان جعل يؤمنون الخبر لاولئك
فان اولئك ان جعل خبر الراسخين لا يجوز كون المقيمين منصوبا على المدح انما يكون بعد تمام الكلام لا فى اثنائه واما اذا تم الكلام
قوله يؤمنون بما انزل اليك فح لا يجوز نصبه على المدح فانك اذا قلت مررت بزيد الكريم فلك ان تجر الكريم لكونه صفة لزيد ولك ان تنصبه
على تقدير اعنى وان شئت رفعته على تقدير هو الكريم ويسمى مثله مرفوعا على المدح فاذا قلت جاءنى قومك المطعمين والمعينون فى الشدائد
لكون التقدير جاءنى قومك اعنى المطعمين فى المحل هم المعينون فى الشدائد فكذا الاية فان تقديرها اعنى المقيمين الصلوة وهم المؤتون الزكوة
وللقائل ان يمنع عدم جواز الاعتراض بالمدح بين المبتدأ والخبر ويطلب الدليل على امتناعه قوله او عطف على ما انزل اليك فلا يكون منصوبا
بل يكون مجرورا بعطفه على المجرور قبله وعلى هذا يكون قوله والمؤتون معطوفا على قوله والمؤمنون وعبر عن الانبياء بالمقيمين الصلوة
لانه لم يخل شرع منهم من الصلوة قال تع فى سورة الانبياء بعد ان ذكر عددا منهم فاوحينا اليهم فعل الخيرات واقام الصلوة قوله
رفعه لاحد الاوجه المذكورة وهو كونه مرفوعا على المدح او على العطف على الراسخين او على الضمير فى يؤمنون وان لم يؤكد بمنفصل لوجود
الفصل بينهما او على المقيمين على تقدير كونه مرفوعا بالابتداء قوله وهو جمع زبر بمعنى مزبور يعنى ان زبرا فى الاصل مصدر زبره بمعنى كتبه فيكون
الزبر بمعنى الكتابة ثم جعل اسما للمفعول كما قالوا نسج اليمن بمعنى منسوجه ثم جمع على زبور كفلس وفلوس وشهر وشهور كما يطلق الكتاب
الكتاب الذى هو مصدر على المكتوب ثم يجمع على كتب وقيل انه جمع زبور بفتح الزاء لكنه على حذف الزوائد يعنى حذف الواو ومنه فصار
زبرا على وزن فلس فجمع على زبور كفلس وفلوس ولا باس به فان التكسير والتصغير يجريان غالبا مجرى واحدا وقد راينا هم يصغرون بحذف
الزوائد نحو زهير وحميد فى زاهر ومحمود وسمته النحويون تصغير الترخيم فكذلك التكسير قوله وهو منتهى مراتب الوحى حيث كان على
وجه الخطاب من غير واسطة وتاكيد كلم بالمصدر يدل على انه عليه السلام سمع كلام الله حقيقة لا كما يقوله القدرية من ان الله خلق
كلاما فى محل فسمع موسى عليه السلام ذلك الكلام لان ذلك لا يكون كلام الله القائم به والافعال المجازية لا تؤكد بذكر المصادر لا يقال اراد
الحائط ان يسقط ارادة قوله ويكون رسلا حالا موطئا والحال الموطئة ما لا تكون مقصودة لنفسها وانما المقصود صفتها الا يرى ان الرجولية مفهومة
من قولك بزيد وانما المقصود بالصلاحية قوله والاخر حالا اى ما لا يكون خبرا من قوله على الله او للناس يكون حالا ان كان الخبر هو على الله يكون
للناس حالا وان كان الخبر للناس يكون على الله حالا ولا يجوز ان يتعلق على الله بحجة وان كان المعنى عليه لان معمول المصدر لا يتقدم عليه
واحتج عليهم الخ وجه الاحتجاج ان كل واحد من هؤلاء الانبياء نبى وله آيات واحد منهم بكتاب نزل جملته دفعة والكتاب محرر بخط سماوى
والاكتاب يعاينه اهل ذلك العصر حين ينزل والكتاب نزل الى كل واحد منهم باعيانهم يدعوه الى تصديق نبيه فعلم بذلك ان ثبوت النبوة
لا يتوقف على ايتاء الكتاب على الوجه الموصوف وحاصل كلام المص ان الجملة الاستدراكية لا يبتدأ بها فلا بد من جملة متقدمة تكون هذه
الجملة مستدركة عنها وتلك الجملة لم تذكر صريحا فهى ما يفهم من سؤالهم على وجه التعنت ان ينزل عليهم ما وصفوه من الكتاب فهو بمنزلة
قولهم لا نشهد بان الله تع بعثك الينا رسولا حتى ينزل ما سالناه فقال تع انهم لا يشهدون بصدقك فى دعوى الرسالة لكن الله
يشهد بما انزل اليك ان يجحدوك وكذبوك فان انزال هذا القرآن البالغ فى الفصاحة الى حيث عجز الاولون والآخرون عن معارضته واتيان
ما يدانيه شهادة له عليه السلام بنبوته وصدقه فى دعوى الرسالة من الله تع وجعل انزال هذا القرآن المعجز شهادة منه تع بصدق نبيه
لان الشاهد هو المبين لما يشهد به والله تع لما بين بواسطة انزاله صدق نبيه فقد شهد به شهادة مغنية عن شهادة اهل الكتاب
بذلك ثم انه تع بين صفة ذلك الانزال بقوله انزله ملتبسا بعلم تام وحكمة بالغة والمقصود وصف القرآن بغاية الحسن ونهاية الكمال

كما يقال فى الرجل المشهور بكمال الفضل والعلم اذا صنف كتابا واذا استقصى فى تجويده صنفه بكمال علمه يعنى انه اتخذ جملة علومه وسيلة الى
تصنيف هذا الكتاب فيدل ذلك على وصف ذلك بالتصنيف بغاية الجودة والحسن فكذا هنا وقوله بعلمه حال من الفاعل اى انزله حال كون المنزل
ملتبسا بعلمه الذى من جملة متعلقاته تاليف الكتاب المنزل على نظم يعجز عنه كل بليغ ومن جملة معلوماته ايضا حال من يستعد للنبوة فقوله او حال
من يستعد له معطوف على قوله بتاليفه او من المفعول اى انزل الكتاب حال كونه ملتبسا بالعلم الذى يحتاج اليه الناس فى معاشهم ومعادهم قوله
وفيه تنبيه على انهم يودون ان يعلموا ان علمهم ليس مقتضى ذواتهم كما ان وجودهم ليس كذلك بل جميع ما لهم من الفضائل انما يحصل لهم بان افاض
الله تع ذلك عليهم من غير نظر وتامل فانه تع لما بعثه رسولا الى خلقه وايده بالمعجزات تمثل شعاع العلم بذلك فى مرايا هم المجلوة عن الكدورات
الطبيعية فشهادة الملائكة بذلك عبارة عن علمهم به بطريق الشهود والعيان الا انه عبر عنه بالشهادة تنبيها على ما ذكره ووجه التنبيه
ان الشهادة والبيان انما يكون فى حق من يتوقف علمه على البيان هذا البيان هذا ما خطر بخاطرى الفاتر والله اعلم قوله اى كفى بما اقام من الحجج
مبنى على ان شهيدا تمييز فى معنى الفاعل وان شهادته تع عبارة عن بيانه باقامة الحجة فكانه تع قال يا محمد ان كذبك هؤلاء اليهود فلا تبال
لهم فان الله تع وهو اله العالمين يصدقك فى دعويك وملائكة السموات ايضا يصدقونك فى ذلك ومن صدقه رب العالمين وملائكة
العرش والكرسى والسموات السبع اجمعين لا ينبغى له ان يلتفت الى تكذيب اخس الناس وهو هؤلاء اليهود قوله لانهم جمعوا بين الضلال والاضلال
فان اليهود الذين تقدم ذكرهم لم يكتفوا بان كفروا بمحمد صلى الله عليه وسلم وبالقران بل ضموا اليه صد غيرهم من سبيل الله بالقاء الشبهات
فى قلوبهم نحو قولهم لو كان رسولا لاتى بكتاب دفعة من السماء كما نزلت التورية على موسى كذلك وقولهم ان الله تع ذكر فى التورية ان شريعة موسى
لا تتبدل ولا تنسخ الى يوم القيمة وقولهم ان الانبياء لا يكون الا من ولد هارون وداود وغير ذلك قوله وعليه تدل اى على ان يحمل الظلم على ما هو
اعم من ذلك تدل الاية على ان الكفار مخاطبون بما تتفرع صحته على الايمان من العبادات كالصوم والصلوة ونحوهما فان الله تع بين اولا ان ضلال
من كفر وصد من غيره عن سبيل الله ضلال بعيد عن المقصد ثم بين وعيد من كفر وسلك سبيل الظلم مطلقا ومات عليه حكم عليه بانه مخلد فى
النار ولما رتب الوعيد المذكور على مجموع الكفر ومطلق الظلم دل على ان مطلق الظلم له مدخل فى استحقاق العذاب وهو المراد من كون الكفار مخاطبين
بالفروع فان الائمة الشافعية والحنفية قد اتفقوا على ان الكفار ليس مكلفين باتيان فروع الايمان كالصوم والصلوة حال كفرهم كما
اتفقوا على ان لا قضاء عليهم بعد الايمان وعلى انهم يؤاخذون بترك اعتقاد الوجوب فى حق العبادات وانما الخلاف على انهم هل يعذبون
بترك العبادات كما يعذبون بترك الاصول ام لا فاختار الشافعية الاول والحنفية الثانى وقالوا قوله تع ما سلككم فى سقر قالوا لم نك
من المصلين ولم نك نطعم المسكين لم نك ممن يعتقد وجوبها وقوله يجرى حكمه السابق مستفاد من قوله لم يكن وقوله من مات على الكفر اشارة
الى ان قوله تع ان الذين كفروا وصدوا اذا لم يحمل على المعهود السابق بل حمل على الاستغراق فلا بد ان يضمر فى الاية الموت على الكفر وعدم
التوبة عنه لما تقرر من الدلائل الدالة على ان من تاب عن الكفر فانه يغفر له جميع سيئاته السابقة قوله لا يصعب عليه اى ليس المراد كون ايصال
الالم اليه شيئا بعد شئ الى غاية النهاية يسيرا عليه قلة التعب والمؤنة فيه بل المراد ان ذلك لا يصعب عليه كما يصعب على غيره قوله تع بالحق
متعلق بمحذوف والباء للحال اى جاءكم الرسول ملتبسا بالحق وهو القران المعجز الذى شهد اعجازه على قضيته او بالدعوة الى عبادة الله تع وحده
والاعراض عما سواه فان العقل السليم يشهد انه على الحق ويجوز ان يتعلق بنفس جاءكم اى جاءكم بسبب اقامة الحق والدعوة اليه دعا الله
تع كافة الى الايمان به صلى الله عليه وسلم والزم الحجة عليهم بكون مجيئه عليه السلام بالحق ووعد الخير لاهل الاجابة واوعد اهل الردة بان
ضرردتهم لا يتعداهم وقوله من ربكم متعلق بجاء اى من عند الله وانه مبعوث مرسل غير متقول ويجوز ان يتعلق بمحذوف على انه حال من الحق
قوله اى ايمانا خيرا لكم على ان خيرا صفة مصدر محذوف وفائدة التقييد بالصفة الاحتراز عن الايمان باللسان او التاكيد والثناء على الايمان
قوله وامنوا امرا خيرا لكم على انه منصوب بفعل مضمر مدلول عليه بقوله امنوا فانه تع لما امرهم بالايمان فهم منه انه يريد اخراجهم من امر وادخالهم
فيما خير منه وهذا القول ينسب الى الخليل وسيبويه والقول الى الفراء وذهب الكسائى ابو عبيد الى ان خيرا منصوب على انه خبر كان المضمر والتقدير
يكن الايمان خيرا لكم ولم يرض به المص على ما ذهب اليه البصريون من انه لا يجوز حذف كان مع اسمها من غير ضرورة وايد ضعفه من هذا
الوجه بان كان المقدرة مع اسمها جواب شرط محذوف فيلزم حذف الشرط مع جوابه فان التقدير ان تؤمنوا يكن الايمان خيرا لكم فحذف
الشرط مع ان تؤمنوا وجوابه وهو يكن الايمان والمعمول الجواب وهو خيرا ويمكن دفع ما ذكره للتاييد بانه لا حاجة لنا فى جزم يكن
المقدرة الى اضمار شرط صناعى فان كان المعنى عليه لانه يكفى فى جزمه وقوعه جوابا للامر ~~من ان يقدر~~ قبله وهو قوله فامنوا فانك اذا

قلت

قلت رزقنى اكرمك مجزوما لوقوعه جوابا للامر من ان يقدر شرط صناعى قوله الا الحق استثناء مفرغ وفى نصبه وجهان احدهما انه مفعول
به لانه يصح ان يتعلق به القول نحو قلت خطبة وثانيهما انه نعت مصدر محذوف اى الا القول الحق وهو قريب فى المعنى من الاول وقوله المسيح
مبتدأ بعد ان المكفوفة بما وعيسى بدل منه او عطف بيان وابن صفة ورسول الله خبر المبتدأ وكلمته عطف عليه والقيها فى موضع الحال
باضمار قد وعاملها معنى كلمة لانها فى معنى المكون بالكلمة من غير اب فكانه قيل ومكونه ومبدعه وقد القاه الى مريم وذو الحال هو
الضمير المستتر فى كلمته الراجع الى عيسى لانه لتضمنه معنى المشتق نحو المكون والمنشأ والمبدع استتر فيه الضمير فانه عليه السلام
وجد بكلمة الله وامره من غير واسطة اب ولا نطفة لقوله تع ان مثل عيسى عند الله كمثل ادم خلقه من تراب ثم قال له كن قوله وروح عطف
على كلمة ومنه صفة لروح ومن لابتداء الغاية واشار اليه المص بقوله وروح صدر منه بلا توسط الاب والنطفة وليست تبعيضية لاستحالة
التجزى على الله تع حكى ان بعض النصارى ناظر بعض اكابر المسلمين وقال فى كتاب الله ما يشهد ان عيسى جزء من الله تع وتلى وروح منه
فعارضه المسلم بقوله وسخر لكم ما فى السموات وما فى الارض جميعا منه وقال يلزم ان تكون تلك الاشياء جزءا من الله تع وهو محال بالاتفاق
فانقطع كلام النصرانى فاسلم قيل معنى كونه عليه السلام روحا انه ذو روح صادر منه تع كسائر ذوى الارواح الا انه تع اضاف روحه الى
نفسه تشريفا وقيل المراد بالروح هو الذى نفخ جبريل عليه السلام فى درع مريم فحملت باذن الله تع من ذلك النفخ سمى النفخ روحا لانه كان
ريحا يخرج من الروح واضاف تعالى نفخة جبريل الى نفسه حيث قال وروح منه بناء على ان ذلك النفخ الواقع من جبريل كان باذن الله وامره
فهو منه وعن ابى بن كعب انه قال ان الله تع لما اخرج من ظهر ادم الارواح لاخذ الميثاق عليهم ثم ردها الى صلبه مسك عنده روح عيسى
الى ان اراد خلقه ثم ارسل ذلك الروح الى مريم فدخل فيها فكان منه عيسى والنصارى لما قالوا فى حق عيسى عليه السلام انه لاهوتية
اى الهية من جهة الاب وناسوتية من جهة الام قرر تعالى قولهم ناسوتية من جهة الام حيث وصفه بنبوة مريم وقصر على الرسالة ردا
عليهم قولهم انه ابن الله فهو من باب القصر الافرادى ثم قال فامنوا بالله ورسله اى ان عيسى من رسله فامنوا به كايمانكم بسائر الرسل ولا
تجعلوه الها قوله اى الالهة ثلاثة الى قوله او الله ثلاث يعنى ان فرق النصارى مع اتفاقهم على القول بالتثليث حكى عنهم مذهبان الاول
انهم قالوا الهتنا ثلاثة الله وصاحبته وابنه ويدل على ذهابهم اليه قوله تع لعيسى ءانت قلت للناس اتخذونى وامى الهين والثانى ما
حكى عنهم انهم يقولون انه تع جوهر واحد مركب من ثلاثة اقانيم والاصح ان مذهبهم هو الاول واليه اشار المص بقوله ان صح انهم يقولون
الخ وما ذهبوا اليه من التثليث باى معنى كان باطل منهى عنه بقوله تع ولا تقولوا ثلاثة قوله نصبه لما سبق اى من الوجوه المذكورة فى نصب
خيرا فى قوله فامنوا خيرا لكم اى انتهوا خيرا لكم وايتوا خيرا لكم من القول بالتثليث وقيل يكن الانتهاء خيرا لكم قوله فانه يكون لمن يتصور له مثل
ويتطرق اليه فناء فان التوالد انما هو لحفظ النوع عن الانقراض فلذلك لم يتوالد الملائكة ولا اهل الجنان فمن كان نشاته وتكونه البقاء
اذا لم يكن له ولد مع كونه حادثا ذا امثال فبالاولى ان لا يتخذ الله تع ولدا وهو ازلى ابدى منزه عن الامثال والاشباه ثم انه تع فى كل
موضع نزه نفسه عن الولد ذكر ان جميع ما فى السموات والارض مختص به خلقا وملكا للاشارة الى ان من زعمه المبطلون انه ابن الله وصاحبته
مملوك ومخلوق له لكونه من جملة ما فى السموات او ما فى الارض فلا تتصور المجانسة والمماثلة بين الخالق والمخلوق والمالك والمملوك فكيف
يعقل مع هذا نفهم كونه ولدا له وزوجته ثم قال تع وكفى بالله وكيلا اى مفوضا اليه القيام بتدبير ملكه فلا حاجة معه الى القول
باثبات اله اخر ولا الى القول باثبات صاحبة له وولد وهو اشارة الى ما يذكره المتكلمون من انه سبحانه لما كان عالما بجميع المعلومات
قادرا على كل المقدورات كان كافيا فى الالهية فلو فرضنا اخر معه لكان معطلا لا فائدة فيه وذلك نقص والناقص لا يكون الها قوله
لن يانف يقال انف من الشئ يانف اذا ترفع وتعظم من ان يتصف به فان الاستنكاف استفعال من النكف وهو الانفة والترفع والمعنى ان
من تزعمون انه اله لن يانف من ان يكون عبدا لله تع ولا يتحاشى عنه صفة عبوديته لله تع قوله وجوابه ان الاية للرد على عبدة المسيح والملائكة
يعنى ان هذا ليس لتفضيل الملائكة على البشر بل هو للرد على النصارى والمشركين فان النصارى قالوا المسيح ابن الله ومشركوا العرب قالوا
الملائكة بنات الله فرد الله على الفريقين بقوله لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله وهذا رد على النصارى ورد على مشركى العرب بقوله
ولا الملائكة المقربون فلا دلالة للاية على تفضيل الملائكة قوله تفصيل للمجازات العامة الى قوله او للمجازاتهم جواب عما يقال ان هذا التفصيل
لا يطابق المفصل لان التفصيل وهو قوله فاما الذين امنوا واما الذين استنكفوا اشتمل على ذكر فريقى المستنكفين وغيرهم والمفصل اى
المجمل الذى فصل وهو المذكور بقوله ومن يستنكف عن عبادته ويستكبر فسيحشرهم انما اشتمل على ذكر فريقى المستنكفين والتفصيل المذكور

لايطابق المجمل واجاب عنه بوجهين الاول انا لا نسلم ان هذا المجمل لا يتعرض فيه لغير المستنكفين بل هو مدلول عليه بفحوى ذلك المجمل لان
حشر المجرمين انما يكون يوم يحشر عامة المكلفين للمجازاة فذكر حشرهم يدل على حشر الجميع لها مجملا ففصل امر مجازاة الجميع بذلك وطابق
التفصيل المفصل بهذا الاعتبار والثاني ان ما ذكرتم انما يرد ان لو كان المقصود تفصيل حال الفريقين وليس كذلك بل المقصود على فريق
المستنكفين الى نوعين احدهما التعذيب بنار الجحيم والاخر التعذيب بنار الحسرة عند الاطلاع على كرامة اضدادهم ومثوبات اعمالهم قوله
وبالنور القران سمي نورا لكونه سببا لوقوع نور الايمان في القلب ولانه يتبين به الاحكام كما يتبين بالنور الاعيان قوله وقيل البرهان الدين
فان الدين الحق لابتنائه على البراهين القاطعة صار كانه هو البرهان وسمي عليه السلام برهانا لان حرفته اقامة البرهان على تحقيق الحق
وابطال الباطل وسمي القران برهانا لكونه من حيث اعجازه برهانا على صدق مبلغه في دعوى الرسالة وعلى التقادير يكون المراد بالنور القران
ايضا غايته انه سمي برهانا ونورا باعتبارين وقوله تع من ربكم يجوز ان يتعلق بمحذوف هو صفة لبرهان اي برهان كائن من ربكم وان
يتعلق بنفس جاء. قوله تع واعتصموا به اي امتنعوا به عن اتباع النفس الامارة وتسويلات الشيطان قوله صراطا مستقيما مفعول ثان ليهدي
لانه يتعدى الى مفعولين بنفسه كما يتعدى الى الثاني بالى يقال هديت الطريق وهديته الى الطريق ويكون اليه حالا منه متقدما عليه
ولو اخر عنه كان صفة له والمعنى ويهديهم صراط الاسلام والطاعة في الدنيا وطريق الجنة في العقبى مؤديا ومنتهيا اليه تعالى
وعلى تقدير ان يكون ضمير اليه للموعود يكون المعنى ويهديهم صراط الاسلام والطاعة مؤديا الى الموعود قوله اي في الكلالة اشارة الى ان
قوله تعالى يستفتونك ويفتيكم تنازعا في لفظ الكلالة واعمل فيه الثاني على ما اختاره البصريون فانهم ذهبوا الى ان التنازع ان كان
في الفاعلية نحو ضربني واكرمني زيد يعمل الفعل الثاني ويضمر الفاعل الاول فيه بناء على ان حذف الفاعل اشنع من الاضمار قبل الذكر وان كان
التنازع في المفعولية كما في هذه الاية وفي قوله تع هاؤم اقرؤا كتابيه وقوله آتوني افرغ عليه قطرا يعمل الثاني ايضا ويحذف المفعول
الاول فيصار الى الحذف لانه فضلة فيحذف حذرا عن الاضمار قبل الذكر فان ذلك فان كان مغتفرا في الفاعل لكنه غير مغتفر في المفعول
فيصار الى الحذف الا ان يتعذر حذفه بان يكون احد مفعولي باب علمت مع ذكر المفعول الاخر فح يجب اظهاره لانه لما تعذر الحذف وتعذر
الاضمار ايضا لكونه اضمارا قبل الذكر في المفعول لا في الفاعل تعين الاظهار قوله فقال في كلالة اي لا يخلفني ولد ولا والد فان الكلالة عند
جمهور من اهل اللغة وكثير من الصحابة عبارة عما يخلف واحدا منهما وقد تجعل الكلالة اسما للقرابة من غير جهة الوالد والولد من حيث
انها ما لم تكن من جهة احدهما كانت كالة ضعيفة وقد تطلق الكلالة ايضا على الوارث الذي لا يكون ولدا ولا والدا كما روي عن جابر رضي الله
عنه قال عادني رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا مريض لا اعقل فتوضا وصب علي من وضوئه فعقلت فقلت يا رسول الله لمن الميراث
وانما يرثني كلالة فنزلت فعلى هذه الرواية يكون الكلالة اسما لمن عدا الولد والوالد من الورثة وعلى ما رواه المص يكون اسما للمورث الذي مات
ولا يرثه احد من الوالدين ولا احد من الاولاد وقيل الله تع انزل في امر الكلالة آيتين احدهما في الشتاء وهي التي اول هذه السورة والاخرى
في الصيف وهي هذه الاية ولهذا سمي هذه الاية اية الصيف قوله وهي اخر ما يدل في الاحكام وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما ان اخر اية
نزلت الربا واخر سورة نزلت اذا جاء نصر الله والفتح وروي انه بعد ما نزلت سورة النصر عاش رسول الله صلى الله عليه وسلم عاما ونزلت
بعدها براءة وهي اخر سورة نزلت كاملة فعاش النبي صلى الله عليه وسلم بعدها ستة اشهر ثم ثم نزل في طريق حجة الوداع يستفتونك
قل الله يفتيكم في الكلالة وقيل نزلت وهو عليه السلام يتجهز لحجة الوداع فسميت آية الصيف لانها نزلت في الصيف ثم نزلت وهو
عليه السلام واقف بعرفات اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام دينا فعاش بعدها احدا وثمانين يوما
ثم نزلت اية الربا ثم نزلت واتقوا يوما ترجعون فيه الى الله فعاش بعدها احدا وعشرين يوما والله اعلم قوله لانه جعل اخاها عصبة
حيث قيل وهو يرثها من غير ان يقدر له سهم فدل ذلك على ان الاخ يستغرق ميراث الاخت ان لم يكن للاخت ولد ذكرا كان او انثى
ويحرز ما بقي من فرض البنت ان كانت للاخت ولد انثى وعلى التقديرين يرث الاخ اختها بطريق العصوبة ولا تعصيب لاولاد الام اذ
ليس لها الاحوال ثلث السدس للواحد والثلث للاثنين فصاعدا والسقوط بالولد وولد الابن وبالاب والجد قوله غير ابن عباس فانه
يجعل البنت حاجبة للاخت ويحكم فيما اذا اجتمعت بنت واخت بان النصف للبنت ولا شيء للاخت تمسكا بهذه الاية فانها جعلت الولد
حاجبا للاخت ولفظ الولد يتناول الذكر والانثى وايضا الاية في توريث الكلالة والمورث الذي خلف بنتا لا يكون كلالة فتوريث الاخت
مع البنت مخالف لهذه الاية من وجهين ونحن نقول قوله صلى الله عليه وسلم اجعلوا الاخوات مع البنات عصبة صريح في استحقاقهن

مع البنات

مع البنات فلا بد ان يقال انتفاء الولد في الاية مطلقا ليس شرطا لنفس استحقاق الاخت حتى يحكم سقوطها مع الولد بل هو شرط لاستحقاقها
النصف فانها مع البنت لا تستحق النصف بل تستحق ما بقي من فرض البنات نصفا كان او ثلثا فثبت ان لفظ الولد باق على ظاهر
عمومه فان انتفاء شرطه لاستحقاقه الاخت النصف قوله ان كان الامر بالعكس اي ان كان الهالك اختا لم يترك الا نفسه قوله وكذا مفهوم
قوله عطف على قوله السنة يعني ان بني الاعيان وبني العلات كما يسقطون بالولد بنص هذه الاية يسقطون ايضا بالاب بالاتفاق وبالجد
عند ابي حنيفة رح استدلالا بالسنة وبدلالة مفهوم هذه الاية على تقدير ان يفسر الكلالة بالمورث فالنفيا انما وقع في الكلالة والكلالة
من ليس له ولد ولا والد ومن كان له احدهما لا يكون كلالة فكان هذا قرينة على ان المراد ليس له ولد ولا والد قوله وتثنيته محمولة على المعنى
جواب عما يقال الضمير كانتا لما كان راجعا الى من يرث بالاخوة المدلول عليه بما سبق من قوله وله اخت فلها نصف ما ترك فما وجه تثنية
ومحصول الجواب ان ضمير من تثنى ليدل على ان مدلوله مثنى كما انث ضمير من قولهم من كانت امك ليدل على ان مدلوله مؤنث قوله وفائدة
الاخبار عنه باثنتين جواب عما يقال ان الخبر لا بد ان يفيد ما لا يفيده المبتدأ والا كان الاخبار به عنه لغوا فلذلك لا يقال سيد
الجارية مالكها ولا شك ان الف كانتا تدل على تثنية مرجعها فما الفائدة في الاخبار عنها بانها اثنتان وتقرير الجواب ان الفائدة فيه التنبيه
على الحكم المعلق بهذا الشرط مرتب على مجرد العدد من غير اعتبار وصف زائد من اوصاف من يرث بالاخوة وهذا الجواب غير واضح لان الف
كانتا تدل على مجرد تثنية الذات فبقي السؤال بان الخبر لم يفد غير ما افاده المبتدأ الا انه فرق بين مجرد تثنية الذات وبين كون الحكم معلقا
عليها وفائدة الاخبار التنبيه على الثاني وكذا الكلام في مرجع ضمير كانوا ووجه جمعا مع رجوعه الى ضمير من وفائدة الاخبار عنه بالجمع قوله
تع فلهما الثلثان مما ترك يدل على ان الاخت المذكورة في هذه الاية ليست هي الاخت لام روي ان الصديق رضي الله عنه قال في خطبته ان الاية
التي انزلها الله في سورة النساء لبيان الفرائض فاولها في الولد وثانيها في الزوج والزوجة والاخوة من الام والاية التي ختم بها تلك السورة
في الاخوة والاخوات لاب وام او لاب والاية التي ختم بها سورة الانفال نزلت في اولي الارحام لبيان ان بعضهم اولى ببعض في كتاب الله
قوله يبين الله لكم ضلالا لكم على ان تضلوا مفعول يبين وقوله او يبين لكم الحق على ان يكون مفعول يبين محذوفا وان تضلوا مفعول
لاجله على حذف مضاف تقديره يبين الله لكم الحق في توريث الكلالة كراهة ان تضلوا في امر توريثها وقوله او لئلا تضلوا فحذف لا بعد
ان وحذف اللام الجارة قبل ان ومثله قوله تع ان الله يمسك السموات والارض ان تزولا اي لئلا تزولا وحديث ابن عمر رضي الله عنهما
وهؤلاء يدعون احدكم على الله ان يوافق من الله اجابة اي لئلا يوافق وكونه مفعولا له على حذف المضاف راجح على هذا الوجه لان حذف
المضاف اشبه من حذف لا النافية قوله واعطي من الاجر عطف على قوله فكانما وقوله واعطي من الاجر كمن اشترى اي مثل اجر من اشترى عبدا
يؤول الى التحرير اي اشترى بنية الاعتاق بسم الله الرحمن الرحيم سورة المائدة مدنية الا قوله اكملت لكم دينكم فانه نزل بعرفة عام
حجة الوداع قوله وكذلك الايفاء يعني يقال وفى بالعهد وفاء واوفى به ايفاء اذا اتى ما عهد به ولم يغدر والنقل الى باب افعل لا يفيد افعل
لا يفيد سوى المبالغة قال الزجاج العقود اوكد العهود قوله قال الحطيئة قوم اذا عقدوا عقدا لجارهم شدوا العناج وشدوا فوقه الكربا قوم
الانف والاذناب غيرهم ومن يسوي بانف الناقة الذنبا والقوم الممدوحون بنو انف الناقة وسموا انف الناقة لان اباهم الاكبر يدخل يده
في انف ناقة منحورة كلما حمل راسها الى المطبخ وكانوا يستنكفون من هذا اللقب ويعدونه لقبا شنيعا غاية الشناعة الى ان ابرزه الحطيئة
في سورة المدح وكمال الرياسة فصاروا بعد ذلك يفتخرون به وقيل انهم سموا بذلك لهذا البيت والعناج في الدلو حبل يشد في اسفلها
ثم يشد الى العراقي فيكون عونا لها وللوذم فاذا انقطعت الاوذام امسكها العناج اعلم ان للدلو اذا نا يوضع على راسها خشبتان كالصلب
ويشد اطرافها بالسيور فالخشبتان تسميان عرقوتين وتلك السيور اوذاما ثم يجعل حبل في اسفل الدلو الى العراقي ويشد ذلك الحبل بها
حتى لو انقطعت الاوذام قام ذلك الحبل مقامها وذلك الحبل العناج ثم يشد اخر في وسط العراقي ويثنى ويثلث ليكون هو الذي يلي الماء
فلا يعفن الحبل الكبير وذلك الحبل هو الكرب ففي اعلى الدلو والعناج في اسفلها ثم يجعل في الكرب الذي ينزع الماء به في البيت اشارة الى كون العقد
بمعنى العهد مستعارا من عقد الحبل حيث ذلك بان ذكر شد العناج وشد الكرب لانهما للتوثيق والاحتياط من الطرفين الاسفل والاعلى والمقصود
المبالغة في وصف قومه بالوفاء للعهد ويقال لمن يبالغ فيما يليه من الامر بلا الدلو الى عقد الكرب قوله ولعل المراد بالعقود الخ لما فسر العقد
بالعهد الموثق والالتزام المؤكد وكان لفظ العقود جمعا محلى باللام وهو يفيد العموم فيتناول جميع ما عهد الله به والزمه على عباده من الايمان والطاعة
بامتثال الاوامر والاجتناب عن المعاصي وما الزمه الانسان على نفسه بالنذر واليمين وعقود المعاملات مثل البيوع والاجارات فلا وجه لتخصيصها

لبعض العهود دون بعض واحتج ابو حنيفة رح بهذه الاية على ان من نذر صوم يوم العيد او ذبح الولد يجب عليه ان يصوم يوما ويحل
فيه الصوم ويذبح ما يحل ان يتقرب بذبحه لانه عهد والزم عليه ان يصوم ويذبح وان يوقع الصوم فى يوم العيد والذبح على ولده
فوجب عليه الوفاء بما صلح الوفاء به واحتج به ايضا على ان خيار المجلس غير ثابتة لان العاقدين لما اوجبا عقد المبادلة وجب الوفاء بما
جرى بينهما من العقد والعهد وذلك يقتضى ان يحرم الفسخ بدون التراضى من الجانبين واحتج ايضا على حرمة الجمع بين الطلقات لان
النكاح من العقود فوجب ان يحرم رفعه لقوله تع اوفوا بالعقود وقد نزل بالعمل بعمومه فى حق الطلقة الواحدة بالاجماع فبقى فيما عداها
على الاصل ثم انه تع لما امر المومنين بان يوفوا جميع ما اوجبه الله تع عليهم من التكاليف شرع فى ذكر التكاليف مفصلة فبدا بذكر ما
يحل ويحرم من المطعومات فقال عز من قائل احلت لكم بهيمة الانعام قالوا كل حى لا عقل له فهو بهيمة من قولهم استبهم الامر على فلان اذا اشكل
ولم يدر طريق الوصول اليه ثم اختص هذا الاسم بذوات الاربع من حيوانات البر والبحر والانعام هى الابل والبقر والضان والمعز وذكر كل
واكل من هذه الانواع الاربعة زوج باثنا وانثا زوج بذكره فكان مجموع الازواج ثمانية بهذا الاعتبار من الضان اثنين ومن المعز اثنين ومن
الابل اثنين ومن البقر اثنين فالبهيمة سواء فسرت بكل حى لا تمييز او بكل ذات اربع يكون اعم من الانعام لان الانعام لا يتناول غير الانواع الاربعة
من ذوات الاربع قال تع والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع الى قوله والخيل والبغال والحمير وقال تع مما عملت ايدينا انعاما فهم لها مالكون
وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها ياكلون وقال ومن الانعام حمولة وفرشا كلوا مما رزقكم الله الى قوله ثمانية ازواج من الضان اثنين الاية والعام
قد يضاف الى الخاص للتخصيص والبيان نحو ثوب الخز فان الخز نوع من الثياب اضيف الثوب اليه لذلك واضافة البهيمة الى الانعام من
هذا القبيل ومعناه البهيمة من الانعام اى البهيمة التى هى الانعام كقوله تع فاجتنبوا الرجس من الاوثان اى الرجس هو الاوثان قوله والحق بها
الظباء وبقر الوحش يعنى انهما ليستا من الازواج الثمانية فلا يتناولهما بهيمة الانعام الا ان اهل الاجتهاد حكموا بحلهما الحاقا لهما ببهيمة الانعام لمشابهتهما
لها فى الاجترار وعدم الانياب والاجترار ان يجر العلف ويخرجه الى حلقه ثم يمضغه ويبلعه قوله وقيل هما المراد بالبهيمة ونحوهما عطف
على قوله واضافتها الى الانعام للبيان اى قيل ليس المراد بالبهيمة والانعام من الحيوانات الوحش واضافتها الى الانعام لملابسة المشابهة بينهما
فيما ذكر من الاجترار وعدم الانياب واورد الامام ههنا سؤالان ولم يجب عنهما احدهما انه لو قيل احلت لكم الانعام لكان الكلام تاما بدليل
انه تع قال فى اية اخرى واحلت لكم الانعام الا ما يتلى عليكم فاى فائدة فى زيادة لفظة البهيمة فى هذه الاية والاخر ان لفظة البهيمة مفرد والانعام
جمع فما فائدة فيه واجيب عن الاول بانا اذا حملنا بهيمة الانعام على شيئين متغايرين وجعلنا الاضافة لملابسة الشبه فائدته ظاهرة وان
حملناها على شئ واحد فما الفائدة فى سلوك طريق الاجمال والتفصيل والابهام والتعيين وعن الاخر بان الاختلاف الواقع فيه بحسب الافراد
والجمعية انما هو فى اللفظ فان معنى الجمعية مضمحلة فى الانعام وليس فيه الا معنى الجنسية كما فى البهيمة فان من حلف لا اتزوج النساء يحنث
بتزوج واحدة لتحقق شرط الحنث وهو تزوج الجنس قوله الا محرم ما يتلى هى الالفاظ القرانية لم يصح استثناؤه من بهيمة الانعام الا بتقدير المضاف
او الفاعل فقدر المضاف والاحيث قال الا محرم ما يتلى عليكم اى الا الذى حرمه المتلو من القران وهى الميتة والموقوذة والمتردية والنطيحة
والتى افترسها السبع والتى ذبحت على غير اسم الله وحرمها قوله تع بعد الاية حرمت عليكم الميتة الى قوله وما ذبح على النصب ثم قدر الفاعل
حيث قال والا ما يتلى عليكم اية تحريمه فيكون يتلى فى الاصل مسندا الى اية مضافة الى تحريمه فحذف المضاف الاول وقام المضاف اليه مقامه
وهو تحريمه ثم حذف المضاف الثانى وهو تحريم فقام الضمير المجرور مقامه فانقلب مرفوعا واستتر فى يتلى وعلى التقديرين كان قوله الا ما
يتلى استثناء متصلا من موجب كانه قيل احلت لكم بهيمة الانعام الا الميتة والموقوذة الى اخره قوله حال من الضمير فى لكم فيه انه يلزم منه
تقييد احلال البهيمة الانعام حال انتفاء كونكم ممن يماثل الانعام من الوحشيات تحلون الصيد وانتم حرم ولا تظهر الفائدة فى هذا التقييد
اذ الظاهر ان البهيمة حلال فى هذه الحال وغيرها هذا اذا اريد ببهيمة الانعام نفس الانعام واما اذا اريد بها ما يماثل الانعام من الحيوانات فيظهر
للتقييد بهذه الحال فائدة اذ يصير المعنى ح احلت لكم ما يماثل الانعام من الوحشيات انتفاء كونكم تحلون الصيد وانتم حرم فهذا حرم
فهذا معنى صحيح قوله وقيل من واو اوفوا والتقدير اوفوا بالعقود فى حال كونكم انتفاء كونكم محلين الصيد وانتم حرم وفيه انه يلزم منه الفصل
بين الحال وصاحبها بجملة اجنبية ولا يجوز الفصل الا ان يحمل الاعتراض وهذه الجملة اعنى قوله احلت لكم بهيمة الانعام ليست اعتراضية
بل هى موردة لاثبات حكم مستقل وبيانها وجملة الاعتراض انما تفيد التاكيد والتابيد وايضا يلزم منه تقييد الامر بانتفاء العقود بهذه
الحال ويصير التقدير ما ذكرناه بقولنا اوفوا بالعقود فى حال انتفاء كونكم حالكم محلين الصيد وانتم حرم واذا اعتبرنا بمفهومه يصير

واذا انتفت

واذا انتفت هذه الحال فلا توفوا بالعقود والامر ليس كذلك فانهم مامورون بالايفاء على كل حال من احرام وغيره قوله وقيل استثناء
اى من قوله بهيمة الانعام والتقدير الا ما يتلى عليكم الا الصيد وانتم حرم محرمون وهو تعسف لان استعمال الا فى الاستثناء قليل فالحمل على القليل
النادر مع جواز الوجه الشائع تعسف لا يحمل عليه الكلام البليغ لا سيما ان اداة الاستثناء انما دخلت على احلال الصيد لا على الصيد حال
الاحرام ولا يخفى ان جعل احلال الصيد مستثنى من البهيمة تعسف ظاهر قال الامام واعلم انه تع لما ذكر قوله احلت لكم بهيمة الانعام الحق به نوعين
من الاستثناء الاول قوله الا ما يتلى عليكم فان قوله احلت لكم بهيمة الانعام يقتضى احلالها لهم على جميع الوجوه فبين الله تع الاستثناء ما يتلى علينا
علينا اية تحريمه ان البهيمة ان كانت ميتة او موقوذة الخ فهى محرمة والنوع الثانى من الاستثناء قوله تع غير محلى الصيد وانتم حرم فانه تعالى
لما احل بهيمة الانعام ذكر الفرق بين صيدها وغير صيدها وبين لنا ان ما كان منها صيدا فانه حلال فى الاحلال دون الاحرام وما لم يكن صيدا
فانه حلال فى الحالين نقل القرطبى انه قال هذه الاية على قصر الفاظها تتضمن خمسة احكام الاول انها الوفاء بالعهود الثانى تحليل بهيمة الانعام
الثالث استثناء ما يتلى اية تحريمه بعد ذلك الرابع استثناء حال الاحرام فيما يصاد الخامس ما تقتضيه الاية من اباحة الصيد لمن ليس بمحرم
وحكى ان اصحاب الكندى قالوا له ايها الحكيم اعمل لنا مثل هذا القران فقال نعم اعمل لكم مثل بعضه فاحتجب اياما ثم خرج فقال والله ما اقدر
ولا يطيق هذا احد انى فتحت المصحف فخرجت سورة المائدة فنظرت فاذا هو قد نطق بالزام الوفاء ونهى عن النكث وحلل تحليلا عاما ثم استثنى
استثناء ثم اخبر عن قدرته وحكمته فى سطرين ولا يقدر احد ان ياتى بهذا الا فى اجلاد وكل ذلك يدل على انهم جعلوا قوله غير محلى الصيد مع قوله
الا ما يتلى عليكم مستثنيان من شئ واحد وهو بهيمة الانعام قوله والصيد يحتمل المصدر صاد يصيد ويطلق على المصيد كما يطلق ضرب الامير
على مضروبه من الدراهم والدنانير والصيد المذكور فى الاية يحتمل الامرين فان كان باقيا على مصدريته يكون المعنى غير محلى الاصطياد وانتم محرمون
وان كان واقعا موقع المفعول يكون المعنى غير محلين الشئ المصيد وانتم محرمون قوله تع حرم جمع حرام بمعنى محرم يقال احرم فلان اذا دخل فى الحرام
او فى الاحرام قوله وانتم حرم حال من الضمير فى محلى وجعله حالا من نفس محلى الصيد يستلزم وقوع الحال من المضاف اليه فى غير المواضع المستثناة قوله
يعنى مناسك الحج وهى العبادات المتعلقة به وموافقة يقال نسك لله نسكا ومنسكا اذا ذبح لوجهه وقد تسمى الذبيحة نسكا ثم قالوا لكل عبادة
نسكا ومنه قوله تع ان صلاتى ونسكى والشعائر جمع شعيرة بمعنى مشعرة اى معلمة على انها فعيلة بمعنى مفعلة من الشعار وهو العلامة واشعار الهدى
اعلامها بما يعرف به انه هدى والمسنون فى اشعار الهدايا ان يطعن فى صفحة سنام البعير بحديدة حتى يسيل منها الدم فيكون ذلك علامة انها
هدى وان صاحبها محرم يريد الحج والعمرة لله فالشعائر على هذا هى الهدايا المشعرة كما فى قوله تع والبدن جعلناها لكم من شعائر الله والشعائر فى
هذه الاية ليست بمعنى الهدايا المشعرة لانه تع ذكر شعائر الله ثم عطف عليها الهدايا والمعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه بل المراد به مناسك
الحج واعماله وقد روى ذلك عن ابن عباس ومجاهد قوله لانها علامات الحاج ناظر الى قوله سمى به اعمال الحج وقوله واعلام النسك اى لاجل النسك
ناظر الى قوله ومواقفه قال ابن عباس ان المشركين كانوا يحجون البيت ويهدون الهدايا ويعظمون المشاعر وينحرون البدن فاراد المسلمون
ان يغيروا عليهم فانزل الله لا تحلوا شعائر الله اى لا تقطعوا اعمال من يحج بيت الله ويعظم مواقف الحج باقامة ما شرع فى كل موقف منها فشعائر الله
على هذا شئ خاص من جملة التكاليف الذاتية وهو التكاليف المتعلقة بالحج وقيل شعائر الله غاية ما فى جميع تكاليفه غير مخصوص بشئ معين
ويقرب منه قول الحسن شعائر الله دين الله فمعنى قوله لا تحلوا شعائر الله اى لا تحلوا بشئ من شرائع الله وفريضته التى حدها لعباده واوجبها
عليهم والشهر الحرام اسم جنس يجوز ان يراد به جميع الاشهر الحرم وهى اربعة ذو القعدة وذو الحجة ومحرم ورجب ويجوز ان يراد به رجب
وحده لانه اكمل هذه الشهور الاربعة فى هذه الصفة قوله جمع هدية بتسكين الدال كما فى جدية وفى الصحاح الجدية بسكون الدال شئ محشو
تحت دفتى السرج والرحل وهما جديتان والهدى كل ما اهدى الى بيت الله من ناقة او بقرة او شاة قوله وعطفها على الهدى للاختصاص كانه قيل
ولا تحلوا ذوات القلائد منها خصوصا كما يعطف جبريل وميكائيل على الملائكة لذلك ومن هذا القبيل عطف الهدى على شعائر الله على تقدير ان يراد
بها مناسك الحج واعماله قوله او القلائد انفسها عطف على قوله ذوات القلائد اى ويجوز ان لا يقدر المضاف بل يراد بها نفس القلائد ويكون المقصد
من النهى عن التعرض لقلائد الهدى المبالغة فى النهى عن التعرض لنفس الهدى والمعنى لا تحلوا قلائدها فضلا عن النهى عن ان تحلوا انفسها ونظيره
قوله تع ولا يبدين زينتهن فانه اذا نهى عن اظهار الزينة فما بالك بمواضعها من الاعضاء والقلائد جمع قلادة وهى ما يشد على عنق البعير وغيره
قوله قاصدين لزيارته والمعنى ولا تحلوا قوما امين اى قاصدين زيارة البيت الحرام ويجوز ان يكون على حذف المضاف اى ولا تحلوا قتال قوم
امين او اذى قوم امين والبيت منصوب على انه مفعول امين ويبتغون من الضمير فى امين حال كونهم مبتغين فضلا ولا يجوز ان يكون

هذه الجملة صفة لآمين لان اسم الفاعل متى وصف بطل عمله على الصحيح فلما عمل فى هذه الاية علمنا انه ليس بموصوف قوله وقيل معنا يبتغون
الى اخره عطف على قوله ان يثيبهم ويرضى عنهم فسر الفضل والرضوان اولا بان يثيبهم الله تع ويرضى عنهم وابتغاؤهما انما يليق بالمسلم فكان معنى
الاية لا تخيفوا من يقصد بيت الله من المسلمين ولا تاخذوا الهدى من المهديين اذا كانوا مسلمين ويدل عليه ايضا اول الاية وهو قوله ولا تحلوا
شعائر الله انما يليق بنسك المسلمين وطاعاتهم لا بنسك الكفار ولا شك ان الاية على هذا المعنى تكون غير منسوخة ثم فسر الفضل بما يطلبه الكفار
من التجارة الواقعة فى ايام الموسم وفسر الرضوان بما يطلبونه من رضوان الله تع عنهم فان المشركين كانوا يقصدون بحجهم رضوان الله تع عنهم
فان كانوا لا ينالونه وان الكافر وان كان لا ينال الفضل والرضوان لكنه يظن ان يفعل الله تع كل واحد منهما له ويطلبهما منه فيجوز ان يوصف
بانتفائهما بناء على ظنه وزعمه كقوله تع وانظر الى الهك اى الى ما تظنه الهاك وايد هذا التفسير بما روى ان الاية نزلت عام القضية اى عام قضاء
العمرة التى احصر عليه السلام عنها فى العام الماضى فى حجاج اليمامة روى ان الحطيم بن ضبيعة اتى النبى عليه السلام من اليمامة الى المدينة فعرض عليه
السلام فلم يسلم فلما خرج من عنده مر بسرح المدينة لاهلها فساقه وانتهى الى اليمامة ثم خرج من هناك نحو مكة وقد قلد ما نهب من سرح المدينة
واهداه الى الكعبة ومعه تجارة عظيمة فهم اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يخرجوا اليه ويغيروا على امواله فنزل ولا آمين البيت الحرام يبتغون
فضلا من الله ورضوانا فالمعنى لا تحلوها باباحتها والاغارة عليها فعلى هذا تكون الاية منسوخة لان قوله لا تحلوا شعائر الله ولا الشهر الحرام يقتضى
حرمة القتال فى المشعر الحرام وذلك منسوخ بقوله اقتلوا المشركين حيث وجدتموهم وقوله تع ولا آمين البيت الحرام يقتضى حرمة منع المشركين
عن المسجد الحرام وذلك منسوخ بقوله فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وهو قول كثير من المفسرين حتى قال الشعبى لم ينسخ من سورة المائدة
الا هذه الاية قوله ولا يلزم من ارادة الاباحة هذا يعنى ان ظاهر الامر افادة الوجوب سواء ورد بعد الحظر او ابتدا وانما عرفنا ان هذا الامر هنا
لم يفد الوجوب بدليل منفصل فان الاية المتقدمة لما دلت على ان الاحرام مانع لحل الاصطياد فاذا زال المانع وهو الاحرام بادخل الاصطياد
والاباحة لان الاباحة مستفادة من صيغة الامر قوله لا يحملنكم ولا يكسبنكم يعنى ان جرم بمعنى حمل يقال جرمه على كذا اى حمله عليه ويستعمل
بمعنى كسب يقال لفلان جارم اى كاسب والشنآن بفتح النون الاولى وسكونها مصدر شنئ اى ابغض حكى عن ابى على انه قال من زعم ان فعلان
اذا سكنت عينه لم يكن مصدرا فقد اخطا الا ان فعلان بسكون العين قليل فى المصادر نحو لواه بدينه ليانا اى مطله وكثير فى الصفات نحو سكران
وفعلان بالفتح قليل فى الصفات نحو حمار قطوان يقال قطا فى مشيه يقطو فهو قطوان بالتحريك والقطو مقاربة الخطو مع النشاط ونحو
عدوان بفتح العين والدال اى شديد العدو وذئب عدوان يعدو على الناس والكثير ان يكون مصدرا نحو الغليان والمصدر جعل شنآن بالتحريك
مصدرا حيث فسره بشدة البغض لكون فعلان بالتحريك قليلا فى الصفات وجوز ان يكون شنآن بالسكون مصدرا وان يكون فعلان بالسكون
قليلا فى المصادر لكون معنى بغيض للمصدر اليق بهذا المقام وان كان شنآن بالسكون نعتا بمعنى البغيض يكون المعنى لا يجرمنكم قوم اى مبغضهم
على ان يكون البغيض فعيلا بمعنى الفاعل والمبغض اسم فاعل من ابغض اضافته الى القوم اضافة بيان البغيض منهم وليس مضافا الى الفاعل
ولا الى المفعول بخلاف ما اذا كان مصدرا فانه يكون مضافا الى المفعول والى الفاعل كما صرح به والمعنى على الاول بغضكم لقوم فحذف الفاعل
على الثانى بغض قوم اياكم فحذف مفعوله والاول اظهر فى المعنى ولهذا قدمه المص فى الذكر قوله لان صدوكم للشنآن اى لا يحملنكم بغضكم لقوم
لقوم لاجل صدهم اياكم عن المسجد الحرام قوله فانه يتعدى الى واحد والى اثنين ككسب وفى الكشاف جرم يجرى مجرى كسب فى تعديته الى مفعول
واحد واثنين تقول جرم ذنبا نحو كسبه وجرمته ذنبا نحو كسبته اياه ويقال اجرمته ذنبا على نقل المتعدى الى مفعول بالهمزة الى مفعولين
كقولهم اكسبته ذنبا وعليه قراءة عبد الله ولا يجرمنكم بضم الياء واول المفعولين على القراءتين ضمير المخاطبين والثانى تعتدوا والمعنى لا يكسبنكم
بغض قوم لان صدوكم الاعتداء اولا يحملنكم عليه نقل الامام عن القفال ان قوله تع ولا يجرمنكم الاية معطوف على قوله لا تحلوا شعائر الله
الى قوله ولا آمين البيت الحرام يعنى ولا يحملنكم عداوتكم لقوم من اجل انهم صدوكم عن المسجد الحرام على ان تعتدوا فتمنعوهم عن المسجد الحرام فان الباطل
لا يجوز ان تعتدى فان هذه السورة نزلت بعد قصة الحديبية فكان الصد قد تقدم وليس للناس ان يعين بعضهم بعضا على ما فيه
البر والتقوى قال العلماء الغذاء يصير جزءا من جوهر المغتذى ولا بد وان يحصل للمغتذى اخلاق وصفات من جنس ما كان حاصلا فى الغذاء والخنزير
مطبوع على حرص عظيم ورغبة شديدة فى المشتهيات فحرم اكله على الانسان لئلا يتكيف بتلك الكيفية ومن جملة خبائث الخنزير انه عديم الغيرة
فانه يرى الذكر من الخنازير ينزو على الانثى له ولا يتعرض له لعدم غيرته فاكل لحمه يورث عدم الغيرة والاهلال رفع الصوت ومنه يقال اهل
فلان بالحج اذا لبى ومنه استهلال الصبى وهو صراخه اذا ولد وكانوا يقولون عند الذبح باسم اللات والعزى فحرم الله تع بقوله وما اهل

لغير الله

لغير الله به اى وما نودى عليه بغير اسم الله قوله التى ماتت بالخنق احتباس النفس بسبب انقضاء الحلق الخنق واكل المنخنقة حرام سواء
حصل اختناقه بفعل ادمى او لا مثل ان ينفق ان يدخل البهيمة راسها بين عودين من شجرة فتختنق فتموت قيل ان اهل الجاهلية كانوا يخنقون
الشاة فاذا ماتت اكلوها وهذه المنخنقة من جنس الميتة لانها ماتت من غير تذكية وكذا الموقوذة وهى التى ضربت الى ان ماتت وهى فى معنى
المنخنقة ايضا لانها ولم يسل دمها والمتردية من تردى بمعنى سقط ويطلق على الواقع فى الردى وهو الهلاك قال تع وما يغنى عنه ماله اذا
تردى اى هلك بان القى فى النار قوله والتاء فيها للنقل يعنى ان التاء فى هذه الكلمات الاربع اعنى المنخنقة والمتردية والنطيحة لنقلها من الوصفية
الى الاسمية فان الصفات اذا لم يذكر موصوفاتها ولم تكن جارية عليها يغلب عليها الاسمية فتلحقها التاء لتدل على غلبة الاسمية وعدم احتياجها
الى الموصوف وكلما لحقه هذه التاء يستوى فيه المذكر والمؤنث وقيل التاء فيها لكونها صفات لموصوف مؤنث وهو الشاة كانه قيل حرمت
عليكم الشاة المنخنقة والموقوذة وخصت الشاة بالذكر لكونها اعم ما ياكله الناس والكلام يخرج على الاعم الاغلب ويكون المراد الكل قوله
اى ما اكل منه السبع فمات اشارة الى ان ما موصولة بمعنى الذى والجملة الفعلية صلته وعائده محذوف ولو قدر وما اكله السبع لتم امر
العائد لكن يبقى خلل اخر وهو ان ما اكله السبع قليلا كان او كثيرا لا يتعلق به حكم شرعى من الحل والحرمة ونحوهما وانما الحكم للباقى فلا بد ان
يجعل التقدير هكذا وما اكل منه السبع او ما اكل السبع بعضه فمات والسبع اسم يقع على ما له ناب يعدو على الانسان والدواب ويفترسها
كالاسد وما دونها ويجوز التخفيف فى سبع فيقال سبع وسبعة قال قتادة كان اهل الجاهلية اذا جرح السبع شيئا فقتله واكل منه اكلوا
ما بقى فحرمه الله قوله من ذلك اى مما مضى من المحرمات المذكورة بقوله والمنخنقة الى قوله وما اكل السبع على ان لا يكون الاستثناء مختصا بقوله
وما اكل السبع بل متنا ولا للجميع ما تقدم من المذكورات فان ادركت ذكوة واحدة منها وجدتها ولها عين تطرف او اذن تتحرك او رجل تركض
فذبحتها فهو حلال لانه لولا بقى الحياة بتمامه فيها لما حصلت لها هذه الاحوال وما ذبح تمام حياته حلال قوله والذكوة فى الشرع بقطع الحلقوم
والمرئ على وزن فعيل اسم لما اتصل بالحلقوم وهو الذى يجرى فيه الطعام والجمع مروء مثل سرير وسرور واقل الذكوة فى الحيوان المقدور
عليه الحلقوم والمرئ وكماله ان يقطع الودجان معهما ويجوز بكل محدد يخرج من حديد او قصب او زجاج او حجر ونحوها فان جمهور العلماء على
ان كل ما فرى الاوداج وانهر الدم فهو اله الذكوة ما خلا السن والظفر والعظم على هذا تواترت الاخبار وقال به فقهاء الامصار والسن والظفر
المنهى عنهما فى التذكية هما لم يكونا منزوعين لان الذبح بهما يصير خنقا واما المنزوعين منهما اذا فريا الاوداج فالذكوة جائزة بهما عندهم
قال النبى صلى الله تع عليه وسلم ما انهر الدم وذكر اسم الله عليه فكلوا ليس السن والظفر والذكوة الذبح التام يجوز معه الاكل ولا يحرم لان
الاصل الزكوة اتمام الشئ ومنه الذكاة فى السن وهو الشباب يقال ذكى الرجل اذا اسن قوله النصب واحد الانصاب مثل عنق واعناق
وهو الشئ المنصوب وقيل انه جمع واحده نصاب مثل حمر جمع حمار وقيل واحده نصب مثل سقف وسقف ورهن ورهن وقيل واحده
نصيبة وهى علامة تنصب للقوم قال الامام ومن الناس من قال النصب هى الاوثان وهذا بعيد لان هذا معطوف على قوله وما اهل لغير الله
وذلك هو الذبح على اسم الاوثان ومن حق المعطوف ان يكون مغايرا للمعطوف عليه وقال ابن جريج النصب ليست باصنام فان الاصنام احجار مصورة
منقوشة وهذه النصب احجار كانوا نصبوها حول الكعبة وكان يذبحون عندها للاصنام وكانوا يلطخون بتلك الدماء ويضعون اللحوم
عليها فقال المسلمون يا رسول الله كان اهل الجاهلية يعظمون البيت بالدم فنحن احق ان نعظمه وكان صلى الله تع لم يكره ذلك فانزل الله تع
لن ينال الله لحومها ولا دماؤها الى هنا كلام الامام قوله والثالث غفل اى خال عن الكتابة يقال ارض غفل اى لا علم بها ولا اثر عمارة وقال الكسائى
ارض غفل اى لم تمطر ودابة غفل لا سمة عليها ورجل غفل اى لم يجرب الامور قوله اجالها اى اعاد العمل المذكور مرة اخرى واجاله الشئ تحريكه
قال الامام بعد نقل هذا القول المذكور فى الازلام فمعنى الاستقسام بالازلام طلب معرفة ما قسم من الخير والشر بواسطة ضرب القداح وهو جمع قدح
بالكسر وهو السهم قبل ان يراش ويركب نصله وقدح الميسر ايضا والميسر قمار العرب بالازلام اشتقاقه من اليسر لانه اخذ مال الرجل
بتيسر وسهولة من غير كد ولا تعب ومن اليسار لانه سلب يساره اى غناه وصورة الميسر ان العرب كانت لهم فى الجاهلية عشرة اقداح وهى
الازلام جمع زلم مثل قلم واقلام روى عن الاخفش ضم الزاى فيه لغة كفتحها واول سهام الميسر الفذ ثم التوم ثم الرقيب ثم الحلس ثم
النافس ثم المسبل ثم المعلى وهذه القداح السبعة لها انصباء من جزور ينحرونها ويجزئونها والثلاثة الاخرى لا نصيب لها وهى المنيح والسفيح
والوغد قيل كان اهل الجاهلية يجمعون عشرة انفس ويشترون جزورا ويجعلون لحمه ثمانية وعشرين جزءا ويجعلون لكل واحد من صاحب
الازلام السبعة نصيبا معلوما للفذ سهم وللتوم سهمان وللرقيب ثلاثة اسهم وللحلس اربعة وللنافس خمسة وللمسبل ستة وللمعلى سبعة

ويجعلون الازلام في خريطة ويضعونها على يد رجل ثم يجيلها اي يحركها ذلك الرجل فيخرج باسم كل رجل قدحا منها ومن خرج له قدح من
ذوات الانصبا اخذ الموسوم له ذلك القدح ومن خرج له بما لا نصيب له لم ياخذ شيئا ويغرم ثمن الجزور كله وكان يدفعون الانصباء
الى الفقراء ولا ياكلون منه شيئا ويفتخرون بذلك ويذمون من لم يدخل فيه ويسمونه البرم وهو اللئيم وفي حكم الميسر انواع القمار من النرد
والشطرنج وغيرهما وروى عنه صلى الله عليه وسلم انه قال اياكم وهاتين الكعبتين المشومتين فانهما من ميسر العجم ومعنى الاستقسام
بالازلام على تقدير ان يراد بالازلام الاقداح التي كتب عليها امرني ربي ونهاني ربي طلب معرفة ما قسم له من الخير والشر مما لم يقسم له بواسطة
ضرب القداح وعلى تقدير ان يراد به قداح الميسر يكون معناه طلب معرفة كيفية قسمة الجزور بطريق حرام وهو الميسر المحرم فيكون فسقا
وكذا الاستقسام بالمعنى الاول فانه ايضا فسق لكونه توسلا الى علم الغيب بغير الله وبغير الطريق المشروع في طلب الخير ونيله كاستعلام
الخير والشر من الكهنة والمنجمين بخلاف استعلام الغيب بالاستخارة بالقران وبصلوة الاستخارة ودعائها وبالنظر والرياضة فانه استعلام
بالطريق على ان الاستخارة ونحوها ليس عبارة عن استعلام الغيب والدخل لعلمه بل هي عبارة عن استدعاء الخير ونيله بالتضرع الى علام الغيوب
ولا يعتقد صاحبها كونها طريقا الى نيل الخير واصابته فقول المص لانه دخول في علم الغيب واعتقاد بان ذلك بطريق الى علمه مبني على زعم من
تستقسم بالازلام وليس مقصوده ان التفال والاستخارة ونحوهما فسق وضلال قوله او الميسر المحرم عطف على الاستقسام بناء على ان المراد منه
الاستقسام المعهود وهو طلب علم ما قسم لهم من الخير والشر بالاقلام ولما ذكر احتمال ان يراد منه طلب معرفة كيفية قسمة الجزور فرع عليه
احتمال ان يكون لفظ ذلك اشارة الى الاستقسام بالجزور بالاقداح قوله او الى تناول ما حرم عليهم عطف على قوله الى الاستقسام والفرق بين عطفه
على نفس المجرور وعطفه على مجموع الجار والمجرور ان المحكوم عليه بالفسق على الاول هو الاستقسام على احد المعنيين وعلى الثاني هو تناول ما يتلى
مجموع ما تلي انه تحريمه من الميتة وما بعدها واشار بزيادة لفظ التناول الى ان التحليل والتحريم انما يتعلقان بالافعال دون الاعيان فيكون الفسق
في الحقيقة هو تناول هذه المحرمات لا انفسها قوله لم يرد به يوما بعينه حتى يقال ما يئسوا قبله بيوم او يومين بل المراد الزمان الحاضر وما يتصل
به من الطرفين وهو كلام خارج على عادة اهل اللسان ومعناه انه لا حاجة الى مداهنة هؤلاء الكفار لانكم الآن صرتم بحيث لا يطمع احد من
اعدائكم في توهين امركم ونظيره قولك كنت بالامس شابا واليوم قد صرت شيخا فانك لا تريد بالامس اليوم الذي قبل يومك ولا باليوم
اليوم الذي انت فيه قوله من ابطاله اي من ابطالكم اياكم بان تحللوا هذه الخبائث بعد ان جعلها الله محرمة وهو اشارة الى ان الكلام مبني
على حذف المضاف وكذا على تقدير ان يكون المعنى من ان يغلبوكم على دينكم فالتقدير من ابطالكم دينكم فانه تع قد وعد باعلاء الدين على كل الاديان
بقوله ليظهره على الدين كله فلما حقق ذلك النصر والاعلاء يئسوا من ان يغلبوكم على دينكم وان يبطلوه قوله واخلصوا الخشية لي مستفاد من ورود
الامر بخشيته بعد النهي عن خشية الكفار فانه لما نهى عن خشيتهم وامر بخشيته كان خلاصة الكلام امرا باخلاص الخشية له تع وان لا يخشوا
الامة قوله وهو ان تناولها فسق وقوله اليوم يئس الاية لا مدخل في ايجاب التجنب عن تلك المحرمات لانه تحريض على التمسك بما شرع لهم من تحريم
تناول ما يعتاد الكفرة تناوله كانه قيل لا تخافوا المشركين في خلافكم اياهم في الشرايع والاديان فاني انعمت عليكم بالدولة القاهرة والقوة
العظيمة وصاروا مقهورين لكم ذليلين عندكم وحصل لكم الياس من ان يصيروا قاهرين لكم مستولين عليكم واذا صار الامر كذلك وجب
عليكم ان لا تلتفتوا اليهم وان تقبلوا على طاعة الله والعمل بشرايعه وجملة الاعتراض تم هنا وشرع من هنا في ذكر بعض ما يتصل بذكر المحرمات
فقال فمن اضطر يعني انها وان كانت محرمة الا انها تحل في حالة الاضطرار قدر ما تندفع به الضرورة والمخمصة خلاء البطن من الطعام جوعا
والخمص ضمور البطن والتصاق جلده بالظهر فلذلك فسرت المخمصة بالمجاعة والمعنى فمن دعته الضرورة مجاعة الى تناول شيء من هذه
المحرمات فليتناول وله غير مائل للاثم بالتجاوز في اكله عن حد الرخصة وهو ان ياكل منه قدر ما يسد به الرمق فان اكل الى حد الشبع تلذذا اثم
فظهر من هذا التقرير ان جواب من محذوف اي فليتناول مما حرم وقوله غير متجانف حال من فاعله اي غير مائل فان الجنف في اللغة الميل قال
تع فمن خاف من موص جنفا اي ميلا وقوله تع فان الله غفور رحيم تعليل للجواب المقدر ويحتمل ان يكون التقدير فمن اضطر الى تناول المحرم فيتناولها ولم غير
متجانف لاثم فان الله غفور رحيم قوله لما تضمن السؤال الخ جواب عما يقال مفعول سال انما يكون مفردا فكيف وقع على الجملة قوله وقد سبق الكلام
في ماذا وهو جواز ان يكون ماذا اسما واحدا بمعنى اي شيء ويحكم على موضعه بحسب ما يقتضيه العامل وهنا في محل الرفع على الابتداء قوله وانما لم يقل
لنا لما وجه كون مفعول يسالون جملة تتضمن السؤال معنى القول فكانه قيل يقولون لك ماذا احل لهم ورد ان يقال لما كانت الجملة محكية عنهم ومقولا
لهم لزم ان يكون الحكاية الواقعة في القران مخالفة للواقع لان هذه العبارة ليست مقولا لهم وانما يقولون ماذا احل لنا فحكاية كلامهم تقتضي

ان يقال

ان يقال لنا لتطابق الحكاية المحكي فاجاب عنه بانه انما قال لهم نظرا الى يسالونك بلفظ الغيبة فانه لما عبر عن القائلين بضمير الغيبة حيث قيل يسالونك
جاز ان لا يحكى كلامهم بعبارتهم بل يحكى عنهم محصول سؤالهم ولو قيل يسالونك ماذا احل لنا لكان جايزا وصوابا ايضا على ان يكون حكاية لكلامهم
بعبارتهم كما جاز ان يقال اقسم زيد ليضربن باسناد الضرب الى ضمير الغايب لكون زيد مذكورا بالاسم الظاهر وجاز ايضا ان يقال اقسم زيد
لاضربن على حكاية الجملة المقسم عليها بعبارة زيد قوله ما لم تستخبثه الطباع السليمة الطيب في لغة العرب هو المستلذ المشتهى والحلال الماذون
فيه سمي طيبا تشبيها له بما هو مستلذ لانهما اجتمعا في انتفاء المضرة ولا يمكن ان يكون المراد بالطيبات ههنا المحللات والا لصار تقدير الاية قل احل
لكم المحللات ومعلوم ان هذا ركيك فوجب حمل الطيبات على المستلذ المشتهى فصار التقدير كل ما يستلذ ويشتهى ثم اعلم ان العبرة في الاستلذاذ والاستطابة
باهل المروة والاخلاق الجميلة فان اهل البادية يستطيبون اكل جميع الحيوانات الى هنا كلام الامام قوله او ما لم يدل نص ولا قياس على حرمته عطف
على قوله ما لم تستخبثه الطباع السليمة كانه قال المراد بالطيبات ما لم يستخبثه الشارع ولا قياس المجتهد بل بقي داخلا في عموم قوله تع هو الذي خلق لكم
ما في الارض جميعا فان عموم هذه الاية قد خص بقوله تع ويحرم عليهم الخبائث وغير ذلك من الادلة الشرعية القائمة على حرمة بعض ما في الارض
وان حمل ما في الارض وان حمل الطيبات في هذه الاية على المستلذات الطبيعية يجب تخصيصها ايضا بتلك الادلة قوله عطف على الطيبات والمعنى
احل لكم حينئذ ما علمتموه من الجوارح على حذف العايد الى الموصول وحذف المضاف الى الموصول وهو الصيد بمعنى المصيد وان جعلت ما شرطية تكون
في محل الرفع على الابتداء ومن الجوارح حال اما من الموصول او من عايده المحذوف وهو جمع جارحة بمعنى كاسبة قال تع ويعلم ما جرحتم بالنهار وجوارح
الانسان اعضاؤه التي يكتسب بها ويحتمل ان يكون من الجرح بمعنى تفريق الاتصال فان الجوارح تجرح الصيد غالبا والمراد بالجوارح في الاية كل ما
يكسب الصيد على اهله من سباع البهايم كالفهد والنمر والكلب ومن سباع الطير كالبازي والعقاب ونحوهما مما يقبل التعليم فان جميعها حلال
قوله مؤدبا الجوارح ومضريها اضراء الجوارح وتضريتها يطلق على تعويدها بالصيد وعلى اغرائها به والتكليب في اللغة جعل الشي كلبا والكلب
كلب بنفسه لا بجعل المعلم فوجب ان يفسر بجعله كلبا كاملا وذلك انما يكون بتاديبه وتعويده على الاصطياد الا ان تفسيره بتاديب الجوارح
الجارحة كانت من السباع الطيور والبهايم مبني على تغليب الكلب لانه اكثر للصيد وكون التاديب اكثر فيه قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعتبة
ابن ابي لهب حين اراد سفرا الى الشام وصدر عنه ما استحق به ان يدعو عليه السلام عليه فقال اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فاكله الاسد
وهذا الحديث لا يدل على ان كل سبع يسمى كلبا وهو المدعى وانما يدل على تسمية سباع البهايم كلابا لان دعاءه عليه السلام انما استجيب بالاسد
ولا يدل لسباع الطيور به مع دخولها في المدعى قوله وفايدتها المبالغة في التعليم يعني ان كون مكلبين حالا من فاعل علمتم يستلزم ان يكون المعنى
وصيد ما علمتم معلمين فوجب ان تبين فايدة مثل هذا التركيب وما فيه من التقييد بالحال فلذلك بين ان فايدته المبالغة فكانه قيل وما
علمتم ماهرين في تعليم الجوارح حاذقين فيه مشتهرين به قال صاحب الكشاف قوله تع تعلمونهن مما علمكم الله فيه تنبيه على ان كل من ياخذ علما
ينبغي ان ياخذه ممن هو متبحر في ذلك العلم غواص في بحار لطايفه وحقايقه وان احتاج في ذلك الى ارتكاب سفر بعيد قال صلى الله عليه وسلم
اطلبوا العلم ولو بالصين فكل من اخذ عن غير متقن ضيع ايامه وعض عند لقاء النحارير انامله قوله او مما علمكم ان تعلموه من اتباع الصيد الخ
عطف على قوله مما عليكم من الحيل والاول مبين بما يتعلق باحوال المخاطبين من كيفية التعليم الكلاب في لطايف الحيل في ذلك الباب وذلك
بالالهام والفكر والثاني مبين بما يتعلق باحوال الكلاب في باب الاصطياد من الجزئيات التي هي شرط في حل الصيد وذلك بالشرع وكلاهما
من تعليم الله تع ايانا فعلى الاول الحال الثانية اعني تعلمونهن بمنزلة التفسير والتفصيل للحال الاولى اعني مكلبين وعلى الثاني قيد زايد فيفيد
الكلام ان المعلم للكلاب ينبغي ان يكون مكلبا فقيها في ذلك الباب والتعليم ان يوجد فيها ثلاثة اشياء اذا دعيت اجابت واذا زجرت
انزجرت واذا اخذت الصيد امسكت ولم تاكل فاذا وجد منها ذلك مرارا واقله ثلاث مرات كانت معلمة يحل قتيلها اذا اخرجت بارسال
صاحبها قال الامام اذا كان الكلب معلما ثم صاد صيدا وجرحه وقتله وادركه الصياد ميتا فهو حلال لان جرح الجارحة كالذبح وكذا
الحكم في سائر الجوارح المعلمة وكذا في السهم والرمح واذا صاده الكلب فجثم عليه وقتله بالفم من غير جرح فقال بعضهم لا يجوز اكله لانه ميتة
وقال الاخرون يحل لدخوله تحت قوله تع فكلوا مما امسكن عليكم هذا كله اذا لم ياكل منه فان اكل منه فقد اختلف فيه العلماء قال بعضهم انه لا يحل
وهو اظهر اقوال الشافعي رح قالوا لانه امسك الصيد على نفسه والاية دلت على انه انما يحل اذا امسكه على صاحبه ويدل عليه ايضا ما روى
انه صلى الله عليه وسلم قال لعدي ابن حاتم اذا ارسلت كلبك فاذكر اسم الله فان ادركته لم يقتل فاذبح واذكر اسم الله عليه وان ادركته قتل ولم ياكل
فكل فقد امسك عليك وان وجدته قد اكل فلا تطعم منه شيئا فانما امسك على نفسه وقال الاخرون انه يحل وهو القول الثاني للشافعي واختلفوا

فى البازى اذا اكل قال بعض العلماء انه لا فرق بينه وبين الكلب فاذا اكل شيئا من الصيد لم يؤكل ذلك الصيد وقال الآخرون ومنهم ابو حنيفه رح يؤكل ما بقى جوارح الطير ولا يؤكل ما بقى من الكلب والفرق انه يمكن ان يؤدب الكلب على الاكل بالضرب ولا يمكن ان يؤدب البازى على الاكل وكلمة من فى قوله تع مما امسكن عليكم يحتمل وجهين اظهرهما كونها تبعيضية والبعض الماكول هو ما عدا عظمه ودمه وريشه الذى هو للحم فان اللحم بعض مما امسكته الجوارح لمن ارسلها وقيل البعض الماكول هو ما بقى مما اكلت الجوارح منه فان اكل الكلب من الصيد عند هذا القائل لا ينافى انه امسكه على صاحبه لان صفة الامساك ان يأخذ الصيد ولا يتركه حتى يذهب وهذا المعنى حاصل سواء اكل منه او لم ياكل والوجه الثانى كونها زائدة على قول من يقول بجواز كونها زائدة فى الاثبات وهو الاخفش واما البصريون فانهم منعوا زيادتها فى الاثبات وقالوا انها لا تزاد الا فى النفى والاستفهام فعلى الوجه الاول متعلقة بمحذوف منصوب على انه صفة لموصوف وهو مفعول الاكل اى فكلوا شيئا كائنا مما امسكت الجوارح عليكم وعلى الوجه الثانى لا متعلق لها وعلى قوله تع مما امسكن عليكم بمعنى اللام اى مما امسكن لكم لا لانفسهن او على اصل معناها فتتعلق بمحذوف اى امسكن حال كونها مستقرات على شانكم ومصلحتكم لا على مقتضى طبيعتهن وجبلتهن قوله وبعض الذين اوتوا الكتاب اليهود والنصارى فلو ذبح يهودى او نصرانى على اسم غير الله تع كالنصرانى يذبح على اسم المسيح اختلفوا فقال ابن عمر لا يحل وذهب اكثر العلماء انه يحل سئل الشعبى وعطاء عن النصرانى يذبح باسم المسيح قالا يحل فان الله تع قد احل ذبايحهم وهو يعلم ما يقولون قوله فلا عليكم حرج ان تطعموهم وتبيعوه منهم لما ورد على ظاهر قوله تع وطعامكم حل لهم ان الكفار ليسوا من اهل الشرع فكيف شرع لهم حل طعامنا اجاب عنه بان حل طعامنا لهم كناية ان يحل لنا اطعامهم بالبيع او الهبة او الاباحة فان حل طعامنا اياهم انما يكون لما ملهم معاملة تفيد كون طعامنا ملكا لهم فحل طعامنا لهم كناية عن ملزومه الذى هو المعاملة معهم قال الزجاج فى تفسير قوله تع وطعامكم حل لهم اى حلال لكم ان تطعموهم فيكون خطاب الحل مع المسلمين خوطبوا به تفرقة بين اطعام الكفار وتزويجهم المسلمات فانه ذكر عقيبه حكم النساء ولم يذكر حل المسلمات لهم فكانه قيل حلال لكم ان تطعموهم حرام عليكم تزوجوهم واختلف العلماء فى معنى المحصنات فذهب اكثر العلماء الى ان المراد بهن الحراير وانكاح كل حرة مؤمنة كانت او كتابية فاجرة كانت او عفيفة وذهب قوم الى ان المراد بهن فى الاية العفايف مؤمنات كن او كتابيات وحرايرا واماء واجازوا انكاح الامة الكتابية وحرموا البغايا من المؤمنات والكتابيات قوله مسافحين قال الشعبى الزنا ضربان السفاح وهو الزنا على سبيل الاعلان واتخاذ الخدن وهو الزنا فى السر فالله تع حرمهما فى هذه واباح التمتع بالمراة على جهة الاحصان قوله اى اذا اردتم القيام لما تعذر حمل القيام على اصل معناه حمل على المعنى المجازى وذلك لانه ان اريد بالقيام الى الصلوة مباشرتها والانتصاب لادائها بان يراد بالقيام ما هو من اركانها ويجعل الى بمعنى اللام يكون المعنى اذا تحقق القيام بهذا المعنى يستلزم ان يكون الوضوء فى اثناء الصلوة او بعدها وان اريد القيام المنتهى اليها او القيام متوجها اليها يلزم ان يكون تحقق القيام بهذا المعنى موجبا للوضوء وهو يستلزم ان لا يتمكن احد من الصلوة قط لانه لما فرغ من الوضوء لا جرم يتحقق القيام متوجها الى الصلوة وهو يوجب وضوء آخر وهلم جرا فلذلك حمل القيام على احد المعنيين المجازيين الاول من ارادة القيام التى هى سببه فان اطلاق اسم المسبب على السبب مجاز شايع والثانى قصد الصلوة وارادتها وعلاقة المجاز كونه من لوازم القيام متوجها الى الصلوة وابقاء هذا القيام على ظاهره لما استلزم عدم تمكن احد من الصلوة قط حمل على لازمه وهو قصد الصلوة واطلاق اسم الملزوم وارادة لازمه مجاز شايع فالتوجيه الاول مبنى على ان يكون المعنى الاصلى القيام مباشرتها والتوجيه الثانى مبنى على ان يكون اصل معناه القيام متوجها الى الصلوة قوله وظاهر الاية يوجب الوضوء على كل قايم الى الصلوة لان المؤمن القاصد للصلوة يتناول المحدث وغيره فسقط ما قيل من الاية لا دلالة فيها على ما ذكر لان قوله تع اذا قمتم الى الصلوة لا يقتضى العموم لان كلمة اذا لا تدل على تكرار الفعل فضلا عن اقتضاء العموم فان من قال لامراته اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرة طلقت فلو دخلت ثانية لم تطلق قوله فقيل مطلق يعنى ان المؤمنين الذين خوطبوا بان يقال اذا اردتم الصلوة مطلقا يتناول المحدثين منهم وغير المحدثين لكن المراد منهم المحدثون خاصة بقرينة دلالة الحال فان اشتراط الحدث فى البدل وهو التيمم قرينة دالة على اشتراطه فى الاصل لان البدل لا يخالف للبدل منه فى الشروط والاسباب قوله وقيل الامر فيه للندب يعنى ان مخالفة الاجماع انما يلزم ان لو كان الامر للوجوب ولا نم كونه متعينا للوجوب منها لم لا يجوز ان يكون للندب فان قلت لا يجوز كونه للندب لانعقاد الاجماع على ان يكون الوضوء فرضا للصلوة والجواب ان كونه للندب مبنى على كون الخطاب لغير المحدثين خاصة لان صاحب الكشاف يستشهد على احتمال كونه للندب بقوله صلى الله عليه وسلم من توضأ على طهر كتب الله له عشر حسنات غاية ما فى الباب ان لا يعلم وجوب الوضوء على المحدث من نص القران ولا محذور فيه لانه معلوم من السنة قيل هذا بعيد جدا لما فيه من مخالفة ظاهر كون الامر المطلق

للايجاب

للايجاب واطباق العلماء على ان وجوب الوضوء مستفاد من هذه الاية مع ما فيه من الافتقار الى تخصيص الخطاب بغير المحدثين من غير دليل ضرورة انه لا ندب بالنسبة الى المحدث فالوجه هو الاول والمرافق جمع مرفق وهو مجتمع طرفى الساعد والعضد وسمى مرفقا لانه الذى يرتفق بداى يتكا عليه وفيه لغتان فتح الميم مع كسر الفا وعكس ذلك اللغة الفصيحة هى الاولى قوله ومتعلق بمحذوف عطف على قوله بمعنى مع وعلى التقديرين يجب غسل المرفق اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلكون اليد اسما لجملة ما بين الابط ورؤس الاصابع كما ان الرجل اسم لجملة ما تحت الورك الى رؤس اصابع الرجل فلذلك قيل فايدة التحديد بالمرافق والكعبين اخراج ما وراها من حكم الغسل لا لتبليغ الحكم اليها فيجب غسلها خلافا لزفر ومالك فانهما قالا غاية الحكم يجب ان ينتهى الحكم عندها قوله والا لم تكن غاية له كما انتهى الصوم عند الليل وانتهى الانظار اى الامهال عند الميسرة فان علة الانتظار هى الاعسار بوجود الميسرة نزول العلة فيعود حق المطالبة والا لكان من عليه الحق منظرا فى حالتى الاعسار واليسار وهو محال فيجب ان ينتهى الانظار عند اليسار فكذا يجب ان ينتهى وجوب الصوم عند الليل والا لوجب الوصال ونحن نقول فى جوابهما ان الامر كما ذكرتم لكن القطع بخروج الغاية عن الحكم انما يكون فيما اذا كانت الغاية متميزة عن ذى الغاية بمقطع معين محسوس كتميز الليل عن النهار واليسار عن الاعسار وفيما نحن فيه ليس الامر كذلك فان ملتقى جانبى الساعد والعضد ليس له مقطع معين حساحتى يحكم بانتهاء حكم الغسل عنده فان ايجاب الغسل عنده الى جزء ليس اولى من ايجابه الى جزء آخر فوجب القول بايجاب غسل كل المرافق احتياطا قوله الباء مزيدة فان زيادتها فى المفعول شايع كثير نحو القى ونرجو بالفرج وحكى عن سيبويه مسحت راسه وبراسه بمعنى واحد وعن الفرا تقول العرب خذ الخطام وبالخطام وهذه وهز بالخذ راسه وخذ براسه وقال الزمخشرى انها للالصاق والمراد الصادق للمسح بالراس ماسح بعضه ومستوعبه بالمسح كلاهما ملصق المسح براسه قال الامام اختلف العلماء فى قدر الواجب من مسح الراس فقال الشافعى الواجب فى مسح الراس اقل شئ يسمى مسحا للراس وقال مالك يجب مسح الكل وقال ابو حنيفه رحمه الله الواجب مسح ربع الراس حجة الشافعى انه لو قال مسحت المنديل فهذا لا يصدق الا عند مسحه بالكلية اما لو قيل مسحت بالمنديل يدى فهذا يكفى فى صدقه مسح اليد بجزء من اجزاء ذلك المنديل اذا ثبت هذا فنقول قوله وامسحوا برؤسكم يكفى فى العمل به مسح اليد بجزء من اجزاء الراس ثم ذلك الجزء غير مقدر فى الاية فان اوجبنا تقديره بمقدار لم يكن تعيين ذلك المقدار الا بدليل مغاير لهذه الاية فيلزم ضرورة ان تكون الاية مجملة وهو خلاف الاصل فان قلنا انه يكفى فيه ايقاع المسح على اى جزء كان من اجزاء الراس كانت الاية مبينة مفيدة ومعلوم ان حمل الاية على محل تبقى الاية معه مجملة فكان المصير الى ما قلناه اولى هنا الى هنا كلام الامام ووجه الفرق بين مسحت المنديل ومسحت بالمنديل هو ان الاصل فى آلة الفعل المحله بنفسه نحو مسحت بيدى المنديل والالة غير مقصودة لذاتها بل هى وسيلة الى المقصود وهو حصول الفعل فى المحل فلا تثبت استيعاب الالة والتوصل بجميع اجزائها بل يكفى منها ما يتوسل به الى المقصود بخلاف المحل فان تعلق الفعل به لما كان مقصودا وذكر مطلقا ثبت استيعابه وتعلق الفعل به على الكمال والتمام واذا دخلت الباء فى المحل كما فى الاية شبه المحل بالالة فلم يثبت استيعابه بالالة فلذلك فرق بين مسحت المنديل ومسحت بالمنديل قوله وهو قريب من الربع فان للراس اربعة جوانب ناصية وقذال وفودان فالقذال مؤخر الراس خلف الناصية وفود الراس جانباه يقال بدا الشيب بفوديه قوله عطف على وجوهكم والوجوه والايدى من المغسولات فعطف الارجل عليها يوجب ان يكون حكمها الغسل كالوجوه والايدى كانه قيل واغسلوا ارجلكم وقيل عليه عطف الارجل على الوجوه يستلزم الفصل بين المتعاطفين بجملة غير اعتراضية لانها منشأة حكما جديدا وليس فيها تاكيد لما قبلها فانه قد اشتهر بين النحاة ان الفصل بين المتعاطفين قبيح واقبح ما يكون من ذلك ان يكون الفصل بجملة غير اعتراضية الا ان ابا البقاء خالف هذا المشهور وحيث قال هو معطوف على الوجوه ثم قال وذلك جائز فى العربية بلا خلاف وجعل السنة الواردة بغسل الرجلين مقوية لهذا التخريج وليس بشئ فان لقائل ان يقول يجوز ان يكون النصب بالعطف على المجرور وكان حكمها المسح ولكن نسخ ذلك السنة ولان الرؤس فى قوله وامسحوا برؤسكم فى محل النصب ولكنها مجرورة بالباء والتقدير وامسحوا رؤسكم فاذا عطف الارجل على الرؤس جاز فى الارجل النصب عطفا على محل الرؤس والجر عطفا على قوله وجره الباقون على الجوار الا على قصد كونه مما تعلق به فعل المسح كالراس بل هو فى المعنى منصوب معطوف على المغسول وانما جئ بصورة الجر رعاية للتناسب اللفظى كما يصرف غير المنصرف لذلك فى مثل سلاسلا واغلالا والعطف بالجوار لا يوجب الاشتراك فى الحكم واعراب اللفظ باعراب ما فى جواره من غير اشتراك معه فى الحكم كثير كقوله تع عذاب يوم محيط وعذاب يوم اليم ليس بمحيط واليم فان المحيط والاليم هو العذاب ومثله قوله تع فى يوم عاصف فان العاصف ليس صفة اليوم بل هو من صفة الريح وقوله تع وحور عين بالجر بعد قوله يطوف عليهم ولدان مخلدون باكواب واباريق وكاس من معين الى قوله وحور عين فانه ليس المعنى ويطوف عليهم ولدان مخلدون بحور عين بل المعنى ويطوف عليهم حور عين الا انه

جئ به على صورة العطف على قوله باكواب واباريق رعاية لحق الجوار من التناسب ومنه قولهم هذا جحر ضب خرب وهذا ماء شن بارد بجر بارد
وكان حقهما الرفع لان خرب صفة للجحر لا للضب وكذا بارد صفة للماء لا للشن ووجههما ليس الا على الجوار فان قيل قد نص النحاة على ان الاعراب
للجوار انما يصح في موضع لا يلتبس المراد فيه بما ليس بمراد فانك اذا قلت جاءني غلام زيد العاقل على ارادة كون العاقل صفة الغلام امتنع
جره على الجوار لاجل الالتباس ويلزم منه ان لا يجوز الجر الجواري في الاية حذرا عن الالتباس فان المراد جعل الارجل من المغسولات والجر الجواري
يوهم كونها من الممسوحات قلنا الالتباس في الاية على تقدير الجر ايضا لوجود ما يدل على كونها من المغسولات سواء قرئ بالجر او النصب وذلك دليل
هو التحديد بقوله الى الكعبين فانه يدل على ان حكم الارجل الغسل دون المسح لان المسح لم يضرب له غاية في الشريعة وانما جاء التحديد في
المغسولات وفي الاية لما ذكرت الاية وهو قوله الى الكعبين لم يكن جر عطفا على الممسوح مؤديا الى التباس المراد لوجود ما يعين كونها من المغسولات
وهو ان كونه ممسوحا يفضي الى ما ليس في الشرع قوله وفائدته اي وفائدة عطفها على الرؤس مع كونها غير ممسوحة التنبيه على انها وان كانت من
المغسولات الا ان غسلها ينبغي ان يكون قريبا من المسح والاقتصاد التوسط بين الاسراف والتقتير قوله وفي الفصل بينه وبين اخويه الخ اختلف
العلماء في وجوب الترتيب بين وظايف الوضوء وهو ان يؤتى بها على الترتيب المذكور في الاية فذهب مالك والشافعي واحمد الى وجوبه
وذهب جماعة منهم ابو حنيفة رح الى انه ليس بواجب احتج الشافعي بهذه الاية على قوله بوجوه الاول ان قوله تع اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم يقتضي وجوب الابتداء بغسل الوجه لان الفاء للتعقيب واذا وجب الترتيب في هذا العضو وجب في غيره اذ لا قائل بالفرق قالوا فاء التعقيب
انما دخلت في جملة هذه الاعمال الجري مجرى قوله اذا قمتم الى الصلوة فاتوا بمجموع هذه الافعال قلنا فاء التعقيب انما دخلت على الوجه لالتصاقها
بذكر الوجه بواسطة دخولها على الوجه دخلت على ساير الافعال ولا منافاة بين ايجاب تقديم غسل الوجه وبين ايجاب مجموع هذه الافعال
ونحن اعتبرنا التعقيب الذي هو مدلول الفاء فيما دخلت هي عليه اصالة وانتم اعتبرتموه فيما دخلت عليه تبعا فكان قولنا اولى والثاني انه تعالى
ابتدأ في ذكر وظايف الوضوء بالوجه فوجب علينا في الامتثال بامره ان نبتدئ بغسل الوجه لقوله تع فاستقم كما امرت ولقوله صلى الله عليه
وسلم ابدؤا بما بدأ الله به وهذا الخبر وان ورد في قصة الصفا والمروة الا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب والثالث انه تعالى
اورد وظايف الوضوء على ترتيب خاص وهو ذكر الممسوح في اثناء ذكر المغسولات وهذا الترتيب يخالف الترتيب الذي يقتضيه العقل فان
المعقولات يبتدأ بذكر وظيفة الراس نازلا الى القدم او يبتدأ بذكر وظيفة القدم صاعدا الى الراس وان لا يدرج الممسوح بين مغسولين لان قطع
النظر عن نظيره غير معقول والترتيب المناسب المعقول لا يعدل عنه بلا حكمة فلما عدل عنه في الاية علمنا انه كما تجب النفس تلك الوظايف تجب
المراعاة الترتيب بينهما على الوجه الذي ورد النص عليه قوله تع وان كنتم على سفر جنبا فاطهروا ادغمت تاء التفعل في الطاء لقرب مخرجهما
واجتلبت همزة الوصل ليمكن الابتداء فقيل اطهروا وهذا التطهر عبارة عن الاغتسال قال تع في موضع اخر ولا جنبا الا عابري سبيل حتى تغتسلوا
والجنابة لها سببان نزول المني لقوله صلى الله عليه وسلم انما الماء من الماء والتقاء الختانين لقوله صلى الله عليه وسلم اذا التقى الختانان فقد وجب
الغسل وان لم ينزل وختان الرجل هو الموضع الذي يقطع منه جلدة القلفة واما ختان المرأة فاعلم ان شفري فرجها محيطان بثلاثة اشياء
ثقبة في سفل الفرج وهي مدخل الذكر ومخرج الحيض والولد وثقبة اخرى فوق هذه الثقبة مثل احليل الذكر وهي مخرج البول لا غير والثالث
فوق ثقبة البول شئ وهو موضع ختانها فان هناك جلدة رقيقة قايمة مثل عرف الديك وقطع هذه الجلدة هي ختانها فاذا غابت الحشفة
حاذى ختانه ختانها فيجب الغسل واعلم ان الله تع لما ذكر كيفية الطهارة الصغرى ذكر بعدها كيفية الطهارة الكبرى وهي الغسل عن الجنابة
فان قوله تع فاطهروا امر بالطهارة على الاطلاق بحيث لم يكن مخصوصا بعضو معين دون عضو فكان ذلك امرا بتحصيل الطهارة في كل
البدن على الاطلاق ولان الطهارة الصغرى لما كانت مخصوصة ببعض الاعضاء لا جرم ذكر الله تلك الاعضاء على التعيين فههنا لما لم يذكر شيئا
من الاعضاء على التعيين علمنا ان هذا الامر امر بطهارة كل البدن قوله تع فلم تجدوا ماء معطوف على الشرط السابق وقوله فتيمموا جوابه والمراد
من عدم وجدان الماء عدم التمكن من استعماله لان ما لا يتمكن من استعماله كالمفقود والتيمم القصد والصعيد وجه الارض فعيل بمعنى فاعل
والطيب الطاهر والمرض ثلاثة اقسام احدها ان يخاف معه الضرر والتلف باستعمال الماء فهذا يجوز معه التيمم بالاتفاق والثاني لا يخاف
معه الضرر ولا التلف فقال الشافعي لا يجوز له التيمم وقال مالك وابو حنيفة رحمهما الله يجوز لقوله وان كنتم مرضى وهو بين ولكل مريض
الثالث ان يخاف الزيادة في العلة ويطول البرء على تقدير استعمال الماء ولا يخاف التلف فيجوز له التيمم عند احمد وفي اصح القولين للشافعي وبه
قال مالك وابو حنيفة رح وان خاف بقاء شئ في العضو فقال بعضهم لا يتيمم وقال اخرون يتيمم وهو الصحيح وقال المص في تفسير سورة النساء

وجه التقسيم

وجه التقسيم المذكور بقوله وان كنتم مرضى او على سفر او جاء احد منكم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء هو ان المرخص بالتيمم اما
محدث او جنب وان الحالة المقتضية للترخص في غالب الامر مرض او سفر والمترخص بسبب الجنابة لما سبق ذكره اقتصر على بيان حاله بقوله ولو
كنتم مرضى او على سفر والمترخص بالحدث لما لم يجر ذكره ذكر من اسباب حدثه ما يكون سببا له بالذات وهو قضاء الحاجة وما يكون سببا
له بالعرض وهو ملامسة النساء اي مماسة بشرة الرجل بشرة المرأة واستغنى عن تفصيل احواله المقتضية للترخص بتفصيل حال الجنب وبيان
العذر مجملا كانه قيل وان كنتم مرضى او على سفر او محدثين جئتم من الغائط او لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا ثم فسر الصعيد بوجه
الارض ولو كان حجرا صلدا وفسر الطيب بالطاهر ثم قال ولذلك قالت الحنفية لو ضرب المتيمم يده على حجر صلد ومسح اجزأه وقال اصحابنا
لا بد من ان يتعلق باليد شئ من التراب لقوله تع في سورة المائدة فامسحوا بوجوهكم وايديكم منه اي من بعضه وجعل من لابتداء الغاية تعسف
اذ لا يفهم من نحو ذلك الا التبعيض الى هنا كلام المص يعني ان التيمم لا يجوز عند الشافعي الا بالتراب الخالص لما روي عن ابن عباس رضه انه قال
الصعيد من التراب وان التراب اذا لم يكن له غبار يعلق باليد لم يجز التيمم عند الشافعي وبه قال ابو يوسف ايضا استدلالا بقوله تع فامسحوا منه
وقال ابو حنيفة ومالك رح يجوز بناء على ان كلمة من في قوله تع منه لابتداء الغاية ولهذا لم يشترط كون الصعيد ذا غبار فضلا عن ان يعلق باليد
منه غبار قوله اي ما يريد بالامر بالطهارة اشارة الى ان مفعول الارادة محذوف وان اللام متعلقة بها ثم اشار الى ان المفعول اما الامر بمطلق
الطهارة من الاحداث والجنابة بالوضوء والاغتسال والتيمم واما الامر بقصد التراب والتمسح به بشهادة كون ذكر الارادة ملتصقا بذكر الامر
بالتيمم قال الامام اختلفوا في تفسير هذا التطهير المذكور بقوله تع ولكن يريد ليطهركم فقال جمهور الحنفية ان عند خروج النجس تنجس الاعضاء
نجاسة حكمية فالمقصود من هذا التطهير ازالة تلك النجاسة الحكمية ثم قال وهذا الكلام عندنا بعيد جدا ويدل عليه وجوه منها قوله صلى الله
عليه وسلم المؤمن لا ينجس حيا ولا ميتا ومنها قد اجتمعت الامة على ان بدن المحدث لو كان رطبا فاصابه ثوب لم ينجس ولو حمله انسان
وصلى معه لم تفسد صلوته وذلك يدل على انه لا نجاسة في اعضاء المحدث ومنها ان الخروج النجاسة موضعا كيف يوجب تنجس موضع اخر
ومنها ان قوله تع ولكن ليطهركم مذكور عقيب التيمم ومن المعلوم بالضرورة ان التيمم زيادة في التكدير والتلويث وازالة الوضاءة والنظافة وانه لا
يزيل شيئا من النجاسات اصلا ومنها ان الذي يراد زواله ان كان من جملة الاجسام فالحس يشهد ببطلان ذلك وان كان من جملة الاعراض فهو محال
لان انتقال الاعراض محال فثبت بهذه الوجوه ان الذي يقوله هؤلاء الفقهاء بعيد ثم قال الوجه الثاني في تفسير هذا التطهير ان يكون المراد
طهارة القلب عن التمرد عن طاعة الله تع وذلك ان الكفر والمعاصي نجاسات الارواح انما كانت نجاسة لكونها شيئا يراد نفيه وازالته والكفر والمعاصي
كذلك فكانت نجاسات روحانية وكما ان ازالة النجاسة الجسمانية تسمى طهارة فكذلك ازالة هذه العقايد الفاسدة والاخلاق الباطلة تسمى
طهارة بهذا التاويل ثم قال اذا عرفت هذا فنقول انه تع لما امر العبد باسالة الماء على هذه الاعضاء المخصوصة وكانت هذه الاعضاء طاهرة
لم يعرف العبد في هذا التكليف فائدة معقولة ومع ذلك انقاد وكان هذا الانقياد دالا على تطهير اثار التمرد وكان قلبه طاهرا
عن نجاسة التمرد والعناد فهذا هو الوجه الصحيح في تسمية هذه الاعمال طهارة الى هنا كلام الامام والظاهر ان مراد الائمة الحنفية بقولهم الحدث
والجنابة نجاسة حكمية كونهما مانعين لصحة الصلوة بحكم الشارع لان المحدث والجنب بحيث اذا صار بدنهما رطبا يتنجس ما وصل اليه
من الثوب والطعام والبحث اذا حملهما المصلي وقد غسل منهما خروج النجاسة تفسد صلوته واما تنجس الماء الذي استعمله المحدث والجنب
عند ابي حنيفة رح فانما هو لانتقال الاثام اليه لكون بدنهما نجسا قوله بعزايمه العزيمة ما شرع اصالة والرخصة ما شرع بناء على الاعذار قوله
اصل وبدل الاصل ما يكون بالماء والبدل ما يكون بالصعيد والمستوعب الغسل وغير المستوعب الوضوء ثم الوضوء باعتبار الفعل غسل ومسح
وباعتبار المحل محدود وهو غسل اليدين والرجلين ذكر كل واحد منهما بكلمة الغاية والتحديد وغير المحدود غسل الوجه ومسح الراس فان شيئا
منهما لم يذكر بكلمة الغاية قوله لتذكركم المنعم وشكره اشارة الى وجه ارتباط هذه الاية بما قبله فانه تع بانواع الطهارة على حسب اختلاف
الاحوال وعلل الامر بها بقوله انما كان ذلك ليطهركم وليتم نعمته عليكم لكي تشكروا واردف ذلك بما يذكر المنعم ويوجب عليهم شكر نعمه فان عظم
النعمة وكمالها يوجب على المنعم عليه الاشتغال بخدمة المنعم والانقياد للاوامر ونواهيه ثم عطف على السبب الموجب للشكر والانقياد للتكاليف
قوله وميثاقه الذي واثقكم به اي عاقدكم به عقدا وثيقا فان قيل قوله اذكروا نعمة الاسلام يشعر بسبق النسيان فكيف يعقل من المسلم ان ينساها
مع اشتغاله باقامة وظايف الاسلام على التوالي والدوام قلنا المواظبة على وظايف الشئ ينزل منزلة الامر الطبيعي المعتاد فينسى كونه نعمة الهية
فيكون اقامة وظايفه اتباعا لمقتضى الطبيعة فلا يكون عبادة وانما يكون شكرا لو وقع اتباعا للامر قوله حين بايعهم رسول الله صلى الله عليه وسلم

واضافة الميثاق الصادر عنه صلى الله عليه وسلم الى نفسه مبنى على ان من يبايع الرسول من حيث انه رسول من الله تع فهو فى الحقيقة
يبايع الله تع كما قال ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله قوله تع كونوا قوامين لله يعنى القيام لله ان يقوم لله بالحق فى كل ما يلزم القيام
من الامر بالمعروف والعمل به والنهى عن المنكر وتجنبه واظهار مقتضى العبودية وتعظيم شان الربوبية وقوله شهداء خبر بعد خبر او حال من المنوى
فى قوامين بمعنى شاهدين بالعدل غير عادلين عن الحق فى شهادتكم طلبا لرضا قرابتكم واهل ودكم وبيان ودكم او سخطا على من يعاديكم ويخالفكم
وادوا شهاداتكم لاحياء حق كل ذى حق من الماديء والصديق ابتغاء لوجه الله وقيل شهداء بالقسط اى مبينين دين الله مما احل وحرم وفرض
ودعا اليه من الاعتقاد الصحيح والعمل الصالح لان الشاهد يبين ما يشهد عليه قوله على ترك العدل فيهم اشارة الى ان قوله على ان لا تعدلوا تقديره
ان لا تعدلوا فيهم محذوف فتهم العلم به عدى جرم هنا بكلمة على كونه بمعنى حمل كما صرح به الكسائى وثعلب ولم يصرح بها فى الاية المتقدمة وهى قوله
ولا يجرمنكم شنئان قوم ان صدوكم عن المسجد الحرام ان تعتدوا واما لان جرم بمعنى كسب كما ذهب اليه ابو عبيدة والفراء واما على اسقاط حرف الخفض
ونزعه وهى كلمة على فظهورها فى هذه الاية يرجح تقديرها فى الاية السابقة نهى الشنئان عن حمله على ترك العدل والمقصود نهى المسلمين عن الجور بسبب
بغضهم للمشركين حين صدوا المسلمين عن المسجد الحرام فلذلك قال لهم الامر بالعدل بعد ما نهاهم عن الجور قوله وبين ان مقتضى الهوى عطف
على قوله نهاهم وبيان كون الجرم مقتضى الهوى مستفاد من التصريح بكون الحامل عليه البغض والشنئان وانما حذف ثانى مفعولى وعد فانه يتعدى
الى مفعولين اولهما الموصول والثانى محذوف اى الجنة وقد صرح بهذا المفعول فى غير هذا الموضع وجملة لهم مغفرة واجر عظيم مفسرة لذلك المحذوف
تنزيل السبب للمسبب فان الجنة مسببة عن المغفرة وحصول الاجر فلا محل لها من الاعراب قوله وفاء بحق الدعوة فان الدعوة الى الحق انما تتم وتكمل
بوعد متبعيه ووعيد معانديه والترغيب فى اتباعه والترهيب عن الاعراض عنه قوله وفيه مزيد وعد للمؤمنين لان الوعيد اللاحق باعدائهم مما يشفى
صدورهم ويذهب ما كان يجدونه من اذاهم فان الانسان يفرح بان يهدد اعداءه وهذه الاية تدل على ان الخلود فى النار ليس الا للكفار لان
قوله اولئك اصحاب الجحيم يفيد الحصر والمصاحبة تقتضى الملازمة كما يقال اصحاب الصحراء اى الملازمون لها ثم انه تع لما امر فى الاية المتقدمة بان
يذكروا نعمة الله عليهم وميثاقه الذى واثقهم به اذكر بعده انه اخذ الميثاق من بنى اسرائيل لكنهم نقضوه وتركوا الوفاء به اى فلا تكونوا مثل
اولئك اليهود فى هذا الخلق الذميم فيصيبوا مثلهم فيما نزل بهم فقالوا ولقد اخذ الله ميثاق بنى اسرائيل وبعثنا منهم اثنى عشر نقيبا
ومنهم يجوز ان يتعلق ببعثنا وان يتعلق بمحذوف على انه حال من اثنى عشر نقيبا لانه فى الاصل صفة له فلما قدم عليه نصب حالا والنقيب فعيل
بمعنى فاعل مشتق من النقب وهو التفتيش ومنه فنقبوا فى البلاد وسمى بذلك لانه يفتش عن احوال القوم واسرارهم وقيل هو بمعنى المفعول كالقتيل
بمعنى المقتول يعنى اختارهم الله واسند اليهم امور القوم وتدبير مصالحهم على علم منه تع بليا قتهم لهذه المصلحة وفى الصحاح النقيب العريف
وهو شاهد القوم وضمينهم والجمع النقباء وقد نقب على قومه ينقب نقابة ومثل كتب يكتب كتابة وقيل النقيب الامين الكفيل على قومه امر الله
تع موسى بان ياخذ من كل سبط نقيبا يكون كفيلا على قومه بالوفاء بما امروا به توثقة عليهم فاختار النقباء واخذ الميثاق على بنى اسرائيل وتكفل
لهم به النقباء وسار بهم قوله فراوا اجراما عظيمة قال الامام محيى السنة فاختار موسى النقباء وسار بهم حتى اذا قربوا من اريحا بعث هؤلاء النقباء
يتجسسون له الاخبار ويعلمون علمها فلقيهم رجل من الجبابرة يقال له عوج بن عوق وكان طوله ثلثة الاف وثلثة مائة وثلثة وثلثين
ذراعا وكان يحتجز بالسحاب ويشرب منه ويتناول الحوت من قرار البحر فيشويه بعين الشمس يرفعه اليها ثم ياكله ويروى ان الماء طبق
ما على الارض من جبل فى طوفان نوح وما جاوز ركبتى عوج وعاش ثلاثة الاف سنة حتى اهلكه الله على يد موسى وذلك انه جاء وقور صخرة من الجبل
على قدر عسكر موسى وكان فرسخا فى فرسخ وحملها ليطبقها عليهم فبعث الله الهدهد فنقر الصخرة بمنقاره فوقعت فى عنقه فصرعته فاقبل موسى
وهو مصروع فقتله وكانت ام عوق احدى بنات ادم وكان مجلسها جريبا من الارض فلما لقى عوج النقباء وعلى راسه حزمة حطب اخذ الاثنى
عشر نقيبا وجعلهم فى حزمته وانطلق بهم الى امراته وقال انظرى الى هؤلاء الذين يزعمون انهم يريدون قتالنا وطرحهم بين يديها وقال الا
اطحنهم برجلى فقالت امراته لا بل خل عنهم حتى يخبروا قومهم بما راوا ففعل ذلك وروى انه جعلهم فى كمه واتى بهم الملك فنثرهم بين يديه
فقال الملك ارجعوا الى قومكم فاخبروهم بما رايتم وكان لا يحمل عنقود من عنبهم الا خمسة انفس بينهم فى خشبة ويدخل فى شطر رمانة اذا نزع
حبها خمسة انفس فرجع النقباء وجعلوا يتعرفون احوالهم وقال بعضهم لبعض يا قوم انكم ان اخبرتم بنى اسرائيل خبر القوم ارتدوا عن نبى الله
ولكن اكتموا خبر القوم عنهم واخبروا موسى وهرون فيريان رايهما واخذ بعضهم على بعض الميثاق بذلك ثم انهم نكثوا العهد وجعل كل واحد
منهم ينهى سبطا عن قتالهم ويخبرهم بما راى الا رجلين كالب بن يوقنا ويوشع بن نون كالب من سبط يهوذى ويوشع من سبط افرائيم بن

يوسف

يوسف وهما اللذان قال الله حكاية عنهما قال رجلان من الذين يخافون انعم الله عليهما قوله واصله الذب وهو المنع والدفع ومن نصر انسانا فقد ذب عنه
عدوه يقال عزرت فلانا اى فعلت به ما يرده عن القبيح ويمنعه عنه ولو كان التعزير بمعنى التوقير لكان قوله وتوقروه تكرارا قوله قرضا يحتمل المصدر
والمفعول اى يحتمل ان يكون منصوبا على المصدرية لانه اسم المصدر نقل عن الفراء انه قال لو قيل واقرضتم الله اقراضا حسنا لكان صوابا لكنه ايضا الا
انه قد يقام الاسم مقام المصدر ومثله فتقبلها ربها بقبول حسن ولم يقل بتقبيل حسن وقوله وانبتها نباتا حسنا ولم يقل انباتا ويحتمل ان
يكون منصوبا على انه مفعول به على ان يكون القرض اسما للمال المقرض وفى الصحاح والقرض ما تعطيه من المال لتقضاه والمراد بايتاء الزكوة اخراج
الزكوة الواجبة وبهذا الاقراض التصدقات المندوبة واللام فى قوله لئن اقمتم الصلوة هى الموطئة للقسم والقسم معها محذوف وقد تقرر انه اذا اجتمع
الشرط والقسم اجيب السابق منهما فاللام فى قوله لاكفرن لام جواب القسم لسبقه وجواب الشرط محذوف لدلالة جواب القسم عليه وقد تم الكلام عند
قوله تع انى معكم اى بالعلم والقدرة فاسمع كلامهم وارى افعالكم واعلم ضمائركم وهذه مقدمة معتبرة فى الترغيب والترهيب ثم ابتدا بعدها
جملة شرطية محصلها ان امتثلتم امرى لانصرتكم قوله بخلاف من كفر قبل ذلك اشارة الى جواب ما يقال من كفر قبل ذلك ايضا فقد ضل سواء السبيل
وتقرير الجواب ان من كفر قبله وان كان ضالا ايضا الا ان ضلال من كفر بعده اشنع واقبح بحيث ضلال من كفر قبله بالنسبة اليه كانه ليس بضلال
فان الكفر انما يعظم قبحه لعظمة النعمة الكفرة فكلما زادت النعمة زاد قبح الكفر بها ان القبح وكلمة ما فى قوله تع فبما نقضهم ميثاقهم صلة مؤكدة فانها
قد تكون زائدة عن العمل نحو انما زيد منطلق وغير كافة نحو قوله تع فبما رحمة من الله فبما نقضهم ميثاقهم والمعنى فبنقضهم ميثاقهم ووجه كونها مؤكدة
للكلام انها تمكن محتوى الكلام فى النفس من جهة تكثرها اياه لا مرام اما يسود ذكر المفسرون فى نقضهم وجوها قال قتادة انهم كذبوا الرسل بعد
موسى وقتلوا الانبياء ونبذوا الكتاب وضيقوا فرايضه وقيل انهم كتموا صفة محمد صلى الله عليه وسلم وقيل نقضوه بمجموع هذه الامور والقسوة والقساوة
غلظ القلب وشدته وحجر قاس اى صلب ودرهم قسى وهو ضرب من الزيوف اى فضة صلبة قوية ليست بلينة وجمعه قسيان مثل صبى وصبيان
كذا فى الصحاح قوله اما مبالغة يعنى يجوز ان يكون قسية بمعنى قاسية الا ان القسى ابلغ من القاسى كالقدير والعليم والشهيد فانها ابلغ من
القادر والعالم والشاهد فتكون قسية لفظا عربيا مشتقا من القسوة وانث على تاويل الجماعة وقال الفارسى انها ليست من الفاظ العرب فى الاصل
وانما هى كلمة اعجمية معربة يعنى انها ماخوذة من قولهم درهم قسى اى مغشوشة شبه قلوبهم فى كونها غير صافية عن الكدر بالدراهم المغشوشة
الغير الخالصة الا ان صاحب الكشاف قال القسى مشتق من القسوة لان الذهب والفضة الخالصين فيهما لين والمغشوش فيه يبس وصلابة
للغش الذى فيه فتكون هذه اللفظة عربية كالعليم والعالم وفى الحواشى السعدية قول الزمخشرى وهو من القسوة فيه اشارة الى انه ليس معربا فارسيا
وهو الردى من الدراهم على ما نقل عن الاصمعى والمصنف اختار قول الزمخشرى وحاصل الكلام ان كل واحد من قسية مشتق من القسوة بمعنى القاسية
وابلغ منها وان يكون بمعنى الردية المكدرة قوله اى خيانة على ان الخائنة مصدر كالعاقبة والعافية واللاغية قال تع لا تسمع فيها لاغية اى لغوا
ويقال عافاه الله عافية ويؤيد هذا الوجه قراءة الاعمش على خيانة قوله او فرقة خائنة على انه اسم فاعل والتاء فيها للتانيث بان يقدر موصوفها
نحو فرقة او طائفة او نفس او نحوها قوله او خائن على ان يكون اسم فاعل والتاء للمبالغة كما فى راوية اى على شخص خائن غاية الخيانة وكانت خيانتهم
نقضهم العهد ومظاهرتهم المشركين على حرب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهمهم بقتله وسمه ونحوه قوله اى واخذنا من النصارى لاختار ان قوله
من الذين متعلق باخذنا مقدر بينه وبين قوله ميثاقهم وعلى قوله وقيل تقديره يكون من الذين متعلق بمحذوف ذلك المحذوف خبر مبتدا محذوف
صفة مقامه ولم يقل ومن النصارى بتسميتهم انفسهم بهذا الاسم ادعاء لنصرة الله تع بقولهم لعيسى عليه السلام نحن انصار الله وليسوا
موصوفين بانهم نصارى بتوصيف الله اياهم بذلك قيل المراد بميثاقهم انه مكتوب فى الانجيل ان تؤمنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم فنسوا حظا
مما ذكروا به وذلك الحظ هو الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم وتنكير الحظ يدل على ان المراد به حظ واحد وهو الايمان به صلى الله عليه وسلم وخص
هذا الواحد بالذكر مع انهم تركوا كثيرا مما امروا به لان هذا هو المهم الاعظم قوله بين فرق النصارى قيل الذى القى العداوة بين النصارى يقال
له بولص كان بينه وبين النصارى قتال قتل منهم خلقا كثيرا فاراد ان يحتال بحيلة يلقى بها بينهم القتال فيقتل بعضهم بعضا فجاء الى
النصارى وجعل نفسه اعور وقال لهم اتعرفوننى فقالوا انت الذى قتلت وفعلت فقال قد فعلت ذلك كله والآن تبت لانى رايت عيسى عليه
السلام فى المنام نزل من السماء فلطم وجهى لطمة وفقاء عينى فقال اى شىء تريد من قومى فتبت على يده ثم جئتكم لاكون بين ظهرانيكم واعلمكم
شرايع دينكم كما علمنى عيسى عليه السلام فى المنام فاتخذوا له غرفة فصعد تلك الغرفة وفتح كوة الى الناس فى الحائط فكان يتغيب فى الغرفة
وربما كانوا يجتمعون اليه ويسالونه ويجيبهم من تلك الكوة وربما يامرهم حتى يجتمعوا ويناديهم من تلك الكوة ويقول لهم تقول كان فى الظاهر

منكرا وينكرون عليه فكان يفسر ذلك القول تفسيرا يعجبهم ذلك فانقادوا كلهم وكانوا يقبلون قوله بما يامرهم به فقال يوما من الايام
اجتمعوا عندي وقد حضر في علم فاجتمعوا فقال لهم اليس خلق الله تع هذه الاشيآء في الدنيا كلها لمنفعة بني آدم قالوا نعم فقال لم تحرمون
على انفسكم هذه الاشيآء يعني الخمر والخنزير وقد خلق لكم ما في الارض جميعا فاخذوا قوله فاستحلوا الخمر والخنزير فلما مضى على ذلك ايام دعاهم
وقال حضرني علم فاجتمعوا فقال لهم اي ناحية تطلق تطلع الشمس فقالوا من قبل المشرق ومن اي ناحية يطلع القمر والنجوم من قبل المشرق
فقال ومن يرسلهم من قبل المشرق قالوا الله تع فقال فاعلموا انه تع في قبل المشرق فان صليتم فصلوا اليه فحول صلوتهم الى المشرق فلما مضى
على ذلك ايام دعا بطايفة منهم وامرهم بان يدخلوا عليه في الغرفة وقال لهم اني اريد ان اجعل نفسي الليلة قربانا لاجل عيسى وقد حضر في علم
فاريد ان اخبركم في السر لتحفظوا عني وتدعوا الناس الى ذلك بعدي ويقال ايضا انه احتجب يوما وفتح عينه الاخرى ثم دعاهم وقال لهم جاءني
عيسى الليلة وقال قد رضيت عنك ومسح يده على عيني فبريت فالان اريد ان اجعل نفسي قربانا ثم قال هل يستطيع ان يحيي الموتى ويبرئ
الابرص الا الله تع فقالوا لا فقال ان عيسى قد فعل هذه الاشيآء فاعلموا انه هو الله فخرجوا من عنده ثم دعا بطايفة اخرى فاخبرهم بذلك
ايضا وقال انه كان ابنه ثم دعا بطايفة ثالثة واخبرهم بذلك ايضا وقال انه ثالث ثلاثة واخبرهم انه يريد ان يجعل نفسه الليلة قربانا فلما
كان في بعض الليالي خرج من بين ظهرانيهم فاصبحوا وقد جعل كل فريق يقول قد علمني كذا وكذا وقال الفريق الاخر انت كاذب بل علمني كذا وكذا
فوقع بينهم القتال فاقتتلوا وقتل خلق كثيرا وبقيت العداوة بينهم الى يوم القيمة وهم ثلاث فرق منهم النسطورية قالوا المسيح ابن الله و الثانية
الملكانية قالوا ان الله ثالث ثلثة المسيح وامه والله والفرقة الثالثة اليعقوبية قالوا ان الله هو المسيح خذلهم ولعنهم قوله فالزمنا يعني
ان قوله اغرينا من قولهم اغراه بكذا بمعنى الزمه اياه يقال غري بكذا اذا الزمه ولصق به يغرى غرا وغرآء فاذا اريد تعديته عدي بالهمزة فقيل غريته
بكذا ثم انه تع لما حكى عن اليهود والنصارى نقضهم العهد وتركهم ما امروا به دعاهم بعد ذلك الى الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم فقال يا اهل الكتاب
قد جاءكم رسولنا يبين لكم حال من رسولنا وقوله مما يتعلق بمحذوف هو صفة لكثيرا وما موصولة وتخفون صلتها والعايد محذوف
اي من الذي كنتم تخفونه ومن الكتاب متعلق بمحذوف هو حال من العايد المحذوف ويعفو على يبين اي جاءكم رسولنا حال كونه مبينا غير مظهر
كثيرا مما كنتم تخفونه فلا يتعرض له ولا يؤاخذكم به لانه لا حاجة له الى الاظهار من حيث انه لا يتعلق باظهاره غرض ديني والفايدة في اظهار كثير
مما كتموه اظهار المعجزة لانه صلى الله تع عليه وسلم لم يقرأ كتابا ولم يتعلم علما ومع ذلك لما اخبرهم باسرار ما في كتابهم كان ذلك اخبارا عن الغيب
فيكون معجزا ومع ذلك اذا علموا كونه صلى الله عليه وسلم عالما بكل ما يخفونه فيصير ذلك داعيا لهم الى ترك الاخفاء كيلا يفتضحوا قوله لانه الكاشف
لظلمات الشك والضلال والسبب لتبيين الاحكام كما ان النور سبب لتبيين الاعيان وايضا انه سبب لوقوع نور الايمان في القلب فسمي نورا
بطريق تسمية السبب المسبب وعطف الكتاب عليه من قبيل عطف الصفة كما قال لان المراد بهما واحد وتوحيد ضمير به على تقدير ان يراد بالنور
رسول الله صلى الله عليه وسلم لكونهما في الحكم كواحد فان المقصود منهما دعوة الخلق الى الحق احدهما رسول الله صلى الله عليه وسلم والاخر معجزته
وبيانه ما يدعوا اليه من الحق قوله اشياع ابنيه جواب ما يقال اليهود والنصارى لا يقولون في حق انفسهم انهم ابناء الله وانما قالوا ذلك
في حق عيسى وعزير فكيف يصح ان ينقل عنهم ذلك وتقرير الجواب ان اليهود قالوا عزير ابن الله والنصارى قالوا المسيح ابن الله ثم زعموا انهم
اشياع عزير والمسيح واصحابهما والمختصون بهما والمختص بشخص يطلق عليه ما يطلق على ذلك الشخص كما ان اقارب الملك اذا فاخروا
انسانا قد يقولون نحن ملوك الدنيا كما قال مؤمن آل فرعون مخاطبا لهم يا قوم لكم الملك اليوم وكان الملك لفرعون لا لهم وجعلهم ملوكا
لاختصاصهم به وكما قيل لاصحاب ابي خبيب الخبيبون قال الشاعر قدني من نصر الخبيبين قدي على رواية الخبيبين بلفظ الجمع وخبيب
اسم رجل هو خبيب بن عبد الله الزبير وكان عبد الله يكنى بابي خبيب ومن روى الخبيبين بلفظ التثنية يريد بهما عبد الله ابن الزبير
وابنه وقيل يريد بهما عبد الله واخاه مصعبا ومن رواه بلفظ الجمع قال يريد بهم الثلاثة المذكورة وقال ابن السكيت يريد اباخبيب ومن كان
على رايه وقول المص مبني على قول ابن السكيت فان قيل التمثيل به انما يطابق انه لو سمي ابن الزبير خبيبا ثم اطلق على اشياعه ما اطلق عليه وليس
كذلك فالجواب ان التمثيل به اظهر لتاييد المراد لانه لما سمي اصحاب ابي خبيب بالخبيبين فاولى ان تسمى اشياع ابناء الله بابناء الله ثم اشار
المص الى جواب اخر بقوله او مقربون عنده يعني ان الاشكال انما يتوجه على تقدير ان يريد وابذلك حقيقة النبوة ولم يريدوا ذلك بل مرادهم
بالنبوة ما يلزمها من القربة ومزيد العناية والرحمة فكما جاز ان يقال انه تع اتخذ ابرهيم خليلا بهذا المعنى جاز ان يقال انه تع اتخذ اليهود
ابناء بمعنى تخصيصهم بمزيد العناية والشفقة والمحبة فلذلك قالوا نحن ابناء الله على ارادة هذا المعنى وقيل في الجواب ان كلامهم محمول على

حذف المضاف والتقدير نحن ابناء رسل الله فاضافوا اليه تع ما هو مضاف في الحقيقة الى رسله ونظيره قوله تع ان الذين يبايعونك انما يبايعون
الله قوله او يبين اي وهو متعلق بيبين حال من الضمير فيه اي يبين في حال على فترة قوله متعلق بمحذوف يعني انه عطف على جملة مقدرة
قوله فيقدر على الارسال تترى اي واحدا بعد واحد بان ينفصل بعثة احد الرسولين عن انقضاء الاخر بزمان يسير بعد ان كان الارسال على
سبيل التتابع والتوالي قال تع ثم ارسلنا رسلنا تترى واصلها وترى من الوتر وهو الفرد والمواترة المتابعة مع انفصال التابع عن المتبوع
بزمان ولا يكون المواترة بين الاشيآء الا اذا وقعت بينهما فترة والا فهي مداركة ومواصلة ومواترة الصوم ان تصوم يوما وتفطر يوما
او يومين وتاتي به وتريا وترا من غير مواصلة روي عن ابن عباس رضي الله عنه قال قوله تع على فترة من الرسل يعني على انقطاع من الانبياء يقال
فتر الشيء يفتر فتورا اذا سكنت حركته وصارت اقل مما كانت عليه وسميت المدة بين الانبياء فترة لفتور الدواعي في العمل بتلك الشرايع
ونبينا صلى الله عليه وسلم بعث بعد انقطاع الرسل لان الرسل كانت متواترة بعضها في اثر البعض الى وقت رفع عيسى عليه السلام قوله تع واذ قال
موسى لقومه يا قوم الواو فيه واو عطف وهو متصل بقوله ولقد اخذ الله ميثاق بني اسرآئيل اخبر الله تع اولا انه اخذ ميثاق بني اسرآئيل وميثاق
الذين قالوا انا نصارى وان كل واحد منهم نقض الميثاق ونسي حظه مما ذكر به وانه تع عاقبهم في الدنيا بما يستحقون به واوعدهم بما يعذبهم
في الاخرة ثم عطف على هذه القصة قصة ان موسى ذكر قومه نعم الله عليهم ورغبهم في شكر تلك النعم وطاعة المنعم فيما امرهم به من جهاد الجبارين
داخلا في ديارهم فاجابوه بانا لن ندخلها حتى يخرجوا منها الاية كانه تع قال واذكر يا محمد ما حدث اذ قال موسى لقومه يا قوم اذكروا نعمة الله
عليكم وعدد عليهم جلايل النعم تع عليهم اولها ما ذكره بقوله اذ جعل فيكم انبياء فانه تع ما بعث في امة ما بعث في بني اسرآئيل من الانبياء فمنهم
السبعون الذين اختارهم موسى من قومه فانطلقوا معه الى الجبل قال الكلبي جعل منكم انبياء على عهد موسى بن عمران عليه السلام السبعون
المذكورون وايضا كانوا من اولاد يعقوب بن اسحق بن ابرهيم عليهم السلام وهؤلاء الثلاثة كانوا من اكابر الانبياء بالاتفاق واولاد يعقوب
كانوا انبياء على قول الاكثرين والله اعلم موسى انه لا يبعث الانبياء الا من ولد يعقوب ومن ولد اسمعيل فهذا الشرف حصل لمن مضى من الانبياء
وبالذين كانوا حاضرين مع موسى والذين اخبر الله موسى انه يبعثهم من ولد يعقوب واسمعيل بعد ذلك وثانيها ما ذكره بقوله وجعلكم ملوكا
جعلهم باعتبار كثرة الملوك منهم وفيهم على سبيل الاستعارة قال السدي في تفسيره وجعلكم احرارا تملكون انفسكم بعد ما كنتم في يدي القبط
بمنزلة اهل الجزية فينا فلا يغلبنكم على انفسكم غالب وقيل كل من كان مستقلا بامر نفسه ومعيشته ولم يكن محتاجا في مصالحه الى احد فهو
ملك وثالثها ما ذكره بقوله واتيكم ما لم يؤت احدا من العالمين حيث خصهم انواع عظيمة من الاكرام كاهلاك عدوهم من غير ان يكون لهم مدخل
في ذلك وابراثهم املاكهم من الديار والاموال واخراج المياه العذبة الكافية لهم ولدوابهم من الحجر الصغير قوله وقيل المراد بالعالمين عالمي زمانهم
عطف على ما ذكره اولا من تخصيص عموم قوله تع ما لم يؤت بالمعجزات المختصة بهم لئلا يلزم تفضيلهم على كل احد من العالمين فانه بين كلمة ما
في قوله تع ما لم يؤت بقوله من فلق البحر الى قوله ونحوها مما اتاهم وهو كما ترى صريح في تخصيص عمومه بتلك المعجزات ولا يلزم من تخصيصهم
بتلك المعجزات تفضيلهم على ساير الامم لجواز ان يختص ساير الامم بافضل مما اوتوا ومن قال المراد عالمي زمانهم فانه اعتبر التخصيص في عموم العالمين
احترازا عن لزوم تفضيلهم على جميع العالمين والحاصل انه ما لم يؤت عام وكذا العالمين ولا بد من تخصيص احدهما لئلا يلزم التفضيل المذكور والمص
اختار التخصيص في عموم ما لم يؤت واجرآء العالمين على عمومها لظهور ان قوم موسى لم يؤتوا جميع فضايل الامم وكراماتهم وان امتازوا عنهم
بكون ما اوتوا مختصا بهم فان قيل لا نسلم انه لا بد من تخصيص احدهما ليلزم التفضيل احدهما المذكور فان اجرآء كل واحد منهما على عمومه لا يستلزم
تفضيلهم على انه من الامم فضلا عن ساير الامم لجواز ان يؤتوا جميع ما لم يؤت احد من الناس و قد اوتي الاحاد اضعافه ما اوتوا اجيب بان سوق
مثل هذا الكلام لا يكون الا للتفضيل والتخصيص بقول العطاني السلطان ما لم يعط احدا ومعناه التفضيل على الكل فان كان المعطى عاما فعلى
العموم او خاصا فعلى الخصوص ولو كان مخصوص الكلام على ظاهره لم يكن امتنانا لجواز ان يؤتيهم من الفضايل والفواضل ما لم يؤت احد من
الناس ويؤتى كلا من الاحاد اضعاف ما اتاهم قوله سميت بذلك يعني ان معنى المقدسة المطهرة وتلك الارض طهرت من الشرك وجعلت مسكنا للمؤمنين
وقرارا للانبياء نقل الامام هذا المعنى عن المفسرين ثم قال وفيه نظر لان تلك الارض التي امرهم موسى بدخولها كانت مقدسة عن الشرك وما كانت
مقرا للانبيآء حين قال لهم ادخلوا الارض المقدسة والاقرب ان يقال سميت مقدسة لكونها مطهرة من الافات ثم قال ويمكن ان يجاب بانها كانت
كذلك فيما قبل عن الكلبي ان ابرهيم لما صعد جبل لبنان قال الله تع له انظر فما ادركه بصرك فهو مقدس وهو ميراث لذريتك ولما سماها الله تعالى
لابرهيم ميراثا لولده فسر قوله كتب الله لكم بان قيل اي قسمها وسماها لكم ولما ورد ان يقال كيف يصح هذا التفسير وقد روي انهم لما لم يجيبوا

الى دخول القرية وجهاد الجبابرة بقوا فى التيه اربعين سنة وماتوا فيها فكيف كانت مكتوبة لهم اشار المص الجواب بقوله ولكن ان امنتم واطعتم
يعنى ان هذا الوعد كان مقيد بشرط الاجابة والاطاعة ولما خالفوا الشرط حرموها واجيب ايضا بان الخطاب كان لبنى اسرائيل وقد وقع الفتح
على ايدى اولاد هؤلاء ودخلوها فتحقق الوعد وقيل اللفظ وان كان عاما لكن المراد هو الخصوص فصار كانه مكتوب لبعضهم وحرام على بعضهم فانه
قد روى ان موسى عليه السلام ويوشع بن نون وكالب بن يوقنا لم يموتوا فى التيه وخرجوا بالاولاد من هات فى التيه وقاتلوا الجبارين وغلبوا ودخلوا
بلادهم والله اعلم قوله لا ترجعوا مدبرين خوفا من الجبارين قيل لما دخل النقباء بلاد الجبارين يتجسسوا احوال تلك الديار واهلها اختفوا فيها اربعين
يوما فراوا اهلها اجساما عظاما هايلة قيل كان طول هؤلاء الجبارين ثمانين ذراعا وقيل ثمان مائة ذراع ثم انصرف اولئك النقباء الى موسى واخبروه
بالواقعة فامرهم موسى بان يكتموا ما شاهدوه فلم يقبل قوله الا رجلان منهم وهما يوشع بن نون وكالب بن يوقنا فانهما سهلا الامر وقالا هى
ارض طيبة كثيرة النعمة والاقوام وان كانوا اجساما عظيمة الا ان قلوبهم ضعيفة واما العشرة الباقية فقد اوقعوا الجبن فى قلوب الناس
حتى اظهروا الامتناع عن غزوهم وقالوا لموسى انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها فاذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون فدعا عليهم موسى
فعاقبهم الله تع بان اباقاهم فى التيه اربعين سنة وكانت مدة غيبة النقباء اربعين يوما فعوقبوا فى التيه اربعين سنة ومات اولئك العصاة
فى التيه وهلك النقباء بعقوبة عظيمة ومن الناس من قال ان موسى وهرون ماتا ايضا فى التيه ومنهم من قال ان موسى بقى حيا وخرج معه يوشع
بن نون وكالب بن يوقنا وقاتلوا الجبارين وغلبوهم ودخلوا تلك البلاد وقيل انه لم يخرج من التيه احد ممن دخله ماتوا كلهم فى مدة اربعين
سنة ولم يبق الا ذراريهم سوى يوشع وكالب والله اعلم قوله بمعنى اجبره اى اكرهه يقال اجبرته على الامر اى اكرهته عليه والجبار الذى يقتل
على الغضب قال الفراء لم اسمع فعالا من افعل الا فى حرفين وهما جبار من اجبر ودراك من ادرك وقيل ان جبارا انما ماخوذ من قولهم نخلة جبارة اذا
كانت طويلة مرتفعة لا تصل الايدى اليها يقال رجل جبار اذا كان طويلا عظيما قويا تشبيها بالجبار من النخل والقوم كانوا فى غاية القوة وعظم
الاجسام بحيث ما كانت ايدى قوم موسى تصل اليهم فسموا جبارين لهذا المعنى قوله اى يخافون الله ويحتمل ان يكون التقدير يخافون العدو ولكن
ثبتهما الله تع بالايمان والثقة به حتى قالوا هذه المقالة الا ان المص اختار ان المفعول المقدر هو اسم الله تع بناء على ما روى ان ابن مسعود رض قرا
يخافون الله قوله تع من الذين فى محل الرفع صفة لرجلان قوله وقيل عطف على قوله كالب ويوشع فانهما كانا من قوم موسى لا من الجبابرة فيوشع ابن نون
فتى موسى كان من سبط افرائيم بن يوسف وكالب ختن موسى على اخته مريم بنت عمران كان من سبط يهوذى قوله فعلى هذا اى على تقدير ان يكون
الرجلان من الجبابرة يكون الضمير المرفوع فى يخافون راجعا الى بنى اسرائيل ويكون المفعول ضميرا راجعا الى الموصول والتقدير رجلان من الذين يخافونهم
بنى اسرائيل والظاهر انه يجوز ان يكون التقدير على هذا القول من الذين يخافون الله او يخافون العدو الا ان التقدير الذى ذكره المص والانسب على هذا
القول وايد قول القائل بقراءة من قرا من الذين يخافون مبنيا للمفعول اى المخوفين الذين هم يخافهم بنى اسرائيل وهم الجبارون وهما رجلان منهم
انعم الله عليهما بالايمان فقالا هذا القول لقوم موسى تشجيعا لهم على قتالهم وهذه القراءة تؤيد كون واو يخافون فى قراءة الفتح لبنى اسرائيل للقطع بان
المخوفين هم الجبابرة والخائفون بنى اسرائيل فيوافق القراءتان بخلاف ما اذا جعل الواو للموصول وكان المعنى رجلان من الخائفين فانه لا يوافق
رجلان من المخوفين وهذا التاييد انما يكون على تقدير ان يكون يخافون بضم اليا مجهول يخاف الثلاثى واما على تقدير ان يكون مجهول يخيف مجهول
من الاخافة فلا ترجح هذه القراءة ان يكون الرجلان من الجبابرة لان بنى اسرائيل يتعلق بهم الاخافة من الله تع بالتذكير والوعظ وبوعيد الله تع بعقاب
العصاة قوله باغتوهم اى دخلوا عليهم بغتة اى فجئة والمباغتة والمفاجاة من البغت وهو ان يفجاك الشئ ويقال بغتة اى فجئة والمضاغطة
المزاحمة يقال ضغط يضغط اى زحمه اى حايط ونحوه ومنه ضغطة القبر والاصحار الدخول فى الصحراء يقال اصحر القوم اذا دخلوا فى الصحراء
نحو اصبح القوم والكراحلة الواقعة من المحاربة حال المحاربة والمكر بالفتح موضع المحاربة قال الامام قوله ادخلوا عليهم الباب مبالغة فى الوعد بالنصر
والظفر كانه قال اذا دخلتم باب بلدهم انهزموا ولا يبقى منهم نافخ نار ولا ساكن دار فلم تخافوهم ثم قال انما جزم هذا الرجلان فى قولهما فاذا
دخلتموه فانكم غالبون لانهما كانا جازمين بنبوة موسى عليه السلام فلما اخبرهم موسى ان الله تع قال ادخلوا الارض المقدسة التى كتب الله لكم قطعا
بان النصرة لهم والغلبة انما تكون من جانبهم ولذلك ختما كلامهما بقولهما وعلى الله فتوكلوا ان كنتم مؤمنين يعنى لما وعدكم النصر فلا ينبغى ان تصيروا
خائفين من شدة قوتهم وعظم اجسامهم بل توكلوا على الله فى حصول هذا النصر لكم ان كنتم مؤمنين بوجود الاله القادر ومؤمنين بصحة نبوة موسى
قوله بدل من ابدا بدل البعض لان الابد يعم الزمن المستقبل كله ودوام الجبارين فيها بعض منه قوله قالوا ذلك استهانة بالله ورسوله على ان يكون
قوله وربك معطوفا على الفاعل المستتر فى اذهب على تاكيده بالمنفصل ومن هو فى سورة الانسان يستبعد منه ان يجوز حقيقة الذهاب والمجئ

وعلى الله تع

وعلى الله تع فلذلك المص كلامهم هذا على الاستهانة والا فيجوز ان يكون القوم مجسمة يجوزون حقيقة الذهاب فى حقه تع وربك يحتمل على ان
يكون لفظ ربك مبتدا حذف خبره والواو للحال قوله شكوى بثه اى شكاية من حاله الى الله تع والشكوى مصدر وقولك شكوت فلانا اذا
اخبرت عنه بسوء فعله بك والبث وان استعمل بمعنى النشر والاظهار الا انه هنا بمعنى الحال فى الصحاح البث الحال والحزن يقال ابثثتك اى
اظهرت لك بثى قال الكلبى لما قالوا اذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون غضب موسى وكان رجلا حديدا فقال رب انى لا املك الا
نفسى واخى اى لم يطعنى منهم الا نفسى ولا املك الاطاعة نفسى قوله ويحتمل نصبه اى ويحتمل فى اعراب اخى ثلاثة اوجه النصب والرفع والجر
اما النصب فعلى وجهين الاول عطفه على نفسى اى ولا املك الا اخى والثانى عطفه على اسم ان فيكون خبره محذوفا لدلالة خبر المعطوف عليه
اى على خبره اى وان اخى لا يملك الا نفسه واما الرفع فعلى وجهين ايضا الاول عطف على الضمير المستكن فى لا املك والتقدير ولا يملك اخى الا نفسه
وجاز ذلك للفصل بقوله الا نفسى والثانى عطفه على محل ان مع اسمها فان ان المكسورة لما لم تغير معنى الجملة كان اسمها المنصوب فى محل الرفع
على الابتداء لان فائدة المكسورة ليست الا للتاكيد فكانت فى حكم المعدوم فجاز العطف فى محل اسمها بالرفع كقول الشاعر ومن يك امسى بالمدينة
رحله فانى وقيار بها لغريب وتقول ان زيدا قايم وعمرو كما يجوز العطف على المبتدا بالرفع نحو زيد قايم وعمرو فكذا يجوز العطف على ان
واسمها والمفتوحة لما كانت مع خبرها فى تاويل اسم مفرد مرفوع او منصوب ومجرور وتغير معنى الجملة بها وكان اسمها كبعض حروف الكلمة
فلم يجز العطف على محل اسمها ويشترط فى جواز العطف على محل المكسورة مضى الخبر لفظا او تقديرا خلافا للكوفيين وقد تقدم الخبر فى الاية لفظا فجاز
العطف على محل اسم ان بلا خلاف واختلف عبارة النحاة فى هذه المسئلة قال بعضهم ومنهم ابن الحاجب جاز العطف على محل اسم ان المكسورة وقال
آخرون جاز العطف على محل الحكم ان مع اسمها كما قاله المص ولعل مبنى العبارة الاولى ان الاسم هو الذى كان مرفوعا قبل دخول ان ودخولها عليه
كلا دخول فبقى على كونه مرفوعا لكن محلا لاشتغال اللفظ بالنصب ومبنى العبارة الثانية ان اسمها لو كان وحده مرفوع المحل لكان وحده مبتدأ وليس
كذلك لان المبتدا يجب ان يكون مجردا عن العوامل اللفظية واسمها ليس بمجرد فلم يصح لذا ان يقال له انه مرفوع المحل على الابتداء وهو ان مع اسمها
واما الجر فبالعطف على يا المتكلم فى نفسى اى لا املك الا نفسى ونفس اخى والضمير المجرور لا يعطف عليه عند البصريين الا اذا اعيد الخافض نحو مررت
بك وبزيد فلذلك قال المص وجوز عند الكوفيين وبين طرف لقوله فافرق وكان من حقها ان تكرر فى المعطوف لانك تقول المال بين زيد وعمرو
ولا تقول وبين عمرو ولكنها كررت فى الاية لا احتياج الى اعادة الخافض فى العطف على الضمير المجرور وهو يؤيد مذهب البصريين قوله لا يدخلونها
لم يقل لا يدخلوها على صورة النهى اشارة الى ان المراد بالتحريم تحريم المنع لا تحريم التعبد والتكليف ثم ذكر ان اربعين سنة فيه وجهان اظهرهما
انه منصوب بمحرمة ويؤيده ما روى انهم بعد الاربعين دخلوها فيكون التحريم مقيدا بهذه المدة ويكون قوله يتيهون كلاما مستانفا غير مقيد بمدة
او حالا من الضمير فى عليهم والوجه الثانى انه منصوب بيتيهون قيل له فيكون التحريم مطلقا يحتمل ان يكون مؤبدا وان يكون
منقطعا والتيه المجرة ومنه ارض تيهاء لحيرة ساكنها وعدم اهتدائه فيها الى السبيل واختلفوا فى مقدار ارض التيه قال الربيع مقدار ستة فراسخ
وقيل تسع فراسخ فى ثلثين فرسخا وقيل ستة فراسخ فى اثنى عشر وقيل كانوا القوم ستمائة الف فارس قال الامام فان قيل كيف يعقل بقاء هذا الجمع
العظيم فى هذا القدر الصغير من المفازة اربعين سنة بحيث لا يتفق لاحدهم ان يجد طريقا الى الخروج عنها ولو انهم وضعوا اعينهم على حركة
الشمس لخرجوا منها ولو كانوا فى البحر العظيم فكيف فى المفازة الصغيرة واجاب عنه بوجهين الاول ان انخراق العادة فى زمن الانبياء غير مستبعد
اذ لو فتحنا باب الاستبعاد لزم الطعن فى جميع المعجزات وهو باطل والثانى انا اذا فسرنا ذلك التحريم بتحريم التعبد فقد زال السؤال لاحتمال
ان الله تع حرم عليهم الرجوع الى وطانهم وامرهم بالمكث فى تلك المفازة اربعين سنة فى المشقة جزاء لهم على سوء صنيعهم قوله والاكثر يعنى
ان الناس اختلفوا فى ان موسى وهرون عليهما السلام هل بقيا مع القوم فى التيه ام لا فقال بعضهم انهما ما كانا فيه استدلالا بانه عليه السلام
دعا ان يفرق بينه وبين اولئك الفاسقين ودعوات الانبياء مستجابة وهذا يدل على انه عليه السلام ما كان معهم فى ذلك الموضع وبان
ذلك التيه كان عذابا لمن عصى وتمرد والانبياء لا يعصون ولا يعذبون والصحيح انهما كانا فيه مع القوم الا انه تع سهل عليهما ذلك العذاب
كما سهل على ابرهيم النار فجعلها بردا وسلاما ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فى انهما هل ماتا فى التيه او خرجا منه فقال قوم ان هرون مات
فيه ثم مات موسى بعده بسنة ويوشع بن نون وكان ابن اخت موسى ووصيه بعد موته وهو الذى استفتح الارض المقدسة وقيل انه ملك
كل الشام بعد ذلك وقال آخرون بل بقى موسى بعد وخرج من التيه وحارب الجبابرة وفتح اريحا وكان على مقدمته يوشع فدخلها وقاتل
الجبابرة ثم دخلها موسى واقام فيها ما شاء الله ثم قبضه الله اليه ولا يعلم قبره الا الله قيل وهذا اصح الاقوال والله اعلم قوله خاطب به موسى

وان جاز ان يكون خطابا لمحمد صلى الله عليه وسلم اى لا تحزن على قوم شانهم المعاصى ومخالفة الرسل روى عن مقاتل ان موسى لما دعا عليهم اخبره
الله تع باحوال التيه ثم ان موسى اخبر قومه بذلك فقالوا له دعوت علينا فندم موسى على ما فعل فاوحى الله اليه فلا تاس على القوم الفاسقين
اى لا تحزن عليهم بما اصابهم فانهم فاسقون مستحقون لذلك والاسى الحزن يقال اسى بكسر العين ياسى بفتحها ولام الكلمة يحتمل ان يكون واوا
لقولهم رجل اسوان بزنة سكران اى كثير الحزن وقلبت الواو فى اسى ياء لانكسار ما قبلها ويحتمل ان يكون ياء لما حكى ان يقال رجل اسيان
اى كثير الحزن وتثنية الاسى على الاول اسوان وعلى الثانى اسيان قوله تع واتل عليهم اى على اهل الكتاب الذين قال اسلافهم لموسى ذلك ونقضوا
الميثاق حتى لعنوا ووقعوا فى اللعن والقساوة وهم قوم منهم ان يبسطوا اليكم ايديهم فذكر منة الله تعالى على المؤمنين بما انعم الله عليهم حين
ما اهتم قوم ان يبسطوا اليهم ايديهم ثم ذكر عقوبة من نقض الميثاق من اليهود والنصارى وما نزل بهم فى الدنيا والاخرة من اللعن وقسوة
القلوب والزام العداوة بينهم الى يوم القيمة ونحو ذلك لتقرير ان نصر المؤمنين واهانة اعداء الدين سنة الله فى عباده وبيان ان ملاك
الامر هو التقوى وان العاقبة للمتقين واكد ذلك بقصة بنى ادم وسعادة من اطاع منهما واتقى وخسارة من عصى واتبع هواه وندم فلم ينفعه
الندم قال الامام محيى السنة ذكر العلماء ان حوا كانت تلد لادم فى كل بطن غلاما وجارية وكان جميع ما ولدته اربعين ولدا فى عشرين بطنا
اولهم قابيل وتوامته اقليما واخرهم عبد المغيث وتوامته امة المغيث ثم بارك الله تع فى نسل ادم قال ابن عباس لم يمت آدم حتى بلغ ولده
وولد ولده اربعين الفا قال بعض العلماء غشى آدم حوا بعد مهبطهما الى الارض بمائة سنة فولدت له قابيل وتوامته اقليما فى بطن ثم هابيل
وتوامته لبوذا وقال الاخرون ان آدم كان يغشى حوا فى الجنة قبل ان يصيب الخطيئة فحملت فيها بقابيل وتوامته ولم تجد حين ولادتهما ما يجده
النساء من القلق والالم ونحوهما فلما هبطا الى الارض غشيها فحملت بهابيل وتوامته فوجدت فيهما ما يجده بناتها فلما ولد قابيل وتوامته
وادركوا امر الله عز وجل وجعل آدم ان ينكح قابيل لبوذا اخت هابيل وينكح هابيل اقليما اخت قابيل احسن من اخت هابيل فذكر ادم لذلك
لولده فرضى هابيل وسخط قابيل وقال هى اختى وانا احق بها ونحن من ولادة الجنة وهما من ولادة الارض فقال له ابوه انها لا تحل لك فابى
ان يقبل ذلك وقال ان الله لم يامره بذلك وانما هو من رايه فقال لهما آدم قربا قربانا فايكما يقبل قربانه فهو احق بها وكانت القرابين اذا
كانت مقبولة نزلت نار من السماء فاكلتها وان لم تكن مقبولة لم تنزل النار واكلتها الطير والسباع قيل ما كان فى ذلك الوقت فقير تدفع اليه
ما يتقرب به الى الله تع فكانت علامة قبوله ان تنزل النار من السماء فتاكله وكان قابيل صاحب زرع فقرب صبرة من طعام من اردى
زرعه واضمر فى نفسه ما ابالى ايقبل منى ام لا لا اتزوج اختى لغيرى ابدا وكان هابيل صاحب غنم فعمد الى احسن كبش فى غنمه فقربه واضمر
فى نفسه رضى الله تع فوضعا قربانهما على الجبل ثم دعا ادم فنزلت نار من السماء واكلت قربان هابيل ولم تاكل قربان قابيل وروى عن سعيد
ابن جبير وغيره انه نزلت نار من السماء فاحتملت قربان هابيل ورفع بها الى الجنة فلم تزل ترعى فيها ان فدى بها الذبيح عليه السلام ولم تحمل
قربان قابيل وهو قوله عز وجل فتقبل من احدهما وهو هابيل ولم يتقبل من الاخر يعنى قابيل فغضب قابيل لرد قربانه واضمر الحسد فى نفسه
لذلك الى ان اتى آدم مكة لزيارة البيت فلما ذهب آدم اتى قابيل هابيل وهو فى غنمه قال لاقتلنك قال ولم قال لان الله تع قبل قربانك ورد
قربانى وتنكح اختى الحسنى وانكح اختك الذميمة فيتحدث الناس انك خير منى ويفتخر ولدك على ولدى فقال هابيل وما ذنبى انما يتقبل الله
من المتقين يعنى ان التقوى شرط فى قبول العمل كما قال تع فيما امرنا به من القربان بالبدن لن ينال الله لحومها ولا دماؤها ولكن يناله التقوى
منكم فاخبر ان الذى يقبله الله تع منكم ليس الا التقوى شرط والتقوى من صفات القلوب لقوله صلى الله عليه وسلم التقوى ههنا واشار
الى القلب وحقيقة التقوى ان يكون العامل على خوف ووجل من تقصيره نفسه فى ما اتى به من الطاعة وان يكون فى غاية الاحتراز من ان
ياتى بتلك الطاعة لغرض سوى طلب مرضات الله وان يكون فيه شركة لغير الله تع قوله وقيل لم يرد به بنى آدم لصلبه عطف على قوله ابنى ادم
قابيل وهابيل فانهما ابناه لصلبه يعنى قيل المراد بابنى آدم رجلان من بنى اسرائيل ضرب تع المثل بهما ليبان ان التحاسد فى بنى اسرائيل خلف
قديم وبلغ ذلك الى ان قتل من رد قربانه من قبل قربانه حسدا له على ما اتاه الله تع من فضله وهؤلاء الذين فى عصرك ولاداولئك فلا تنكر يا محمد
حسدهم اياك وسماهما ابنى آدم لانهما من نوافله كما سمانا بنى آدم لذلك وصاحب هذا القول ايد بقوله تع فى اخر القصة من اجل ذلك كتبنا
على بنى اسرائيل انه من قتل نفسا بغير نفس او فساد فى الارض فكانما قتل الناس جميعا الاية ومن الظاهر ان صدور هذا الذنب من احد بنى آدم
لا يصلح لان يكون سببا للتغليظ وتضعيف العذاب على بنى اسرائيل بخلاف ما لو اقدم رجل من بنى اسرائيل على مثل هذا الذنب فانه يصلح لان
يكون سببا للتغليظ عليهم زجرا عن العداوة الى مثله قوله ولذلك لم يثن موسى الموضع موضع ان يقال اذ قربا قربانين لان كل واحد من قابيل

وهابيل

وهابيل له قربانا يخصه فلولا انه فى الاصل مصدر ثم اطلق على الشئ المتقرب به لوجب ان يثنى قوله توعده بالقتل لفرط الحسد على تقبل
قربانه لما خفى كون قول هابيل انما يتقبل الله من المتقين جوابا لقول قابيل لاقتلنك بين ان يوجهه كون قول قابيل فى قوة ان يقال لاقتلنك
حسدا على تقبل قربانك فتوجه ان يقال فى جوابه انما اوتيت من قبل نفسك حيث تعريت عن لباس التقوى لا من قبلى فلم تقتلنى ومالك لا تعاقب
نفسك ولا تحملها على تقوى الله التى هى السبب فى قبول العمل قوله قيل كان هابيل الخ قال عبد الله بن عمر وايم الله ان كان المقتول لاشد الرجلين
ولكن منعه التحرج ان يبسط الى اخيه يده واستسلم به خوفا من الله لان الدفع لم يكن مباحا فى ذلك الوقت وقد روى ذلك عن مجاهد والدفع
عن النفس امر يجوز ان يختلف باختلاف الشرائع ومقصود المص من ايراد هذا القول دفع ما يقال لم لم يدفع المقتول القاتل عن نفسه مع ان الدفع
عن النفس واجب وهب انه ليس بواجب فلا اقل من انه ليس بحرام فلم قال انى اخاف الله رب العالمين قوله او تحريا لما هو الافضل وهو الصبر
والاستسلام مع القدرة على الدفع وانما كان افضل لقوله صلى الله عليه وسلم لمحمد بن مسلمة القِ كمك على وجهك وكن عبد الله المقتول ولا تكن عبد
الله القاتل وهو عطف على قوله خوفا من الله على ان يكون ذلك الخوف بمعنى الخوف عن معصية الله ومخالفة حكمه والخوف المذكور بقوله انى اخاف
الله بمعنى الخوف عن انتقاص الاجر بترك ما هو الافضل والاولى قوله وانما قال ما انا بباسط جواب عما يقال لم جاء الشرط بلفظ الفعل والجزاء
بلفظ اسم الفاعل حيث قال لئن بسطت وتقرير الجواب القسم السادمسد جواب الشرط او جاء بلفظ الفعل قيل لا ابسط يدى اليك لكان
المعنى انه لا يفعل هذا الفعل فى الحال او فيما سياتى من غير اشعار لتحرزه عن اكتساب الاتصاف بهذه الصفة الشنيعة التى هى مد اليد الى اخيه
ليقتله بخلاف لو جاء الجواب بلفظ اسم الفاعل فانه يدل على التبرى والتحرز عن الاتصاف به راسا فكانه قيل لست ممن يوصف به قديما
وحديثا لانه اخرج فانه عن صلوح الاتصاف به فكان ابلغ فى نفى الفعل ضرورة ان الاتصاف بالفعل من لوازم كون الشخص فاعلا له ونفى اللازم
مطلقا يكون كناية عن التبرى عن الفعل راسا فيكون ابلغ فى نفى الفعل ولهذا اكد نفيه بالقسم اولا وبالباء ثانيا فان اللام فى لئن بسطت موطئة
للقسم وقوله ما انا بباسط جواب القسم وساد مسد جواب الشرط المستبان ما قالا فعلى البادى ما لم يعتد المظلوم المستبان مبتدا وما قالاه
فعلى البادى جملة شرطية خبره وما فى لم يعتد المظلوم مصدرية بمعنى المدة وهو ظرف لمتعلق الجار والمجرور اى ما لم يتجاوز المظلوم عن حد المساواة
والمكافات فقد حكم النبى صلى الله عليه وسلم بان البادى عليه اثم سبه وسب صاحبه لا بمعنى ان ما اكتسبه صاحبه من الاثم بسببه
يتحمله البادى لقوله تع ولا تزر وازرة وزر اخرى وانما يتحمل البادى مثل اثم صاحبه لكونه سببا لسب صاحبه فان قلت هل على صاحبه اثم حتى
يكون له مثل يتحمل البادى اجيب نعم عليه اثم الا انه معفو عنه ما لم يخرج عن حد المكافاة اما اذا كان اعتدى وخرج عن حد المكافاة فلا يكون اثمه
معفوا عنه فقول المص انما استسلم له ارادة ان تحمل مثل اثمى لا استحالة ان يتحمل شخص اثم اخر بالنص لما ورد ان يقال الاية ليس من قبيل
ما ورد فى الحديث لان كل واحد من المتسابين يتصور له اثم يسقط عن غير البادى ويثبت مثله للبادى مع اثمه فيتضاعف اثمه بخلاف الاية
فان هابيل لم يصدر منه قبل فلا اثم له حتى يكون لاثمه مثل يتحمله قابيل فيجتمع عليه اثمان اشار المص الى جوابه بقوله ارادة ان تحمل اثمى لو بسطت
اليك يدى يعنى ان المراد بمثل الاثم مثل الاثم المقدر الذى كان يثبت على تقدير بسط اليد الى قابيل وهذا القدر كاف فى اثبات المثل وحاصله ان
المثل يعتبر ثانيا فى الجانب الاخر سواء كان ماله مثل محققا ثابت فاسقط كما فى مضمون الحديث او مقدرا لم يثبت اصلا كما فى مضمون الاية لكن
كون البادى محتملا لاثم القتل المقدر محل بحث فانه يستلزم ان يكون على كل قاتل اثمان ولا قائل به ويمكن ان يقال مضمون كلام هابيل ليس الا
ارادة تضاعف عذاب القاتل واثمه وارادة تحمل الاثم وتضاعف العذاب لا يستلزم الوقوع فلا يلزم كون البادى محتملا لاثم القتل المقدر لم يرد
معصية اخيه جواب عما يقال كما لا يجوز للانسان ان يريد من نفسه ان يعصى الله ويستحق عذابه فكذلك لا يجوز ان يريد من غيره الاسيما من اخيه
ان يعصى ربه القهار فكيف جاز ان يقول انى اريد ان تبوء باثمى واثمك وتقرير الجواب ان هابيل لم يرد معصية اخيه وانما اراد عصمة نفسه
عنها وذلك لان هابيل لما راى ان اخاه صمم عزمه على قتله وهو يعلم ان اخاه لا يقدر على قتله وهو متيقظ مطلع على حال اخيه قادر على دفعه
عن نفسه وانما يقدر على ان يقتله اغتيالا بان يترصد لقتله وقت غفلته عن حال اخيه فلا يخلو اما ان يكون هابيل فارغا عن حال اخيه الى
ان يقتله اغتيالا او يقتل هو اخاه ابتداء بمجرد الظن والحسبان وكل واحد من الامرين معصية كبيرة فلما راى ان هذه المعصية واقعة لا محالة
اما من نفسه او من اخيه قال انى اريد ان تبوء باثمى المتوقع منى ومنك فالمقصود بالذات ان لا يقع تلك المعصية من نفسه الا ان تقع من اخيه ولو
سلم انه اراد صدورها من اخيه فلا نسلم ان ارادة ذلك فى هذه الحالة على هذا الشرط معصية وحرام بل هو عين الطاعة ومحض التقوى واجاب عنه
ثانيا بجواز ان يكون المراد ان تبوء بعقوبة قتلى ولا شك انه يجوز للمظلوم ان يريد من الله عقاب ظالمه قوله فسهلت له نفسه قتل اخيه اى جعلته سهلا

وهونشر وتقدير الكلام فصورت له نفسه قتل طوع له سهل عليه ومتسع له لا ضيق فيه ولا حرج فان قتل النفس بغير حق لاسيما قتل
الاخ اذا تصوره الانسان يجده شيأ عاصيا نافر كل النفرة عن داعية الشرع القويم والعقل السليم والطبع المستقيم بعيدا عن الاطاعة والانقياد البتة ثم
ان النفس الامارة اذا استعملت القوة السبعية الغضبية صار ذلك الفعل سهلا عليه فكان النفس صيرته كالمطيع لها بعد ان كان كالعاصي المتمرد
عليها فهذا هو المراد بقوله فطوعت له نفسه قتل اخيه لان التضعيف فيه للتعدية لان الاصل طاع له قتل اخيه اى انقاد له من الطواعية
فعدى بالتضعيف فصار الفاعل مفعولا قوله على انه فاعل بمعنى فعل فان فاعل قد لا يكون للمشاركة بين اثنين نحو ضاعفته وناعمته بمعنى ضعفته
ونعمته قوله او على ان قتل اخيه الخ اى او على ان فاعل على بابها من المشاركة على ان معنى قتل اخيه كان دعا نفس قابيل الى الاقدام عليه ومتى يابى ذلك
وتشمر منه الى ان غلب القتل النفس فطاوعته واجابته وله متعلق بطوعت على القرائتين ويتم الكلام بدون اللام بان يقال فطوعت نفسه قتل اخيه
الا انه جئ باللام لزيادة الربط كما يتم اذا قلت حفظت مال زيد الا انه يقال حفظت لزيد ماله بزيادة اللام لقوة ربط الكلام قوله خسر دنيا ودنيا
قال ابن عباس خسر دنياه واخرته اما الدنيا فانه اسخط والديه وبقى مذموما الى يوم القيمة واما الاخرة فهو العقاب العظيم في النار روى ان قابيل
لما قتل اخاه هرب الى عدن من ارض اليمن فاتاه ابليس وقال انما اكلت النار قربان هابيل لانه كان يخدمها ويعبدها فان عبدت النار ايضا حصل
مقصودك فبنى بيت نار وهو اول من عبد النار وروى انه لما قتله اسود جسده وكان ابيض فساله ادم عن اخيه فقال ما كنت عليه وكيلا
فقال بل قتلته ولذلك اسود جسدك وبكى ادم بعده مائة سنة لم يضحك قط روى عن انس انه قال سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن يوم الثلاثاء
فقال يوم الدم فيه حاضت حوا وفيه قتل ابن آدم اخاه قيل ان قابيل هو ابو ياجوج وماجوج شر اولاد ولدها من شر والد وروى ان الوحوش
والطيور كانت تالف ولاد ادم فلما وقعت هذه الحادثة نفرت واستوحشت وهاجت ريح اظلمت لها الدنيا وكان آدم في عنا بمكة الحج فقال
لجبريل عليه السلام ما هذا فقال هذا من شوم قتل ابنك قابيل اخاه هابيل فحزن لذلك ادم فبكى ولم يضحك مائة سنة لذلك وروى انه لم يقرب
ادم حوا بعد ذلك مدة حيوته قوله الجملة الاستفهامية متعلقة لرؤية البصرية فهي في محل المفعول الثاني سادة مسده لان راى البصرية قبل
تعديتها بالهمزة متعدية الى مفعول واحد وبالهمزة صارت متعدية الى اثنين قوله والمعنى يا ويلتى احضري فهذا اوان حضورك والندا وان
كان اصله لمن ياتى منه الاقبال وهم العقلاء الا ان العرب يجوز فتناديها ما لا يعقل لاظهار التحسر ومثله يا حسرة على العباد ويا حسرتنا على
ما فرطت قال تعالى فاوارى بنصب اليا عطفا على اكون بان اي اعجزت عن كوني مشبها بالغراب فمواريا وقيل انه منصوب على جواب الاستفهام
في قوله اعجزت على طريق قوله هل من شفعاء فيشفعوا لنا واورد عليه بانه ليس المعنى ايكون مني عجز فمواراتها الا ترى ان قولك اين بيتك فازورك
معناه لو عرفت فزرت وليس المعنى هنا لو عجزت لواريت الا انه اذا عجز كيف يوارى وقرى فاوارى بسكون اليا اما على القطع اى فانا اوارى
واما على التسكين في موضع النصب تخفيفا وهي لغية لتوالي الحركات قوله لما كابد فيه من التحير قال المفسرون ان قابيل لما قتل اخاه تركه بالعراء
ولم يدر ما يصنع به الى انه كان اول ميت على وجه الارض من بني ادم وخاف عليه من السباع فحمله في جراب على ظهره سنة حتى انتن وتغيرت رائحته
فبعث الله غرابين فاقتتلا فقتل احدهما الاخر فحفر له بمنقاره ورجليه ثم القاه في الحفيرة فتعلم ذلك قابيل من الغراب وعلم ان الغراب اكثر علما منه فندم
وتلهف لذلك فلما كان ندمه لاجل هذه الاسباب لا للخوف من الله تعالى بسبب ارتكابه المعصية لم يكن ندمه توبة لم ينتفع بندمه وقوله صلى الله عليه وسلم
الندم توبة المراد به الندم على المعصية خوفا من الله تعالى روى ان قابيل لما قتل اخاه رجفت الارض سبعة ايام بما ثم شربت الارض دمه كما تشرب الماء
فناداه الله عز وجل اين اخوك هابيل قال ما ادري ما كنت عليه رقيبا فقال الله تعالى ان دم اخيك لينادي من الارض فلم قتلت اخاك قال فاين
دمه ان كنت قتلته فحرم الله عز وجل على الارض ان تشرب دما بعده ابدا قال مجاهد فعلقت احدى رجلي قابيل الى فخذها وساقها وعلقت
من يومئذ الى يوم القيمة ووجهه الى الشمس حيثما دارت عليه في الصيف حظيرة من نار وفي الشتاء حظيرة من ثلج قوله بسببه قضينا عليهم قال
الامام الواحدي اي بسبب قتل قابيل اخاه وهو مشكل لانه لا مناسبة بين واقعة قابيل وهابيل وبين تشديد قتل النفس بغير حق على بني اسرائيل فالاظهر
ان يقال في تفسير قوله تعالى من اجل ذلك بسبب ما ذكر في قصة هابيل وقابيل من انواع المفاسد المترتبة على القتل بغير حق ههنا قوله فاصبح من
الخاسرين خسارة عن جميع الفضائل الدينية والدنيوية وعن جميع السعادة الاخروية وفي الاجمال قوله فاصبح من النادمين ابتلاء بجميع ما يوجب
الحسرة والندامة من غير ان يكون الشئ منها ما يدفعه البتة ولما كانت قصة قابيل وهابيل مشتملة على ذكر هذه المفاسد اجمالا احسن ان يقال
من اجل كون القتل على سبيل العدوان مشتملا على تلك المفاسد كتبنا على بني اسرائيل كذا وكذا وان حمل ابني آدم على ما قلته من بني اسرائيل فالامر ظاهر
كامر الا القتل بغير حق وان كان حراما في جميع الاديان والملل الا ان بني اسرائيل خصوا بتشديده عليهم لبلوغهم في قساوة القلب والبعد عن طاعة الله

الى اقصى المراتب

الى اقصى المراتب استحلوا قتل الانبياء واقبلوا عليه قوله واجل بفتح الهمزة وسكون الجيم وكسر الهمزة لغة فيه ايضا في الاصل مصدر اجل عليهم
ياجل ويأجل اى جناه ويجب استعماله في تعليل الجنايات اى في جعل ما جناه الغير علة لامر يقال فعلته من اجلك اى بسبب ان جنيت ذلك
وكسبته كما يقال من جراك فعلت كذا اى من اجلك وهو فعلى من جر يجر جرا كدعوى من دعى يدعو كانه قيل فعلته من اجل اى جررته بان فعلت
انت فعلا فجر فعلك ما فعلته بان كان سببا له قوله من حيث انه هتك حرمة الدماء ورد على ظاهر قوله تعالى فكانما قتل الناس جميعا ان قتل النفس
الواحدة كيف يكون مساويا لقتل جميع الناس ومن المعلوم بالضرورة ان الجزء لا يكون مساويا للكل اشار الى الجواب بان تشبيه احد الشيئين بالاخر
لا يقتضي الحكم بمشاركتهما في جميع الوجوه بل اللازم مشاركتهما في بعض الوجوه وقتل البعض يشارك قتل الكل في هتك حرمة الدم في استجلاب غضب الله
وعذابه كما قال ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وغضب الله عليه ولعنه واعد له عذابا عظيما ولانه لما سن القتل وجرأ الناس عليه صار
سببا لامر وقع في الدنيا من احاد القتل فيرجع اليه من الوزر مثل اوزار من باشرها قال الحسن في قوله تعالى فكانما قتل الناس جميعا يعني انه يجب عليه
من القصاص بقتلها مثل الذي يجب عليه لو قتل الناس جميعا ومن احياها بتخليصها من المهلكات كالحرق والغرق والجوع المفرط والبرد والحر المفرطين
والعفو عمن وجب عليه القصاص ان لا يقتله فكانما احيا الناس جميعا من حيث انه اتى بخصلة حميدة مستجلبة لسعادة الدارين والمقصود من
التشبيه المذكور ما ذكره من المبالغة في تعظيم امر القتل بغير حق والترغيب في الاحتراز عنه قوله تعالى في الارض يتعلقان بقوله المسرفون وهو اجران
قوله وبهذا اى بقوله تعالى من اجل ذلك الى هنا اتصلت قصة ابني آدم بما قبلها من قبائح بني اسرائيل قوله اى يحاربون اولياءهما فسر محاربة الله ومحاربة
رسوله بمحاربة اوليائهما اذ لا يمكن حمل الكلام على اصل معناه لان محاربة الله تعالى حقيقة غير متصور ومحاربة رسوله وان كان ممكنا في نفسه لان قطاع
الطريق لا يحاربونه قوله واصل الحرب السلب الجوهري تقول حرب يحرب حربا مثل طلبه طلبا اذا اخذ ماله وتركه بلا شئ وقد حرب الرجل ماله
اى سلبه فهو محروب وحريب قوله والمراد به ههنا قطع الطريق والفرق بينه وبين اللصوصية التي هي السرقة ان قطاع الطريق انما يكون من قوم
يجتمعون ولهم منعة اى قوة وشوكة تمنعهم ممن ارادهم بسبب ما يكون بينهم من التظاهر والتعاون والاقتدار على دفع من يقصدهم بالسوء ويتعرضون
دماء المسلمين واموالهم وازواجهم واماهم وهذه القوة والمنعة غير معتبرة في اللصوصية وان كان اللص مكابرا ومجاهرا في اخذ المال والنهب
والغارة والقوم الموصوفون بهذه القوة اذا اجتمعوا في الصحراء فهم قطاع الطريق بالاتفاق واما اذا اجتمعوا في الامصار فعند بعض الائمة
منهم الشافعي هم ايضا قطاع الطريق ويقام هذا الحد عليهم لدخولهم في عموم قوله تعالى انما جزاء الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض
فسادا الاية وقال ابو حنيفة رح ومحمد اذا حصل ذلك في المصر لا يقام عليهم الحد لان الخارج من المصر لا يلحقه الغوث غالبا فيمكن من المحاربة
والمغالبة بخلاف من في المصر فانه يلحقه الغوث الغالب فلا يتمكن من المغالبة فيصير في حكم السارق قوله تعالى انما جزاء الذين مبتدأ وخبره ان يقتلوا
وما عطف عليه انما جزاء وهم التقتيل والتصليب والنفي قوله فسادا اما منصوب على انه مفعول له اى يحاربون ويسعون لاجل الفساد واما على
انه مصدر واقع موقع الحال اى يسعون في الارض مفسدين او ذوي فساد وجعلوا نفس الفساد مبالغة واما على انه مصدر من غير لفظ الفعل
فان الفساد نوع من انواع الفعل المذكور قبله والظاهر ان فسادا اسم قائم مقام الافساد والتقدير ويفسدون في الارض بسعيهم افسادا وتقل
قوله تعالى ان يقتلوا او يصلبوا التكثير الفعلين نظرا الى كثرة متعلقاتهما قوله واو في الاية على هذا التفصيل اى لتفصيل الاحكام وبيانها على حسب
اختلاف الجنايات يكتفى بقتلهم اذا كان من احدهم قتل احد من اهل الطريق ويصلبون مع ذلك اذا كان منهم قتل واخذ مال وتقطع ايديهم وارجلهم
من خلاف اذا اخذوا المال ولم يكن منهم قتل وينفون من الارض اذا خوفوا الناس في الطريق ولم يكن منهم قتل ولا اخذ مال والقياس الجلي يقتضي هذا
التفصيل ايضا فان القتل العمد بغير حق يوجب القصاص فغلظ ذلك في قاطع الطريق حيث وجب قتله حدا ولم يسقط ذلك بعفو الولي
واخذ المال يتعلق به القطع اذا وقع من غير قاطع الطريق فغلظ ذلك في قاطع الطريق بقطع الطرفين وان جمعوا بين القتل وبين اخذ المال جمع
في حقهم بين القتل والصلب لان بقاءه مصلوبا في ممر الطريق يكون سببا لاشتهار ايقاع هذه العقوبة فيصير ذلك زاجرا لغيره عن
الاقدام على مثل هذه المعصية واما ان اقتصر على مجرد الاضافة فقد اقتصر الشرع فيه على عقوبة خفيفة وهي النفي من الارض واختلفوا في تفسير
النفي من الارض فقيل ان الامام يطلبه ففي اى بلد يوجد ينفيه عنه ولا يمكنه من القرار في بلد وقيل ان الامام ان وجد منهم من اقتصر على القتل
او على اخذ المال او على من جمع بينهما اقام عليه الحد المختص به وان لم يجدهم طلبهم ابدا حتى اذا اقدر عليهم فعل بهم ما ذكرناه وقال ابو حنيفة رحمه الله
النفي من الارض هو الحبس لان المحبوس قد يكون بسبب الحبس منفيا عن جميع الارض لازما بمكان الحبس غير منتفع بشئ من طيبات الدنيا ولذاتها
مفارقا عن اصحابه واحبابه لازما بتلك البقعة الصغيرة كلزوم الاموات القبور قال بعض من حبس على تهمة الريبة في محبس ضيق واحال مكثه

هنالك خرجنا من الدنيا وعن وصل اهلها فلسنا من الاحياء فيها ولا الموتى قوله اذا جانا السجان يوما لحاجة عجبنا وقلنا جاء هذا من الدنيا
قوله وللفقهاء خلاف الخ يعني ان الائمة الشافعية بعد اتفاقهم على انه لابد من الجمع بين القتل والصلب في حق من قتل واخذ المال اختلفوا في كيفية
الصلب فمنهم من ذهب الى انه يقتل ويصلى عليه ثم يصلب ومنهم من ذهب الى انه يصلب حيا ويترك الى ان يموت مصلوبا وقيل يصلب حيا
ثم يبعج بطنه برمح حتى يموت قوله ذلك اشارة الى الجزاء المذكور وهو مبتدا ولهم خبر مقدم وخزي مبتدا موخر وفي الدنيا صفة له فيتعلق بمحذوف
والجملة في محل الرفع خبر لذلك قوله استثناء مخصوص يعني انه تع بين جزاء المحارب بين هذه الامور الاربعة ثم استثنى منهم للذين تابوا
قبل القدرة عليهم فوجب ان تسقط العقوبات المذكورة عمن تاب قبل الاخذ الا ما يسقط بالتوبة من تلك الاحكام انما هو ما يتعلق بحقوق الله تع
واما ما يتعلق منها بحقوق الادميين فانه لا يسقط بهذه التوبة فان قطاع الطريق ان قتلوا انسانا ثم تابوا قبل القدرة عليهم يسقط بهذه
التوبة وجوب قتلهم حدا وكان ولي الدم على حقه في القصاص والعفو وان اخذوا مالا ثم تابوا قبل القدرة عليهم سقط بهذه التوبة وجوب
قطع ايديهم وارجلهم من خلاف وكان حق صاحب المال باقيا في ماله ووجب عليهم رده واما اذا تاب بعد القدرة عليه فظاهر التوبة ان التوبة
لا تنفعه ويقام الحد عليه في الدنيا كما يضمن حقوق العباد وان سقط عنه العذاب العظيم في العقبى قوله توبة المشرك تدرأ عنه العقوبة
قبل القدرة وبعدها فان المشرك المحارب لو امن بعد القدرة عليه بشي من الحدود ولا يطالب بشي مما اصاب في حال الكفر من دم او مال
كما لو امن قبل القدرة عليه واما المسلمون المحاربون فمن تاب منهم قبل القدرة عليه اي قبل ان يظفر به الامام سقطت عنه العقوبة التي وجبت
حقا لله تع ولا يسقط ما كان من حقوق العباد فان كان قد قتل في قطع الطريق سقط عنه بالتوبة قبل القدرة عليه تحتم القتل ويبقى عليه
القصاص لولي القتيل ان شاء عفى عنه وان شاء استوفاه وان كان قد اخذ المال يسقط عنه القطع وان كان جمع بينهما يسقط عنه تحتم القتل
والصلب ويجب ضمان المال وبعضهم اذا كان تائبا قبل القدرة عليه لا يكون لاحد تبعة عليه في دم ولا مال الا ان يوجد معه مال بعينه فرده
الى صاحبه روي عن علي رضي الله عنه ان الحارث بن بدر جاءه تائبا بعدما كان يقطع الطريق ويسفك الدماء ويأخذ الاموال فقبل توبته
ولم يجعل عليه تبعة اصلا واما من تاب بعد القدرة عليه فلا يسقط عنه شي من الحقوق قوله تع اليه متعلق بقوله ابتغوا او بنفس الوسيلة
لانها بمعنى المتوسل وليست بمصدر حتى يمتنع ان يتقدم معمولها عليها ويحتمل ان يتعلق بمحذوف على انه حال من الوسيلة اي ابتغوا الوسيلة
موصلة الى ثوابه قوله يستدعيه لو لانه حرف الشرط يستدعي الفعل لفظا او تقديرا وقوله تع ما في الارض اسم ان ولهم خبرها قدم على الاسم
وجميعا تاكيد له او حال منه ومثله منصوب بالعطف على اسم ان وما هو الموصول ومعه ظرف واقع موقع الحال من مثله وجعله منصوبا
على انه مفعول معه لا يخلو عن بعد لان النظم ح يكون في قوة ان يقال مع مثله معه اي مثل ما في الارض لا فايدة في هذا النظم لانه اذا
استقر لهم ما في الارض مع مثله كان مثله معه ضرورة فيكون ذكره معه بلا فايدة لان معية احد الشيئين للاخر يستلزم له مع ان صاحب
الكشاف ذكر ان ناصب المفعول هو الفعل الذي يستدعي كلمة لو كان التقدير لو ثبت ان لهم ما في الارض وهو يستلزم ان يكون عامل المفعول
معه مغايرا لعامل صاحبه حيث جعل العامل في ومثله ثبت المقدر والعامل في صاحبه وهو ما في الارض كلمة ان وهو غير جائز ويمكن
ان يجاب عنه عن الاول ان معه وان لم يصلح لان يكون للناس لانه يصلح لان يكون تاكيدا للمعية المستفادة من المفعول معه وعن الثاني
بان كلمة ان مع اسمها وخبرها في تقدير المصدر فقولنا لو ان ما في الارض حاصل لهم ومثله تقديره لو ثبت حصول ما في الارض ومثله لهم
للافتداء ما تقبل منهم فالعامل في ومثله ثبت وهو العامل في صاحبه ايضا وهو حصول ما في الارض قوله تع عوان بين ذلك اي نصف
بين البكر والفارض افرد لفظ ذلك مع كونه اشارة الى شيئين فاجرى لفظه مجراه حيث وحد ضميره مع رجوعه الى شيئين قوله
او لان الواو في ومثله بمعنى مع فيكون قوله للتاكيد ويكون مرجع ضميره به شيئا واحدا هو ما في الارض بمقارنة مثله او المجموع قوله والجملة
تمثيل للزوم العذاب لهم لا يريد به الاستعارة التمثيلية بل المراد مثال وحكم يفهم منه لزوم العذاب لهم اي لم يقصد بهذا الكلام اثبات
هذه الشرطية بل انتقال الذهن عنه الى هذا المعنى وبهذا الاعتبار يقال انه كناية فان هذه الجملة بل هذه الملازمة المدلولة لها للزوم العذاب
فكنى بها عنه ويمكن تنزيله على التمثيل الاصطلاحي بان يقال حالهم في عدم التقصي من العذاب بمنزلة حال من يكون له امثال ما في الارض
جميعا وبها التخلص من العذاب فلا يتقبل منه ولا يتخلص قوله جملتان الاولى خبرية والثانية امرية ووجهه ان السارق مبتدا حذف خبره اي
حكم السارق والسارقة ثابت فيما يتلى عليكم ويكون قوله فاقطعوا بيانا لذلك الحكم المقدر فيما بعد الفاء مرتبط بما قبلها وكذلك اتى بها فيه
لانه المقصود ولم يات بالفاء لتوهم انه اجنبي وعند المبرد السارق مبتدا ايضا وقوله فاقطعوا ايديهما خبره قوله وللعلماء خلاف في ذلك قال

الشافعي

الشافعي يجب القطع في ربع دينار روي فيه قوله صلى الله عليه وسلم لا قطع الا في ربع دينار وقال ابو حنيفة رح والثوري لا يجب القطع في اقل
من عشرة دراهم مضروبة ويقوم غيرها بها ورويا فيه قوله صلى الله عليه وسلم لا قطع الا في ثمن المجن قالا والظاهر ان ثمن المجن لا يكون اقل من عشرة
دراهم وقد روي عن ابن مسعود رضي الله عنه انه قدر نصاب السرقة بعشرة دراهم وقال مالك واحمد واسحق انه مقدر بثلاثة دراهم او ربع
دينار احتجاجا بانه صلى الله عليه وسلم قطع سارقا في مجن ثمنه ثلثة دراهم وبان عثمان قطع سارقا في اترجة قومت بثلاثة دراهم من صرف
اثني عشر دينارا وقال ابن ابي ليلى انه مقدر بخمسة دراهم قال المص في شرح المصابيح عن النبي صلى الله عليه وسلم لا تقطع يد السارق الا في ربع دينار
فصاعدا او ما يبلغه قيمته وقد روي ذلك على الخلفاء الاربعة وغيرهم من الصحابة رضي الله عنهم وبه قال عمر بن عبد العزيز واليه ذهب الاوزاعي
والشافعي وقال مالك السرقة ثلاثة دراهم لحديث ابن عمر وهو انه صلى الله عليه وسلم قطع سارقا في مجن ثمنه ثلاثة دراهم ولا دلالة عليه اذ ليس فيه
ما يدل على المنع من القطع بما دونه ولا على تعيين هذا القدر عن الشارع فانه تقديم من الراوي لفعله صلى الله عليه وسلم امر بالقطع لان المجن كان
مساويا لربع دينار ويدل عليه ما روي عن عثمان رضي الله عنه انه قطع سارقا في اترجة قومت بثلاثة دراهم من صرف اثني عشر درهما بدينار وقال
احمد ان كان المسروق ذهبا فنصابه ان يبلغ قيمته ربع دينار او ثلاثة دراهم جمعا بين الخبرين وقد عرفت ان الجمع واعمال كل واحد من الخبرين
في بعض موارده انما يصار اليه اذا تحققت المعارضة بينهما وقد بينا عدمها وقد روي عن ابن مسعود رض انه صلى الله عليه وسلم قال لا يقطع
في اقل من ربع دينار او عشرة دراهم او ما يساوي احدهما وبه قال النووي واصحاب الراي واحتجوا بما روي عن ابن عباس ان قيمة المجن المقطوع
فيه كانت عشرة دراهم وعن ايمن بن عبد الله الحبشي انه قال رسول الله ادنى ما يقطع فيه السارق ثمن المجن وكان يومئذ يقوم بدينار والاول
ان صح فلا حاجة فيه لما عرفته والثاني بعد ثبوته عن هذا الراوي لا يقاوم روايته رواية عائشة رضي الله عنها ولا التقويم لتقويم الشارع ولا
ما لم يتعرض له الشيخان وما اتفقا على صحته ولا الواحد المتعدد وعن ابي هريرة وابي سعيد لا تقطع الا في خمسة دراهم وبه قال ابن ابي ليلى
وابن شبرمة عن ابي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعن الله السارق يسرق البيضة فيقطع يده ويسرق الحبل فتقطع يده قيل المراد بالبيضة
الحديد وبالحبل ما يساوي عشرة دراهم وقيل كان هذا في الابتداء كان يقطع السارق بالقليل والكثير ثم نسخ بحديث عائشة رضي الله عنها
وقيل معناه يبيع نفسه او لا في اخذ مثل هذه المحقرات حتى يعتاد السرقة فيفضي به الى ان ياخذ ما يقطع فيه الى هنا كلام المص ونصاب السرقة
عندنا عشرة دراهم مضروبة او ما هي قيمته وعند الشافعي ربع دينار له حديث عائشة رضي الله عنها ولنا قوله صلى الله عليه وسلم لا قطع الا في دينار
او في عشرة دراهم والاخذ بالاكثر اولى احتياطا لان الدرء الحد والمعتبر في هذه الدراهم ما يكون عشرة منها وزن سبعة مثاقيل كما في الزكوة
قوله ولذلك ساغ وضع الجمع موضع المثنى اي ولكون المراد بالايدي اليد الواحدة مع قطع النظر عن خصوص كونها يمينا على ان يكون ذلك اشارة
الى بعض مدلول المذكور سابقا جاز ذلك والا لما جاز وتوضيح المقام ان ايديهما جمع واقع موقع التثنية لعدم التباس المراد للعلم بانه لا يقطع
من كل واحد من السارق الا يد واحدة فقط والمقطوع منهما يدان فقط واشترط النحويون في وقوع الجمع موقع التثنية شروطا من جملتها ان
يكون الجزء المضاف الى كله جزءا مفردا من الكل نحو قلوبكما ورؤوس الكبشين لان الامن من الالتباس انما يكون بهذا الشرط فلو قلت فقأت
اعينهما وان تفقا عينهما وغسلت ايديهما لم يجز للالتباس ودلالة الدليل على كون المراد بلفظ الايدي اليد الواحدة اليمين لا يدفع الالتباس
لبقاء احتمال ان يكون المراد باليد الواحدة اليمين والشمال واما اذا لم يلتبس المراد فجائز ان يعبر عن المضاف باي لفظ كان فاذا اضيف الى اثنين
جاز افراد المضاف وتثنيته وجمعه بان يقال قطعت راس الكبشين وراسي الكبشين ورؤوس الكبشين وقطعت يد السارقين ويديهما
وايديهما كل ذلك لتعين المراد وامن اللبس ومن اختار افراد المضاف نظر الى خفة المفرد ومن اختار التثنية اعتبر الطباق المدلول عليه
ومن اختار الجمع هرب عن ثقل توالي تثنيين وعليه قوله تع فقد صغت قلوبكما اكتفى عن تثنية المضاف بتثنية المضاف اليه هربا عن توالي لفظي
التثنية قيل بدا الله بالسارق في هذه الاية قبل السارقة وفي الزنا بدا بالزانية والحكمة في ذلك ان يقال لما كان حب المال على الرجال اغلب وشهوة
الاستمتاع على النساء اغلب بدا بهما في الموضعين قوله منصوبان على المفعول له والمعنى فاقطعوهما مكافاة لهما على ما فعلا من فعل السرقة
وعقوبة رادعة لهما من العود ولغيرهما من الاقتداء بهما والنكال اسم بمعنى التنكيل ماخوذ من النكول وهو الامتناع قال الامام ابو منصور
رح فان قيل ما الحكمة في قطع يد قيمتها الوف بسرقة عشرة دراهم فكيف يكون قطعها جزاء لفعل السارق وقد قال تع ومن جاء بالسيئة
فلا يجزى الا مثلها قلنا جزاء الدنيا محنة يمتحن بها المرء والله تع ان يمتحن بما شاء ابتداء من غير ان يكون ذلك جزاء على كسب العبد ولان
القطع ليس بجزاء ما اخذ من المال ولكن لما هتك من الحرمة الا يرى انه قال جزاء بما كسبا فيجوز ان يبلغ جزاء هتك تلك الحرمة قطع اليد

وان قصر على البشر علم ذلك لان مقادير العقوبات انما يعلمها من يعلم مقادير الجنايات واذا كان الامر لذلك فالحق التسليم والانقياد قوله او
المصدر اى جازوهما جزاء ونكلوهما نكالا ءان النكال اسم لمصدر بمعنى التنكيل وقوله فاقطعوا ايديهما يدل على هذين الفعلين قوله تعالى
والله عزيز حكيم اى عزيز فى انتقامه حكيم فى شرايعه وتكاليفه حكى عن الاصمعى انه قال كنت اقرأ سورة المائدة ومعى اعرابى فقرات هذه الاية
فقلت والله غفور رحيم سهوا فقال كلام من هذا قلت كلام الله ثم قال اعد فاعدت والله غفور رحيم فقال ليس هذا كلام الله فتنبهت فقرأت
والله عزيز حكيم فقال اصبت هذا كلام الله قلت له اتقرأ القران قال لا قلت فمن اين علمت اين اخطأت قال يا هذا عز فحكم فامر بالقطع
فلو غفر ورحم لما امر به قوله اى بسرقته يشير الى ان الظلم بمعنى السرقة وانه مصدر مضاف الى فاعله والظاهر انه بيان لحاصل المعنى وان الظلم
على اصل معناه مضاف الى فاعله اى من بعد ان ظلم غيره باخذ ماله او كما ان اللفظ لا يسقط بالتوبة عند الاكثرين فكذا نفس القطع
ليس بتوبة بل هو جزاء على الجناية ونكال لقوله تعالى جزاء بما كسبا نكالا من الله فلا بد من توبة مستقلة غير القطع وتوبته الندم على ما مضى
والعزم على تركه فى المستقبل ثم انه تعالى لما اوجب قطع يد السارق وعقاب الاخرة لمن مات منه قبل التوبة ثم ذكر انه يقبل توبته ان تاب
اردفه ببيان انه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فيعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء يحسن منه التعذيب تارة والمغفرة الاخرى لانه مالك
جميع المحدثات وربهم والههم والمالك له ان يتصرف فى ملكه كيف يشاء واراد لا كما زعمه المعتزلة من ان حسن افعاله تعالى ليس لاجل كونه الها
للخلق ومالكا لهم بل لاجل كونها على وفق مصالح الخلق ومتضمنه لرعاية ما هو الاصلح لهم قوله اما على ترتيب ما سبق فانه لما تقدمت السرقة
على التوبة فيما سبق قدم ما هو فى مقابلة السرقة وهو التعذيب على ما هو فى مقابلة التوبة وهو المغفرة قوله اى صنيع الذين قدر المضاف
لان الذوات مع قطع النظر عن العوارض والاوصاف لا تورث الحزن والفرح والمسارعة فى الشئ عبارة عن الوقوع فيه سريعا متى وجد منه
فرصة اى صنيع المسارعين فى الكفر عن ان يجعل النبى صلى الله عليه وسلم محزونا والمقصود نهيه صلى الله عليه وسلم عن ان يتحزن بصنيعهم بناء
على انه تعالى ناصره عليهم قال الامام واعلم انه تعالى خاطب النبى صلى الله عليه وسلم بقوله يا ايها النبى فى مواضع كثيرة وما خاطبه بقوله يا ايها
الرسول الا فى الموضعين احدهما ههنا والثانى فى قوله يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك وهذا الخطاب لا شك انه خطاب تشريف
وتعظيم فانه تعالى لما بين بعض التكاليف وكان قد علم من بعض الناس المسارعة الى الكفر لاجرم صبر رسوله صلى الله عليه وسلم على تحمل
ذلك وامره بان لا يتحزن لاجل ذلك والمعنى لا تهتم ولا تبال بمسارعة المنافقين فى الكفر اى فى موالاتهم الكفار فانهم لن يعجزوا الله عز وجل
وقوله تعالى من الذين قالوا يجوز ان يكون حالا اما من الذين يسارعون او من فاعل يسارعون اى يسارعون حال كونهم بعض الذين قالوا
وان يكون بيانا لجنس الموصول الاول ومن الذين هادوا عطف عليه فيكون حالا او بيانا مثله وقوله سماعون خبر مبتدأ محذوف ويحتمل ان
يكون من الذين هادوا خبرا مقدما وسماعون مبتدأ مؤخرا والتقدير من الذين هادوا قوم سماعون فيكون جملة مستانفة وقوله امنا
منصوب بقالوا وبافواههم متعلق بقالوا والفائدة فى بيان تعلقه بالافواه مع ان القول لا يكون الا بالفم واللسان الاشارة الى ان السنتهم
ليست معبرة عما فى قلوبهم وانما يخبرون على السنتهم لا يتجاوز افواههم وانما نطقوا به غير معتقدين له بقلوبهم وقوله ولم تؤمن قلوبهم
جملة حالية جئ بها للتصريح بما اشار اليه بقوله بافواههم ويحتمل كونها معطوفة على الجملة قبلها فتكون الصلة مجموع الجملتين قوله واللام
فى للكذب اما مزيدة للتاكيد اى لتاكيد تعلق العامل بمعموله وتقويته عمله فان الكذب مفعول سماعون وسماعون فرع فى العمل فتقوى على
العمل بزيادة اللام كما فى قوله تعالى فعال لما يريد ولتضمين السماع معنى القبول فان السماع قد يستعمل ويراد منه القبول كما يقال لا تسمع من
فلان اى لا تقبل منه ومنه سمع الله لمن حمده اى قبل منه حمده والكذب الذى يقبلونه هو ما يقوله رؤساؤهم من الاكاذيب فى دين الله
وفى تحريف التورية فى الطعن فى نبوة سيد المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم والعلة اى يجوز ان تكون اللام لام كى لافادة التعليل فيكون
مفعول سماعون محذوفا اى يستمعون كلامك لكى يكذبوا عليك بالزيادة والنقص والتبديل فان منهم من يستمع من الرسول صلى الله عليه وسلم
ثم يخرج ويقول سمعت ذلك قوله والمعنى على وجهين الاول ان يكون السماع بمعنى القبول واللام بمعنى من والثانى ان تكون اللام وفيه للعلة
والمعنى انهم عيون جمع عين بمعنى الجاسوس وجواسيس لقوم اخرين يسمعون منك ليبلغوا اليهم اخبارك قوله فارسلوهما مع رهط منهم الى
بنى قريظة فقدم الرهط حتى نزلوا على قريظة والنضير فقالوا لهم انكم جيران هذا الرجل ومعه فى بلده قوله وقد حدث فينا حدث فلان وفلانة
فجرا وقد احصنا فنحب ان تسالوا لنا محمدا صلى الله عليه وسلم عن قضائه فيه فقالت لهم قريظة والنضير اذن والله يامركم بما تكرهون
ثم انطلق قوم منهم كعب بن الاشرف وكعب بن الاسد وكنانة بن ابى الحقيق وغيرهم الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالوا يا محمد اخبرنا عن الزانى

والزانية اذا احصنا ما حدهما فى كتابك فقال هل ترضون بقضائى قالوا نعم فنزل جبريل بالرجم فاخبرهم بذلك فابوا ان ياخذوا به فقال له
جبريل اجعل بينك وبينهم ابن صوريا ووصف له فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تعرفون شابا امرد ابيض اعور يسكن فدك يقال له ابن صوريا
قالوا نعم فقال اى رجل هو فيكم قالوا هو اعلم يهودى بقى على وجه الارض بما انزل الله على موسى فى التورية قال فارسلوا ففعلوا فاتاهم فقال له النبى
صلى الله عليه وسلم انت ابن صوريا قال نعم قال انت اعلم اليهود قال كذلك يزعمون قال اتجعلونه بينى وبينكم قالوا نعم قال له صلى الله عليه وسلم
انشدك بالله الذى لا اله الا هو الذى انزل التورية على موسى واخرجكم من مصر وفلق لكم البحر وانجاكم واغرق آل فرعون والذى ظلل عليكم الغمام
وانزل عليكم المن والسلوى وانزل عليكم كتابه فيه حلاله وحرامه هل تجدون فى كتابكم الرجم على من احصن قال ابن صوريا نعم والذى ذكرتنى
به لولا خشية ان تحرقنى التورية ان كذبت او غيرت ما اعترفت لك ولكن كيف هى فى كتابك يا محمد قال اذا شهد اربعة رهط عدول انه قد ادخله
فيها كما يدخل الميل فى المكحلة وجب عليه الرجم فقال ابن صوريا والذى انزل التورية على موسى فقال له النبى صلى الله عليه وسلم فماذا كان اول ما
ترخصتم به امر الله تعالى قال كنا اذا اخذنا الشريف تركناه واذا اخذنا الضعيف اقمنا عليه الحد فكثر الزنا فى اشرافنا حتى زنا ابن عم ملكنا فلم
نرجمه ثم زنا رجل اخر فى اسوة من الناس فاراد ذلك رجمه فقام دونه قومه وقالوا والله لا نرجمه حتى ترجم فلانا ابن عم الملك فقلنا تعالوا
نجتمع فلنصنع شيئا دون الرجم يكون على الشريف والوضيع فوضعنا الجلد والتحميم وهو ان يجلد اربعين جلدة بحبل مطلى بالقار ثم تسود
وجوههما ثم يحملان على حمارين وجوههما من قبل دبر الحمار ويطاف بهما فجعلوا هذا مكان الرجم فقال الرجل لابن صوريا ما اخبرته
وما كنت مما اثنينا عليك باهل ولكنك كنت غائبا فكرهنا ان نغتابك فقال لهم انه قد نشدنى بالتورية ولولا خشية التورية ان تهلكنى
لما اخبرته به فامر بهما النبى صلى الله عليه وسلم فرجما عند باب مسجده وقال اللهم انى اول من احيا امرك اذ اماتوه فانزل الله يا ايها الرسول لا
يحزنك الذين يسارعون فى الكفر كذا فى معالم التنزيل ومن فى قوله تعالى ومن يرد الله فتنته شرطية وقوله فلن تملك جوابه وشيئا مفعول به او
مصدر اى شيئا من الملك ومن الله متعلق بتملك او حال من شيئا لانه صفته فى الاصل والمعنى يرد الله كفره وضلالته فلن يقدر احد على دفع
ذلك عنه وكيف نقدر والحال ان الله تعالى لم يرد ان يطهر قلوبهم بهم لعلمه منهم اختيار الكفر قال اهل السنة دلت هذه الاية من اشد الايات على
القدرية قوله والا فللفريقين وقد ذكر خزى اليهود وعذابهم واما خزى المنافقين فهو الفضيحة وهتك الستر باظهار نفاقهم وخوفهم من القتل
وعذابهم الدرك الاسفل من النار قوله من سحته اذا استاصله قال تعالى فيسحتكم بعذاب اى يستاصلهم والسحت الحرام سمى بذلك لانه يذهب
البركة ويمحقها يقال سحته الله واسحته اى اهلكه واذهبه وقال الاخفش السحت كل كسب حرام لا يحل كالرشوة فى الحكم والربا ومهر البغى وثمن
الخمر وثمن الكلب وعسب الفحل ونحو ذلك قوله او تحاكم كتابيان الى القاضى لم يجب عليه الحكم بناء على ان حكم التخيير ثابت وليس فى سورة المائدة
منسوخ فحكام المسلمين بالخيار فى الحكم بين اهل الكتاب ان شاءوا حكموا وان شاءوا لم يحكموا وان حكموا حكموا بحكم الاسلام وقيل يجب على حكام
المسلمين ان يحكموا بينهم والاية منسوخة نسخها قوله تعالى وان احكم بينهم بما انزل الله وروى ذلك عن ابن عباس رضى الله عنهما وقال لم ينسخ من المائدة
الا ايتان قوله تعالى لا تحلوا شعائر الله نسخها قوله تعالى فاقتلوا المشركين وقوله تعالى فان جاؤك فاحكم بينهم او اعرض عنهم نسخها وان احكم بينهم بما انزل
الله واما اذا تحاكم الينا مسلم وذمى فيجب علينا الحكم بينهما بالاتفاق لانه لا يجوز للمسلم الانقياد لحكم اهل الكتاب ومذهب الشافعى انه يجب على
الحاكم منا ان يحكم بين اهل الذمة الذين قبلوا الجزية ورضوا بجريان احكامنا عليهم اذا تحاكموا الينا لان امضاء حكم الاسلام عليهم
صغار لهم قوله بالقسط اى بالعدل منه اقسط الرجل فهو مقسط والقسوط الجور والعدول عن الحق تقول قسط يقسط قسوطا قال تعالى واما
القاسطون فكانوا لجهنم حطبا وقال ههنا يحب المقسطين اى العادلين والواو فى قوله وعندهم التورية للحال والتورية يجوز ان يكون مبتدأ
والظرف خبره ويجوز ان يكون الظرف حالا والتورية فاعلا له لاعتماده على ذى الحال والجملة الاسمية والفعلية فى محل النصب على الحال من ضمير
الفاعل فى يحكمونك كأنه قيل كيف حال منه فيها حالان مترادفان وقوله فيها خبر مقدم وحكم الله مبتدأ مؤخر او فاعل كما تقدم فى التورية والجملة
حال من التورية على تقدير ان تكون التورية فاعل الظرف واما اذا كانت التورية مبتدأ والظرف خبره فلا يجوز ان الجملة حالا عن التورية لان انتصاب
الحال عن المبتدأ غير جائز بل الجملة ح تكون حالا عن الضمير المستتر فى الخبر قوله وتانيثها اى تانيث التورية فى قوله تعالى فيها حكم الله مع انها ليست
عربية فلا تكون التاء فيها للتانيث مبنى على كون اللفظ التورية على صورة المؤنث بالتاء من الالفاظ العربية كموماة ودوداة الموماة المفازة
والدوداة ارجوحة الصبيان وهى الخشبة التى يترجح بها الصبيان الجوهرى ترجحت الارجوحة بالغلام اى مالت قوله داخل فى حكم التعجب
فان تحكيمهم من لا يؤمنون والحال ان الحكم منصوص عليه فى كتابهم كما انه عجيب فكذا تحكيمهم اياه ثم اعراضهم عن حكمه وعدم قبولهم اياه

مع علمهم بانه حكم الله المنصوص عليه فى كتابهم مايلين الى ما يجدون انه من عذاب الله طلبا للرخصة بجيب ايضا فظهر جهلهم وعنادهم من وجوه احدها عدولهم عن حكم كتابهم والثانى رجوعهم الى حكم كانوا يعتقدون انه باطل مخالف لحكم الله والثالث اعراضهم عن حكمه صلى الله عليه وسلم بعدما حكموه بين الله تع جهلهم من هذه الوجوه كيلا يظن فى حقهم انهم اهل الكتاب ومن الحافظين على امر الله وقوله تع من بعد ذلك اى من بعد حكم الله الذى فى التورية برجم من احصن ومن بعد تحكيمهم اياك قوله يعنى انبياء بنى اسرائيل اى من لدن موسى الى عيسى عليهما السلام فان عيسى ايضا من انبياء بنى اسرائيل وهو الحكم بالتورية وهو ظاهر روى عن ابن عباس رضى الله عنه قال ان الله بعث فى بنى اسرائيل الوفا من النبيين ليس معهم كتاب وانما بعثهم باقامة التورية قوله او موسى ومن بعده ان قلنا شرع من قبلنا شرع لنا ما لم ينسخ قال الامام احتج جماعة من الحنفية بهذه الاية على ان حكم التورية وشرائع من قبلنا لازم علينا ما لم ينسخ وهو ضعيف ولو كان كذلك لكان حكم التورية كحكم القران فى وجوب طلب الحكم منه لكن بالشرع نهى عن النظر فيه بل المراد هذا الامر الخاص وهو الرجم لانهم طلبوا الرخصة بالتحكيم ثم قال احتج القائلون بان شرع من قبلنا لازم علينا الا اذا قام الدليل على صيرورته منسوخا بهذه الاية وتقريره انه تع قال ان فى التورية هدى ونورا والمراد كونه هدى ونورا فى اصول الشرع وفروعه ولو كان منسوخا غير معتبر الحكم بالكلية لما كان فيه هدى ونور ولا يمكن ان يحمل الهدى والنور على ما يتعلق باصول الدين والا لزم ان يكون قوله ونور تكرارا لقوله هدى بل الهدى محمول على بيان الحكم الذى جاؤا يستفتونك فيه النبى صلى الله عليه وسلم ونور اى بيان ان امر النبى صلى الله عليه وسلم حق ويدل على ان المراد كونه هدى ونورا فى اصول الشرع وفروعه ان هذه الاية نزلت فى مسألة الرجم فلا بد وان يكون الاحكام الشرعية داخلة فى الاية لانا وان اختلفنا فى ان غير سبب نزول الاية يجب ان يكون فيها ام لا لكنا توافقنا على ان سبب نزول الاية يجب ان يكون داخلا فيها قوله صفة اجريت على النبيين من حالهم جواب عما يقال كل نبى لا بد وان يكون مسلما فما الفائدة فى توصيف الانبياء بقوله الذين اسلموا واعترض عليه بان النبوة اعظم من الاسلام فكيف يمدح نبى بانه رجل مسلم فالوجه ان يقال فائدة التوصيف التنويه بشان الصفة والتنبيه على عظم قدرها حيث وصف بها عظيم كما فى وصف الانبياء بالصلاح والملائكة بالايمان فى قوله تع الذين يحملون العرش الى قوله ويؤمنون به وقد قيل اوصاف الاشراف اشراف الاوصاف قال ما ان مدحت محمدا بمقالتى لكنه مدحته مقالتى محمد بقوله اجريت عليهم مدحا لهم وان كان مشعرا بكون المراد مدح النبيين بالصفة لكن المراد مدح الصفة بهم والا فلا خفاء فى ان النزول من الاعلى الى الادنى ليس من باب البلاغة وههنا قد ذكر وصف النبوة فالوصف بالاسلام بعده نزول ولا كذلك الصفات الجارية على القديم سبحانه لان مدلول الموصوف هو الذات وان كانت موصوفة بصفات لكمال الا نفس الصفات حتى ان مدلول اسم الله هو ذاته لا الوصف بالالوهية التى اعظم من الكل وما ذكرنا من تعظيم الوصف مما يقتضى كونه فى نفسه صفة مدح لا ان يكون ايراده لقصد مدح الموصوف وهذا كلام جيد الا ان حمل كلام المص على هذا المعنى اى جعل فائدة التوصيف مدح الصفة بهم بعيد جدا والاقرب ان مراده انها صفة اجريت عليهم على طريق المدح دون التخصيص والتوضيح لكن لقصد المدح لا يلزم ما ذكرتم بل القصد تنويه شان المسلمين والتعريض باليهود باشعار انهم بمعزل عن الاسلام والانقياد لرب العالمين والتمسك بدينه قوله اى يحكمون بها فى تحاكمهم اى تخاصمهم الى الحاكم اشارة الى ان ليس المراد بحكمهم لليهود انهم يحكمون لهم بل اللام فيه لمجرد الاختصاص قوله وهو يدل على ان النبيين انبياء وهم لكون المراد بالانبياء انبياء بنى اسرائيل الى عيسى عليه السلام لا جميع من بعث بعد موسى عليه السلام قوله تع والربانيون عطف على النبيون والربانى المتناول للعارف بالله المخلص وجهه لله وقيل الربانيون العلماء الحكماء والاحبار فقهاء اليهود وعلماؤهم وفى الصحاح الحبر والحبر واحد احبار والكسر افصح لانه يجمع على افعال دون فعول قال الفراء هو حبر بالكسر يقال ذلك للعالم باعتبار توسله الى تحصيل العلوم بالحبر الذى يكتب به وقال ابو عبيد والذى عندى انه الحبر بالفتح ومعناه العالم بتحبير الكلام والعلم وتحسينه كانه مصدر قولك حبرته حبرا اذا حسنته وتحبير الشعر وغيرهما تحسينه قوله بسبب امر الله اياهم بان يحفظوا كتابه بين به ان الفاعل الذى اقيم الضمير المرفوع مقامه هو البارى تع وان ضمير استحفظوا راجع الى النبيين والربانيين والاحبار اى بما استحفظهم الله اياه وكلفهم حفظه وان كلمة ما موصولة اسمية بمعنى الذى والعائد محذوف اى بما استحفظوه وكلمة من لبيان الجنس المبهم بقوله وان حفظ كتاب الله يكون على وجهين الاول ان يحفظ ولا ينسى والثانى ان يحفظ فلا تضيع احكامه بالتحريف والتغيير وان المراد به ههنا الحفظ بالمعنى الثانى الذى يستلزم الحفظ بالمعنى الاول فانه تع قد اخذ علماء حفظ كتابه من هذين الوجهين معا احدهما ان يحفظوه فى صدورهم ويدرسوه بالسنتهم والثانى ان لا يضيعوا احكامه ولا يهملوا شرائعه والمعنى انهم جميعا يحكمون باحكام التورية بسبب التورية المستحفظة عندهم التى كانوا عليها شهداء والمقصود منه ان حكمهم بسبب

استحفاظ

استحفاظ التورية وكونهم عليها شهداء والغرض من بيان هذه السببية ان ليس الباء فى بما استحفظوا مثلها بها لئلا يلزم تعلق حرفى جر بمعنى واحد بل الاولى صلة كما فى قولك حكمت بحكم كذا وهذه سببية وان كانتا داخلتين على شئ واحد بالذات وهو كتاب الله قوله رقباء على ان يكون شهداء من الشهود بمعنى الحضور وقوله او شهداء يبينون ما يخفى منه على ان يكون من الشهادة والبيان والمداهنة المصانعة والملاينة وكذا الادهان يقال ادهن فى الامر لاين فيه وروى انه تع لما قرر ان النبيين والربانيين والاحبار كانوا قائمين بامضاء احكام التورية من غير مبالات ومداهنة مع احد خاطب اليهود الذين كانوا فى عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنعهم من التحريف والتغيير والخشوا الناس واخشونى ثم ان الاقدام على التحريف قدم النهى على التحريف بناء على خشية ظلم الناس واردفه بالنهى عنه بناء على خشية ظلم الناس واردفه بالنهى عنه بناء على طمع الثمن القليل فقال ولا تشتروا باياتى ثمنا قليلا اى كما نهيتكم عن تغيير احكامى لاجل الخوف من الناس فكذلك نهاكم عن ان تغيروها لاجل طمع الجاه والمال فان متاع الدنيا قليل ولما منعهم عن الامرين اتبعه بالوعيد الشديد فقال ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وهذا تهديد لليهود فى اقدامهم على تحريف حكم الله فى حد الزانى المحصن فانهم انكروا حكم الله المنصوص عليه فى التورية وقالوا انه غير واجب فهم كافرون على الاطلاق بموسى والتورية وبمحمد والقران وعلى سائر الانبياء قالت الخوارج كل من عصى فهو كافر واحتجوا بهذه الاية وقالوا انها نص فى ان كل من حكم بغير ما انزل الله فهو كافر وكل من اذنب وعصى فقد حكم بغير ما انزل الله فوجب ان يكون كافرا والمص اشار الى جوابهم بتقييد قوله ومن لم يحكم بما انزل الله بقوله مستهينا به منكرا له وروى عن عكرمة انه قال قوله ومن لم يحكم بما انزل الله انما يتناول من انكر بقلبه وجحد بلسانه واما من عرف بقلبه كونه حكم الله الا انه اتى بما يضاده فهو حاكم بما انزل الله ولكن تارك له فلا يلزم دخوله تحت هذه الاية واختلف المفسرون فى ان هذه الصفات الثلاث اعنى قوله الكافرون الظالمون الفاسقون صفات لموصوف واحد او كل واحدة منها صفة لطائفة على حدة فمن ذهب الى الاول قال من امتنع عن الحكم بما انزل الله مستهينا به منكرا له كافر باعتبار حال ملائمة لصفة وهى القاء نفسه فى العقاب الدائم الشديد بحكمه على خلاف ما انزل الله وهى ظلم عظيم على النفس وفاسق باعتبار خروجه عن طاعة الله وهذا كما يقال من اطاع الله فهو البر ومن اطاع الله فهو المؤمن ومن اطاع الله فهو المتقى فان كلا من هذه الصفات الثلاث حاصلة لموصوف واحد باعتبار احوال مختلفة متضمنة الى الاطاعة قوله رفعها الكسائى وما عطف عليها بالرفع وقرا نافع وحمزة وعاصم بنصب الجميع وقرا ابو عمرو وابن كثير وابن عامر بالنصب فيما عدا الجروح واما قوله والجروح فانهم يرفعونها فقط اما قراءة الكسائى فالمص ذكر لها ثلاثة اوجه الوجه الاول ان تكون الواو عاطفة جملة اسمية على جملة قوله ان النفس بالنفس لكن من حيث المعنى لا من حيث اللفظ فان معنى كتبنا عليهم ان النفس بالنفس كتبنا عليهم النفس بالنفس فان الجملة تقع مفعولا للكتابة بطريق الحكاية كما تقع مفعول القراءة والقول فلما كانت الجملة الملفوظة فى معنى النفس بالنفس جاز عطف العين بالعين عليها باعتبار معناها ولم يجعل لفظ العين معطوفا فى محل اسم ان لما تقرر فى النحو من انه لا يجوز العطف على اسم ان المفتوحة والوجه الثانى ان يكون الواو عاطفة جملة اسمية على جملة قوله وكتبنا عليهم ان النفس بالنفس فتكون الجملة المعطوفة ابتداء تشريع وبيان حكم جديد غير مندرج فيما كتب فى التورية قال وعلى هذا ليست لتشريك مدخولها مع الجملة الواقعة موقع مفعول كتبنا فيها بل هى لتشريك مدخولها مع مضمون الجملة الفعلية التى قبلها فى التحقيق والوقوع وعبر المص عن هذا المعنى بكون مدخولها جملة مستانفة على معنى انها غير معطوفة على الجملة الواقعة فى حيز كتبنا فيها وكونها مستانفة بهذا المعنى لا ينافى كونها معطوفة على الجملة الواقعة الفعلية وتقدير النظم وكتبنا عليهم فيها ان النفس ماخوذة بالنفس وكذلك العين مفقوءة بالعين والانف مجدوعة بالانف والجدع القطع يقال جدعت الشئ اى قطعته والاذن مصلومة بالاذن والصلم قطع الاذن من اصلها يقال صلمت اذنه صلمها صلما اذا استأصلها ورجل اصلم اذا كان مقطوع الاذنين من اصلهما بقدر متعلق كل مجرور بما يناسبه فالفقأ للعين والقلع للسن والصلم قطع الاذن من اصلها للاذن والجدع للانف والوجه الثالث ان يكون العين معطوفا على الضمير المرفوع المستتر فى الجار والمجرور وهو قوله بالنفس اذ الاصل النفس ماخوذة بالنفس فلما حذف المتعلق انتقل ضميره الى الجار والمجرور قوله وانما ساغ الخ جواب عما يقال كيف جاز العطف على الضمير المرفوع المتصل من غير فصل بين المتعاطفين ولا تاكيد بمنفصل ولا فصل بلا بعد حرف العطف كما فى قوله تع ما اشركنا ولا اباؤنا وهذا لا يجوز عند البصريين وتقرير الجواب انه وان لم يتوسط ما يفصل بين المرفوع والضمير المستكن ان النفس ماخوذة بالنفس والعين الخ فقوله والعين معطوف على المستكن فى ماخوذة وقد وسط الظرف اعنى بالنفس بين ذلك المستكن وبين ما عطف عليه والجار والمجرور المتوسط بينهما فى محل النصب على الحال مبنية فى المعنى اذ المرفوع ههنا مرفوع بالفاعلية لعطفه على الفاعل المستتر قوله وقرا الكسائى ايضا بالرفع وقد تقدم بيان

وجهه ووجه من قرا الجميع بالنصب وهو نافع وحمزة والكسائي وعاصم ان يكون كل واحد من المنصوبات معطوفا على اسم ان لفظا وهو النفس وهو ان يكون كل واحد من الجار والمجرور الواقع بعد قوله بالنفس معطوفا على قوله بالنفس فيكون قوله والجروح معطوفا على قوله النفس في قوله ان النفس وقوله قصاص خبر الجروح اي وان الجروح قصاص عطف الاسم على الاسم والخبر على الخبر كما في قولك ان زيدا قايم وعمرا منطلق عطفت عمروا على زيدا ومنطلق على قايم فيكون الكتب شاملا للجميع واما وجه قراة ابو عمرو وابن كثير وابن عامر في المنصوب كما تقدم في قراة نافع لكنهم لم ينصبوا الجروح قطعا له عما قبله ورفعوه بالوجوه الثلاثة المذكورة في توجيه قراة الكسائي وذكر ههنا وجها رابعا وهو ان يكون والجروح مبتدا وقصاص خبره ويكون المقصود من الجملة ابتدا تشريع وتعريف حكم جديد لا حكاية ما كتب على بني اسرائيل حيث نقل عن ابي علي الفارسي انه قال فاما والجروح قصاص فمن رفعه يقطعه عما قبله فانه يحتمل هذه الوجوه الثلاثة التي ذكرناها في قراة من رفع والعين بالعين ويجوز ان يستانف والجروح قصاص على انه ليس مما كتب عليهم في التورية ولكنه على الاستيناف وابتدا تشريع الى هنا قوله على انه اجمال الحكم بعد التفصيل يعني ان ابن كثير ومن معه رفع الجروح ولم ينصب تبعا لما قبله فرقا بين المجمل والمفصل فان قوله النفس بالنفس مفسر غير مجمل بخلاف الجروح فانها مجملة اذ ليس كل جروح يجري فيه القصاص فيما يمكن فيه حفظة المماثلة كاليد والرجل والشفة والانثيين والذكر واما ما لا يمكن فيه ذلك مثل كسر عظم او رض لحم او جراحة نافذة الى الجوف فلا قصاص فيه لانه لا يمكن الوقوف على نهايته فيجب فيه الارش قوله وقيل الجاني فان صاحب الحق الذي جا وزعنه سقط عنه ما لزمه في الدنيا والاخرة فاما اجر العافي قال الله تع فمن عفى واصلح فاجره على الله قال صلى الله عليه وسلم من تصدق من جسده بشي كفر الله عنه بقدره من ذنوبه اي من عفى عن جراحة عليه ولم يطلب القصاص بذلك يكفر الله من سياته ما تقتضيه الموازنة كسائر الطاعات قوله اي واتبعناهم يعني ان قفينا فعلنا من قفوت اثره قفوا وقفوا اي تبعته واذا قلت قفيت على اثره بفلان يكون المعنى اتبعته اياه وقفا يدون التضعيف يتعدى الى واحد قال تع ولا تقف ما ليس لك به علم فان ما الموصولة مفعوله والتضعيف فيه ليس للتعدية فان فعل المضعف قد يكون بمعنى فعل المجرد كقدر وقدر وانما يتعدى الى الثاني بالبا فمفعول الاول محذوف اي اتبعنا النبيين بعيسى وجئنا به بعدهم فحذف المفعول وجعل على اثارهم كالقايم مقامه ومصدقا الاول حال من عيسى والثاني من الانجيل قيل كل واحد منهما حال موكدة لان من شان النبي والكتاب الالهي ان يكون مصدقا للكتب السابقة وان يدعوا الناس الى التصديق بها قوله في موضع النصب للحال ويجوز ان يكون فيه وحده حالا من الانجيل وهدى فاعله لانه لما اعتمد على ذي الحال رفع الفاعل ويجوز ان يكون فيه خبرا مقدما وهدى مبتدا موخرا وتكون الجملة حالا ومصدقا حال عطفا على محل فيه هدى بالاعتبارين اي باعتبار ان يكون فيه وحده هو الحال فعطفت هذه الحال عليه وان يكون فيه هدى جملة اسمية محلها النصب على الحالية ويكون مصدقا عطفا على محلها وهدى وموعظة منصوبان على الحالية بالعطف على الحال قبلها اي ذا هدى وموعظة او هاديا وواعظا او جعل نفس الهدى والموعظة مبالغة ويجوز نصبهما على المفعول لهما الا انهما على تقدير انتصابهما على المفعول لهما لا بد من احد الامرين الاول ان يكون معمولين لاتينا المذكور ويكونا معطوفين على مقدر والتقدير اتيناه الانجيل حال كونه كذا وكذا ارشادا وهدى وموعظة والثاني ان لا يكونا معمولين لمقدر لانه لا يجوز ان يكونا مفعولين لاتينا المذكور اذ لا وجه لتوسط الواو بين الفعل المعلل والمفعول لاجله فلا يقال ضربته في حال اشاده وتاديبا وهذا معنى قوله ويجوز نصبهما على المفعول لهما عطفا على محذوف او تعليقا به قوله وعلى الاول وهو ان يجعلا حالين معطوفين على مصدقا يكون قوله وليحكم على قراة حمزة متعلقا بمحذوف دل عليه اللفظ كانه قيل وللحكم اتيناه ذلك وقرا الجمهور وليحكم بسكون اللام وجزم الفعل بعدها على انها لام الامر اسكنت تشبيها لها بكيف قال الامام الواحدي في الوسيط قوله تع وليحكم اهل الانجيل الى اخره اخبار عما فرض عليهم في ذلك الوقت من الحكم بما تضمنه الانجيل والتقدير وقلنا وليحكم اهل الانجيل ثم حذف القول وحذف القول في القران كثير واللام في ليحكم لام الامر ولذلك جزم وليحكم الى هنا كلامه والمقصود منه ما يتوهم من انه امر للنصارى بان يحكموا بما في الانجيل بعد بعثة خاتم الانبياء عليه وعليهم الصلوة والسلام ونزول القران مع ان المامور به بعد نزوله انما هو الحكم بما فيه قوله على ان ان موصولة كون فعل الامر موصولا بان المصدرية لتدل على ان مدخولها هو المامور به ظاهر فيما اذا سبقه لفظ الامر وما في معناه نحو رسمت واما اذا لم يسبقه ذلك فلا بد ان يقدر ما يدل على الطلب ولذلك قيل في تقدير قراة وان ليحكم وامرنا بان ليحكم اي وامرناه بان يامر اهل الانجيل بما انزل الله فيه قوله والاية تدل الى اخره رد لما ذكر في الكشاف من انه قيل ان عيسى عليه السلام كان متعبدا بما في الاحكام لان الانجيل مواعظ وزواجر والاحكام فيه قليلة وظاهر قوله وليحكم اهل الانجيل بما انزل الله فيه ترد ذلك المقول وكذلك قوله تع لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وان ساغ لقايل ان يقول معناه وليحكموا بما انزل الله فيه

من ايجاب العمل باحكام التورية الى هنا كلام الكشاف قوله ورقيبا على ساير الكتب قال جماعة من اهل اللغة المهيمن الرقيب الحافظ يقال هيمن الرجل يهيمن هيمنة اذا كان رقيبا على الشي وقيل المهيمن الشاهد المصدق واحتج عليه قايله بقول حسان رضي الله عنه ان الكتاب مهيمن لنبينا والحق يعرفه ذوو الالباب يعني ان القران شاهد يدل على صدق نبينا صلى الله عليه وسلم بسبب اعجازه وخروجه عن طوق البشر ومعنى كون القران مهيمنا على جنس الكتب الالهية ان ما اخبر اهل الكتاب عن كتابهم ان كان في القران فصدقوه والا فكذبوه وقيل انما كان القران مهيمنا على الكتب لانه الكتاب الذي لا يصير منسوخا البتة ولا يتطرق اليه التبديل والتحريف لقوله تع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واذا كان كذلك كانت شهادة القران على ان التورية والانجيل والزبور حق وصدق باقية ابدا وكانت حقية هذه الكتب معلومة لها قوله وهي الطريقة الى الما في الصحاح الشريعة الشرعة المالة وهي مورد الشاربة والشريعة ما شرع الله تع لعباده من الدين وقد شرع لهم يشرع شرعا اي سن والشارع الطريق الاعظم وتشبيه الدين وهو ما شرع الله لعباده من نحو الصوم والصلوة والحج والنكاح وغير ذلك من وجوه الصلاح بالطريقة الى الما متفرع على تشبيه الطاعة واخلاص النفس لله تع بالما في كونها سبب الحيوة الحيوانية وفي الوسيط الشرعة والشريعة واحدة وهي ما شرع الله للعباد من الصوم والصلوة والنكاح والحج وغير ذلك ومعناه في اللغة الطريقة لشروع الناس فيها والمنهاج الطريق الواضح يقال نهج الامر وانهج اذا وضح قوله واستدل به اي بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فانه يدل على انه يجب ان يكون رسول مستقل بشريعة خاصة ذلك ينفي كون امة احد الرسول مكلفة بشريعة الرسول الاخر ولا يعارضه الايات الدالة على عدم التباين في طريقة الانبياء والرسل نحو قوله تع شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الى قوله ان اقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه وقوله اولئك الذين هدى الله فبهديهم اقتده وذلك لان تلك الايات مصروفة الى ما يتعلق باصول الدين ونحو هذه الاية مما يدل على تباين طرقهم مصروف الى ما يتعلق بفروع الدين فلا تدافع بينهما قوله وقيل المعنى اي قيل المفعول المشية هو جعل الامة المعاصرة متفقة على دين الاسلام وهو تع وان شا من جميع اهل الاديان اتفاقهم على الاسلام الا ان المراد بالمشية المنفية بالكلية وهو مشية خبرهم عليه قال الامام نقلا عن اهل السنة ان هذه الاية تدل على ان الكل بمشية الله تع والمعتزلة حملوها على مشية الالجا واللام في قوله تع ولكن ليبلوكم متعلق بمحذوف فقدره ابو البقا ولكن فرقكم ليبلوكم وقدره غيره ولكن لم يشا جعلكم امة واحدة وهذا احسن لدلالة اللفظ والمعنى عليه اي ولكن لم يشا ذلك ليختبركم فيما اتاكم من الشرايع المختلفة هل تعملون بها ام يفرطون في العمل بها قوله فابتدروها اي بادروا الى الاعمال الصالحة حسب ما امرتم بها انتهازا للفرصة واغتناما بها والنهزة الفرصة وانتهزتها اي اغتنمتها والحيازة الاحاطة قوله اي انزلنا اليك الكتاب والحكم والنبوة على ان ان المصدرية دخلت على الامر دخولها على ساير الافعال فكانه قيل وانزلنا اليك الامر بالحكم بما انزل الله قال الامام اعاد ذكر الامر بالحكم بعد ذكره في الاية الاولى اما للتاكيد واما لانهما حكمان امر بهما لانهم احتكموا اليه في زنا المحصن ثم احتكموا اليه في قتيل كان فيهم والمصنف اشار الى الوجه بما رواه في سبب النزول ما استدل العلماء بهذه الاية على ان الخطا والنسيان جايز على الرسل لانه تع قال واحذرهم ان يفتنوك عن بعض ما انزل الله اليك والتعمد في مثل هذا غير جايز على الرسل فلم يبق الا الخطا والنسيان قوله تع ان يفتنوك مفعول له اي احذرهم مخافة ان يفتنوك ويجوز ان يكون بدل اشتمال من مفعول احذرهم كانه قيل احذر فتنتهم كقولك يا عجبني زيد علمه والفتنة ههنا الميل عن الحق والوقوع في الباطل كما في قوله صلى الله عليه وسلم اعوذ بك من فتنة المحيا اي بالعدول عن الطريق واليه اشار المصنف يضلوك ويصرفوك عنه قال ابو عبيد كل من صرف من الحق الى الباطل واميل عن القصد فقد فتن او يرتبط اول البيت اولم تكن تدري نوار بانني وصال عقد حبايل جذامها تراك امكنة اذا لم ارضها او يرتبط بعض النفوس حمامها والمعنى انها لم تدر اني وصال عقد من اراد محبتي قطاع لمن يقطع وصلتي واني حوال الفيافي تراك امكنة اذا لم يكن مجموع الامرين الرضا بها والموت فيها والمعنى تراك الامكنة على تقدير انتفاء الرضا والموت جميعا واما اذا حصل الرضا او الموت فلا ترك وهذا المعنى يستفاد من كون يرتبط مجزوما معطوفا على المجزوم فيجب حكم الكلمة النفي على الامرين جميعا وكلمة او بمعنى الواو اي اذا لم ارضها ولم امت فيها ومعنى الاية وان اعرضوا عن الحكم المنزل وارادوا غيره فاعلم ان اعراضهم من اجل ان الله يريد ان يعجل لهم العقوبة في الدنيا بان يسلطك عليهم ويعذبهم في الدنيا بالقتل والجلا والجزية ويجازيهم في الاخرة ودلت الاية على ان جميع افعال العباد من الطاعة والمعصية بارادة الله تع لانه تع لا يريد ان يصيبهم ببعض ذنوبهم الا وقد اراد ذنوبهم قوله لمتمردون في الفسق بالمتمرد والاعتداء بالكفر لكونه مناسبا لهذا المقام لان المقصود من توصيفهم بالفسق بيان وجه توليهم عن حكم الله كانه قيل وان كثيرا من الناس لمتمردون مقيدون في الكفر فلذلك يتولون عن حكم الله قوله تع افحكم الجاهلية يبغون قراة الجمهور بضم الحا وسكون الكاف ونصب الميم على ان حكم مفعول مقدم ويبغون فعل وفاعل ومضمومه هو المستفهم عنه في المعنى وهمزة الانكار

اى الاستفظام داخلة على الفعل المقدر الذى عطف عليه قوله يبغون بكلمة الفا والتقدير يتولون عن حكمك فيبغون حكم الجاهلية وفى قوله تع
حكم الجاهلية وجهان اشار الى الاول بقوله وهى الميل والمداهنة فى الحكم الخ فعلى هذا يكون المراد بالحكم ما يعم دينا ولجميع الاحكام المبنية على
الميل والمداهنة بالجاهلية والمقصود تعيير اليهود بانهم مع كونهم اهل كتاب وعلم يطلبون حكم الجاهلية اى حكم الدين المنسوب الى محض
الهوى والجهل غير مستفاد من كتاب ووحى الهى واشار الى الثانى بقوله وقيل الخ فحينئذ يكون المراد بالحكم حكما مخصوصا وهو التفاضل فى
القتلى والجاهلية اهلها والمقصود توبيخ قريظة والنضير سلوكهم طريق اهل الجاهلية من التفاضل فى القتلى قوله واستضعف فى غير الشعر لان
يبغون لما وقع خبرا عن المبتدا وهو جملة وجب اشتماله على ضمير يعود الى المبتدا وحمل الجملة الخبرية على الصلة فى جواز حذف العايد ضعيف لان
حذف العايد من الصلة كثير بخلاف حذف العايد من الخبر الجملة فان ذلك لم يرد الا فى قول ابى النجم قد اصبحت ام الخيار تدعى على ذنبا كله لم اصنع
اى لم اصنعه فان كله قد روى مرفوعا على الابتدا، وبه يتم غرض الشاعر وهو التبرى عن جميع الذنوب لانه لو نصب كل لاحتمل ان يكون مراده سلب
العموم وانه قد صنع بعض الذنوب مع ان مراده عموم السلب لكل فرد من افراد الذنوب قوله وقرئ افحكم الجاهلية بفتح الحا والكاف ونصب الميم على انه
مفعول يبغون والحكم بمعنى الحاكم مفرد يراد به الجنس لان المعنى احكام الجاهلية يبغون ولابد من تقدير المضاف فى هذه القراة تقدير افحكم حكام الجاهلية
او من تقديره موصوفا اى يبتغون حكما مثل حكام الجاهلية واتريدون من غاية سفاهتكم ان يكون سيد المرسلين كاحكام الجاهلية قوله واللام
للبيان فيتعلق بمحذوف كما فى سقيا لك وهيت لك فان سقيا دعا للمخاطب بان يسقيه الله فيكون لك بيان للمدعو له وكذا هيت بمعنى هلم فيه
ضمير المخاطب فيكون لك بيان للمهيت له ولم يلتفت الى احتمال ان تكون اللام متعلقة بقوله حكما لان حكم الله لا يختص قوما دون قوم قوله صلى الله عليه
وسلم لا يتراآى ناراهما التراى تفاعل من الرؤية يقال ترآى القوم اذا راى بعضهم بعضا ذكر فى الفايق ان قوما من مكة اسلموا وكانوا مقيمين بها
قبل الفتح فقال صلى الله عليه وسلم انا برى من كل مسلم مع مشرك فقيل له يا رسول الله قال لا تتراآى ناراهما اى يجب ان يتباعد بحيث اذا اوقدت
ناراهما لم تلح احديهما للاخرى واسناد التراى الى النار مجاز كما يقال دور فلان تتناظر وروى عن ابى موسى الاشعرى انه قال قلت لعمر ابن الخطاب
رضى الله عنه ان لى كاتبا نصرانيا فقال مالك قاتلك الله الا اتخذت حنيفا اما سمعت قول الله تع يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى
قلت له دينه ولى كتابته قال لا اكرمهم اذ اهانهم الله ولا تامنوهم اذ خونهم الله تع ولا تدنوهم اذ اقصاهم وروى انه قال له ابو موسى لا قوام للبصرة
الا به فقال مات النصرانى والسلام يعنى هب انه مات فما كنت تكون صانعا حج فاصنعه الساعة واستغن عنه بغيره قوله اى الذين ظلموا
انفسهم بنفاق المؤمنين والكفار قوله يقطع شافة اليهود الشافة قرحة تخرج فى اسفل القدم فتكوى فتذهب يقال فى المثال استاصله شافته
اى اذهبه الله كما اذهب تلك القرحة بالكى قوله بالرفع قراة عاصم الخ قراة ابو عمرو والكوفيون بالواو قبل يقول والباقون باسقاطها الا ان ابا عمرو
نصب الفعل بعد الواو والكوفيون رفعوه ففيه ثلاث قراة يقول من غير واو ويقول بالواو والرفع والواو ساقطة فى مصاحف مكة والمدينة والشام
فلذلك قراة اصحاب هذه المصاحف بغير واو وهم ابن كثير المكى ونافع المدنى وابن عامر الشامى وليست قراتهم بغير الواو لمجرد اتباع مصاحفهم
بل وافقت روايتهم مصاحفهم فمن قراه بضم بغير واو وجعلها مستانفة مسوقة جوابا لسؤال مقدر فانه لما تقدم قوله تع فعسى الله ان ياتى
بالفتح الى قوله نادمين كان سايلا سال فقال ماذا قال المؤمنون حينئذ فاجيب بقوله تع يقول الذين امنوا الى اخره وهو واضح واما قراة الواو
والرفع فواضحة ايضا لانها جملة ابتدى بالاخبار بها فالواو استينافية لمجرد عطف جملة على جملة والواو ثابتة فى مصاحف الكوفة والبصرة
والقارى بذلك هو صاحب هذا المصحف واما قراة الواو والنصب فالوجه فيها ان يكون معطوفا على قوله ان ياتى لما ان قبله فيصح معطوفا
عليه والظاهر انه لا يصح شئ عطف شئ منهما عليه لان ان ياتى خبر عسى وفيه ضمير راجع الى اسمها والمعطوف على الخبر خبر فيجب ان يشتمل على ضمير
اسمها وليس فى شئ من قوله ان ياتى ~~خبر عسى وفيه ضمير راجع الى اسمها والمعطوف على الخبر خبر فيجب ان يشتمل~~ الا انه جاز عطف فيصحوا عليه
لوجود فاء السببية فانها تجعل الجملتين كالجملة الواحدة فيكفى وجود الضمير فى احدى الجملتين الواقعتين خبر عسى كما كفى وجوده فى احدى الجملتين
الصلة نحو الذى يطير فيغضب زيد الذباب وفى احدى جملتى صفة نحو مررت برجل يبكى فيضحك عمرو وفى احدى جملتى الخبر نحو زيد يبكى فيضحك
خالد ولو كان العاطف غير الفا لم يجز ذلك وليس عطف عليه الا انه عطف عليه باعتبار المعنى فان قوله عسى الله ان ياتى بالفتح معناه عسى ان ياتى الله
بالفتح ويقول الذين امنوا بعطف يقول على ان ياتى فان عسى فيه لغتان احديهما ان يذكر لها مرفوع ومنصوب نحو عسى زيد ان يخرج وثانيهما ان
يذكر لها مرفوع فقط ويستغنى عن الخبر لاشتمال الاسم على المنسوب اليه كما استغنى فى علمت ان زيدا قايم عن المفعول الاخر فتقول عسى ان يخرج زيد باسنادا
عسى الى ان وما فى حيزها وفى هذه الاستعمال لما لم يكن لعسى خبر منصوب لم يحتج الى الضمير ربط الخبر باسمها فكذا لم يحتج اليه فيما عطف على مرفوع

قوله او يجعله

قوله او يجعله بدلا من اسم الله عطف على قوله باعتبار المعنى وهو وجه ثان لجواز عطفه على ان ياتى بدلا من اسم لا اخبرا فيكون عسى ح تامة
لمرفوعها فكانه قيل عسى ان ياتى الله وان يقول الذين امنوا قوله وعلى الفتح عطف على قوله على ان ياتى اى وهو منصوب عطفا على
المصدرية قبله وهو الفتح كانه قيل فعسى الله ان ياتى بالفتح وبان يقول الذين امنوا فحذف ان وبقى اثره الذى هو النصب كما فى قوله
للبس عباءة وتقر عينى احب الى من لبس الشفوف وقوله الا ايها الزاجرى احضر الوغى وان اشهد اللذات هل انت مخلدى ولما ورد على
هذا الوجه ان يقال ليس المعنى على فعسى الله ان ياتى بيقول الذين امنوا فكيف يصح عطفه على الفتح اشار المص الى جوابه بقوله فان الاتيان
بما يوجبه كالاتيان به قوله تع جهد ايمانهم منصوب على انه مصدر مؤكد ناصبه اقسموا والمعنى اقسموا اقسام اجتهاد فى اليمين وقيل
على الحال اى مجتهدين فى ايمانهم وقوله انهم لمعكم تفسير وحكاية لمعنى المقسم عليه لا لالفاظهم اذ لو كانت حكاية الفاظهم لقيل انا معكم
والفايدة فى ان المؤمنين يقولون هذا القول انهم يتعجبون من حال المنافقين عندما اظهروا الميل الى موالات اليهود والنصارى وقالوا
انهم كانوا يقسمون بالله جهد ايمانهم معنا ومن انصارنا والان كيف صاروا موالين لاعدائنا محبين للاختلاط والاعتضاد بهم
قوله وتبجحا اى فرحا من البجح وهو الفرح يقال بجحته انا تبجيحا فتبجح اى افرحته ففرح وفيه معنى التعجب فان كانت حبطت اعمالهم من جملة
قول المؤمنين يكون التعجب على حقيقته وان كان من قول الله شهادة لهم بحبوط الاعمال يكون التعجب بمعنى التعجيب من سوء حالهم وهى ذهاب ما
اظهروه من الايمان وبطلان كل خير عملوه حيث لم يحصل لهم شئ من ثمرته لا فى الدنيا ولا فى الاخرة قوله وهو كذلك فى الامام يعنى انه فى مصاحف
الشام والمدينة يرتدد بدالين وفى المصاحف الباقية يرتد بادغام وكل قارى مصحفه وما ثبت عنده من الرواية والادغام لغة تميم والاظهار
لغة الحجاز قوله وهذا من الكاينات اى اتخاذ المؤمن الكفار اوليا، وارتداده عن دينه بسببه تحقق وفق ما اخبر الله تع به روى عن الحسن
البصرى انه قال علم الله ان قوما يرجعون عن الاسلام بعد موت نبيهم فاخبرهم انه سياتى الله بقوم يحبهم ويحبونه يجاهدون فى سبيل الله
ويقطعون دابر المرتدين على هذا التقدير تكون هذه الاية اخبارا عن الغيب وقد وقع المخبر على وفق الاخبار فيكون معجزا قوله واستولى على بلاده
حتى اخرج عمال رسول الله صلى الله عليه وسلم معاذ بن جبل وسادات اليمن فكتب صلى الله عليه وسلم الى معاذ بن جبل رضى الله عنه ومن معه
من المسلمين وامرهم ان يحثوا الناس على التمسك بدينهم وعلى النهوض الى حرب الاسود فقتله فيروز الديلمى على فراشه قال ابن عمر فاتى
الخبر النبى صلى الله عليه وسلم من السماء الليلة التى قتل فيها فقال صلى الله عليه وسلم قتل الاسود البارحة قتله رجل مبارك قيل ومن هو قال فيروز
فبشر صلى الله عليه وسلم اصحابه بهلاك الاسود وقبض صلى الله عليه وسلم من الغد واتى مقتل العبسى المدينة فى اخر شهر ربيع الاول فكان ذلك اول
فتح جاء ابو بكر رضى الله عنه والفرقة الثانية من المرتدين بنو حنيفة باليمامة ورئيسهم مسيلمة الكذاب وقد تنبأ فى حيوة رسول الله صلى الله عليه
وسلم فى اخر سنة عشرة من الهجرة وزعم انه اشرك مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فى النبوة وكتب اليه صلى الله عليه وسلم من مسيلمة رسول الله الى
محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم اما بعد فان الارض نصفها لى ونصفها لك وبعث بذلك الكتاب رجلين من اصحابه فقال لهما رسول الله صلى الله
عليه وسلم لولا ان الرسل لا تقتل لضربت اعناقكم ثم اجاب من محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم الى مسيلمة الكذاب اما بعد فان الارض لله يورثها من
يشاء من عباده والعاقبة للمتقين فمرض صلى الله عليه وسلم وتوفى فبعث ابو بكر خالد بن الوليد الى مسيلمة الكذاب فى جيش كثير حتى اهلكه الله على يد وحشى
غلام مطعم بن عدى قاتل حمزة بن عبد المطلب بعد حرب شديد وكان وحشى يقول قتلت خير الناس فى الجاهلية وشر الناس فى الاسلام يريد فى
جاهليتى واسلامى والفرقة الثالثة بنو اسد ورئيسهم طليحة بن خويلد وكان طليحة اخر من ارتد وادعى النبوة فى حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم
واول من قوتل بعد وقاتل صلى الله عليه وسلم من اهل الردة فبعث ابو بكر خالد بن الوليد اليه فهزمهم خالد بعد قتال شديد وافلت طليحة فمر على
وجهه هاربا نحو الشام ثم انه اسلم بعد ذلك وحسن اسلامه ثم ان الله تع لما قبض نبيه صلى الله عليه وسلم ارتد عامة العرب الا اهل مكة واهل
المدينة واهل البحرين من عبد القيس فقال المرتدون اما الصلوة فنصلى واما الزكوة فلا تغصب اموالنا فكلم ابو بكر فى ذلك فقال والله لا افرق ما جمع الله
تع بقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ولو منعونى عقالا مما ادوا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم لقاتلتهم عليه فبعث الله عز وجل عصابة مع
ابى بكر فقاتل على ما قاتل عليه نبى حتى اقروا بالزكوة المفروضة قال انس بن مالك كرهت الصحابة قتال مانعى الزكوة وقالوا اهل القبلة فتقلد ابو بكر
سيفه وخرج وحده فلم يجدوا بدا من الخروج على اثره وقال ابن مسعود كرهنا ذلك فى الابتدا، ثم حمدناه فى الانتهاء وقيل ما ولد بعد النبيين
مولود افضل من ابى بكر لقد قام مقام نبى من الانبياء فى قتال اهل الردة وقال الحسن لولا ما فعل ابو بكر لالحد الناس فى الزكوة الى يوم القيمة قوله
وفى امارة عمر رضى الله عنه اى وارتد من العرب فى زمن امارة عمر رضى الله عنه قوم جبلة بن الايهم وذلك ان جبلة اسلم على يد عمر رضه وكان

يطوف ذات يوم فجاء ردآءه فوطئ رجل طرف ردآئه فغضب فلطمه ففقأ عينه فتظلم الرجل الى عمر رض فقضى بالقصاص عليه فقال انا اشتريها
بالف فابى الرجل فلم يزل يزيد فى الفدآء الى ان بلغ عشر الاف فابى الرجل الا القصاص فاستنظره فانظره عمر رض فهرب الى الروم وارتد العياذ
بالله وكان من ملوك غسان وروى ان جبلة ندم على ما فعل من غير اقلاع وانشد تنصرت بعد الحق عار اللطمة ولم يك فيها الو صبرت لها ضرر
وادركنى فيها لجاج حمية فبعت لها العين الصحيحة بالعور فيا ليت امى لم تلدنى وليتنى صبرت على القول الذى قاله عمر قيل هم اهل اليمن اختلف
فى ان ذلك القوم من هم قال على ابن ابى طالب والحسن وقتادة والضحاك وابن جريج هم ابو بكر واصحابه لانهم هم الذين قاتلوا اهل الردة وهذه الاية
نازلة فى محاربة المرتدين ولم يتول محاربتهم احد مثلهم وقال مجاهد نزلت فى اهل اليمن وروى مرفوعا انه صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الاية
اشار الى ابى موسى الاشعرى وقال هم قوم هذا وقال الاخرون هم الفرس لانه روى لما سئل عن هذه الاية ضرب يده على عاتق سلمان وقال هذا وذووه
ثم قال لو كان الدين معلقا بالثريا لناله رجال من ابناء فارس وقال قوم انها نزلت فى على رضى الله عنه لانه صلى الله عليه وسلم لما دفع الراية الى على
يوم خيبر قال لادفعن الراية الى رجل يحب الله ورسوله ويحبه وهذا هو الصفة المذكورة فى هذه الاية الا ان عليا رض لم يتفق له قتال مع اهل الردة
فكيف يحمل هذه الاية عليه وقال الكلبى هم احيا من اليمن الفان من النخع وخمسة الاف من كندة وبجيلة وثلثة الاف من افناء الناس جاهدوا فى سبيل
الله يوم القادسية فى ايام عمر رض قوله وترى اى ترى كل واحد من اذلة واعزة بالنصب على انه حال من قوم وجاز ذلك مع كون قوم نكرة لتخصصه
بالوصف وعلى قراءة الجر يكونان صفتين لقوم بعد وصفه بقوله يحبهم قوله وحال اى يجوز ان يكون ولا يخافون حالا من فاعل يجاهدون اى
يجاهدون وحالهم فى المجاهدة غير حال المنافقين فيه بحث لان النحاة قد نصوا على ان المضارع المنفى بلا او ما كالمثبت فى انه لا يجوز ان يباشره
واو الحال فكما لا يقال جاء زيد ويركب كذا لا يقال جاء زيد ولا يركب وقوله تع لا يخافون مضارع منفى بلا فكيف جاز وقوعه حالا بالواو الا ان
يقال القول بان المضارع المنفى بلا كالمثبت غير مجمع عليه قوله وفيها وفى تنكير لائم مبالغتان كانه قيل لا يخافون من شئ من اللومات الواقعة من اى
لائم كان فالمبالغة الاولى انتفاء الخوف من جميع اللومات والثانية انتفاء الخوف من جميع اللوام كل ذلك لان النكرة فى سياق النفى تعم قوله ذلك اشارة
الى ما تقدم من الاوصاف التى وصف بها القوم من المحبة والذلة والعزة والمجاهدة فى سبيل الله وانتفاء خوف لائمة من كل احد واسم الاشارة يجوز
ان يشار به الى اكثر من واحد وهو على لفظ الافراد كما فى قوله تع عوان بين ذلك قوله وانما قال وليكم معنى قوله انما وليكم الله جملة اسمية وقوله ورسوله
والذين امنوا معطوفان على الخبر فقد اخبر عن المبتدا بالجماعة فينبغى ان يعبر عن المبتدا بلفظ اوليآئكم لكونه عبارة عن الجماعة لكن عبر عنه بلفظ وليكم
للتنبيه على ان الولاية لله تع بطريق الاصالة ثم نظم فى سلك اثباتها له تع اثباتها لرسوله وللمؤمنين على سبيل التبع ولو قيل انما اوليائكم الله ورسوله
والذين امنوا لم يكن فى الكلام اصل وتبع وهنا وجه آخر وهو ان ولى بزنة فعيل وفعيل قد نص عليه اهل اللسان انه يقع للواحد والاثنين والجماعة
تذكيرا وتانيثا بلفظ واحد يقال الزيدون صديق وهند صديق وهذا مثله غاية ما فى الباب انه مقدم فى التركيب قوله فانه جرى مجرى الاسم
جواب عما يقال كيف يجوز ان يوصف الموصول الاول بالثانى مع انه قولنا الذين وضع وصلة الى وصف المعارف بالجملة والوصف لا يوصف فاجاب
عنه بان الامر كذلك الا ان الوصف نزل منزلة الاسم مجازا ان يوصف بالصفة وتحقيقه ان الذى عبارة عن ذات له صفة فيحمل الوصف على الذات
مع كون الذات مع صلتها صفة لما قبلها والمراد بالاسم ههنا ليس ما يقابل الفعل والحرف بل المراد به ما يقابل الصفة فان الاسم بالمعنى الاول ينقسم
الى الاسم والصفة بان يقال الاسم اما يكون موضوعا لذات معينة بلا اعتبار معنى من المعانى المتعلقة بها كالفرس واما ان يكون موضوعا لها باعتبار
معنى ذلك كالرجل الموضوع للانسان مع معنى المذكورة كالاحمر اذا جعل علما للذات تشخص فيه حمرة وكاسماء الزمان والمكان والالة وللامام والكتاب
واما ان يكون موضوعا لذات مبهمة معنى معين كالضارب والمضروب والاحمر لغير الاعلام ويقال للاسم الموضوع لذات معينة اقسام والاسم الموضوع
لذات مبهمة الصفة والمراد بالذات ههنا ما هو المستقل بالمفهومية سواء كان قائما بنفسه كالفرس او بغيره كالعلم وبالمعنى ما لا يكون كذلك
لاشتماله على نسبة ما وبالذات المعينة ما اعتبر فيها تعين ما بحيث لا يصدق على جميع الذوات بل على بعضها وبالمبهمة خلافها فيصدق على
الجميع فظهر بهذا التفصيل ان الموصول من جملة الصفات قوله يخشعون فى صلوتهم وزكوتهم يريد ان قوله تع وهم راكعون حال من فاعل يقيمون
ويؤتون معا والمراد بالركوع هو الخشوع والخضوع وقيل قوله وهم راكعون معطوف على ما قبله من الجمل فيكون صفة للموصوف وايرادها اسمية
دون ما قبلها اهتماما بهذا الوصف لانه اظهر اركان الصلوة ويرد عليه انه قد تقدم ذكر الصلوة وهى مشتملة على الركوع فكانت اعادة ذكر
الركوع تكرارا فوجب جعله حالا قوله وانها نزلت فى على رضى روى ان عبد الله بن سلام رض قال صليت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
صلوة الظهر فسال سائل فى المسجد فلم يعطه احد فرفع السائل يده الى السماء فقال اللهم اشهد انى سالت فى مسجد الرسول فما اعطانى احد شيئا

وعلى رض

وعلى رض كان راكعا فاوما اليه بخنصره اليمنى وكان فيه خاتما فاقبل السائل حتى اخذ الخاتم فراى النبى صلى الله عليه وسلم ذلك فقال اللهم
ان اخى موسى سالك فقال رب اشرح لى صدرى ويسر لى امرى واحلل عقدة من لسانى يفقهوا قولى واجعل لى وزيرا من اهلى هارون اخى اشدد به
ازرى واشركه فى امرى فانزلت قرانا ناطقا سنشد عضدك باخيك ونجعل لكما سلطانا اللهم وانا محمد نبيك وصفيك فاشرح لى صدرى
ويسر لى امرى واجعل لى وزيرا من اهلى اشدد به ظهرى قال ابو ذر فوالله ما اتم هذه الكلمة حتى نزل جبريل بالوحى فقال يا محمد اقرا انما وليكم الله
ورسوله الى اخره واستدل بها الشيعة على ان الامام بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم هو على ابن ابى طالب لان الولى فى اللغة جاء بمعنى المحب والناصر
فقد جاء بمعنى المتصرف قال صلى الله عليه وسلم ايما امراة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فلما جاء لفظ الولى بهذين المعنيين ولم يعين الله تع
مراده منه ولا منافاة بين المعنيين وجب حمله على المعنيين فكان مدلول الاية ان المؤمنين المذكورين متصرفون فى الامة فصار تقدير الاية انما
المتصرف فيكم ايها المؤمنون الله ورسوله والمؤمنون الموصوفون بهذه الصفات فهذا يقتضى ان يكون المؤمنون الموصوفون بها متصرفين
فى جميع الامة ولا معنى للامام الا الانسان المتصرف فى جميع الامة فثبت بما ذكرنا دلالة هذه الاية على ان الشخص المذكور فيها يجب ان يكون امام الامة
والجواب عنه ان حمل لفظ الولى على الناصر والمتصرف غير جائز لما ثبت فى اصول الفقه انه لا يجوز حمل اللفظ المشترك على مفهوميه معا فوجب ان يحمل
على احد مفهوميه وحمله على معنى الناصر والمحب اولى من حمله على معنى المتصرف وذلك لان اللائق بما قبل هذه الاية وبما بعدها ليس الا هذا المعنى فان
ما قبل هذه الاية وهو قوله تع يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود والنصارى اولياء ليس معناه لا تتخذوهم ائمة متصرفين فى ارواحكم واموالكم بل المراد به
لا تتخذوهم احبابا وانصارا ولا تخالطوهم ولا تعاضدوهم وهذا كالمعلوم بالضرورة وما بعد هذه وهو قوله تع يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا الذين اتخذوا
دينكم هزوا ولعبا من الذين اوتوا الكتاب من قبلكم والكفار اولياء اعادة النهى عن اتخاذ اهل الكتاب والكفار اولياء ولا شك ان الولاية المنهى عنها
بهذه الاية ايضا هى الولاية بمعنى النصرة فلما كانت الولاية المذكورة فيما قبل الاية وما بعدها بمعنى النصرة وجب ان تكون الولاية المذكورة بمعنى النصرة
ايضا له والا لزم توسيط كلام اجنبى فيما بين كلامين متناسبين مسوقين لغرض واحد وذلك فى نهاية غاية الركاكة ويجب تنزيه كلام الله تع عنه
قوله والظاهر ما ذكرناه من كون الركوع بمعنى الخضوع وكون الجملة حالا من فاعل مجموع الفعلين وكون قوله تع والذين امنوا باقيا على ظاهر عمومه
ويكون المقصود من توصيفهم بقوله الذين يقيمون الصلوة الخ تمييز المؤمن المخلص لمن يدعى الايمان ويكون منافقا لان الاخلاص انما يعرف بكونه مواظبا
على الصلوة والزكوة فى حال الركوع اى فى حال الخشوع والاخبات لله تع قوله اى فانهم الغالبون يعنى ان من الشرطية فى محل الرفع الابتداء وقوله فان حزب الله
جملة واقعة موقع خبر المبتدا ولم يذكر العائد لان المراد بحزب الله هو نفس المبتدا فيكون من باب تكرير المبتدا بمعناه وبه يحصل الارتباط الخبر بالمبتدا
لكن وضع الظاهر موضع الضمير للفوائد المذكورة يقال ناه ينوه اى ارتفع ونوهته تنويها اذا رفعته ونوهت باسمه اذا رفعت ذكره ولا شك ان اضافة
الحزب الى الله تع تشريف عظيم لهم كما فى ان اضافتهم الى الشيطان نهاية التحقير وحزب الرجل اصحابه والحزب الطائفة وتحزبوا اى تجمعوا وحزبه امر اصابه
ثم انه تع لما نهى عن موالاة اليهود والنصارى فى الاية الاولى نهى ايضا عن موالاة جميع الكفار على العموم فقال يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا ومفعوله الثانى
هو قوله اولياء ودينكم مفعول اول لا تتخذوا هزوا مفعوله الثانى ومن الذين اوتوا بيان للموصول الاول وحال عنه ومن قبلكم متعلق باوتوا وقوله
والكفار مجرور عطفا على الموصول المجرور بمن فى قراءة ابى عمرو والكسائى ومنصوب فى قراءة الباقين عطفا على الموصول اى لا تتخذوا المستهزئين ولا
الكفار اولياء ومعنى اتخاذهم دين المسلمين هزوا به وتلاعبهم به اظهارهم ذلك باللسان مع الاصرار على الكفر فى القلب قوله والكفار وان عم جواب عما
يقال كيف عطف الكفار على اهل الكتاب مع ان العطف يقتضى التمايز بين المتعاطفين وقوله تع لم يكن الذين كفروا من اهل الكتاب والمشركين صريح
فى ان اهل الكتاب كفار وما يعم الشئ وغيره كيف يجعل قسيما له فاجاب عنه بان الامر كذلك الا ان كفر المشركين لما كان اغلظ واعظم حسن تخصيصهم
باسم الكفار بسبب توغلهم فى الكفر قوله وقيل ان كنتم مؤمنين بوعده ووعيده ضعفه لان تقدير المتعلق لا حاجة اليه فى تعليل الامر بالتقوى قوله والمناداة
على ان يكون ضمير اتخذوا للمصدر المدلول عليه بالفعل ولا حاجة الى هذا التكلف مع ذكر ما يصح ان يرجع اليه الضمير صريحا بخلاف قوله تع اعدلوا هو
اقرب للتقوى قوله وفيه دليل يعنى ان ثبوت الاذان ليس بالمنام وحده بل هو ثابت بنص هذه الاية فان المعنى اذا دعوتم الناس الى الصلوة بالاذان
والنداء الدعاء برفع الصوت قال المفسرون كان المؤذنون اذا اذنوا للصلوة تضاحكت اليهود فيما بينهم وتغامزوا سفها ومجانة استهزاء بالصلوة
وتجهيلا لاهلها وتنفيرا للناس عنها وعن الداعى اليها قوله تع ذلك بانهم جهلة وخبر اى ذلك الاستهزاء مستقر بسبب عدم عقلهم انه تع لما حكى عنهم
انهم اتخذوا دين الاسلام هزوا ولعبا قال لهم الذين تنقمون من هذا الدين واما الذين تجدون فيه مما يوجب اتخاذه هزوا ولعبا واللغة الفصيحة
نقم ينقم بفتح القاف فى الماضى وبكسرها فى المضارع وبعكسها لغة ايضا يقال نقم الامر اى كرهه وانتقم الله منه اى عاقبه والاسم منه النقمة

وقوله تع الا ان امنا مفعول تنقمون بمعنى تكرهون وتعيبون وهو استثناء مفرغ ومنا متعلق بدای ما تكرهون من جهتنا الا الايمان بالله وبجميع
كتبه المنزلة قوله وكان المستثنى لازم الامرين جواب عما يقال من ان قوله وان اكثركم فاسقون على تقدير كونه معطوفا على قوله ان امنا يكون التقدير
هل تكرهون الا ايماننا وفسق اكثركم وهم لا يعترفون بان اكثرهم فاسقون حتى تكرهوا ذلك ولازم دخول المؤمنين فى الايمان وخروجهم عنه
هو مخالفة المؤمنين اياهم قوله اى من ذلك المنقوم هو الايمان والمنقوم منهم المؤمنون فى الخطاب فى قوله تع هل انبئكم لليهود الذين خوطبوا بقوله
هل تنقمون منا وهم الذين جحدوا نبوته صلى الله عليه وسلم وقالوا والله ما نعلم اهل دين اكثر خطأ فى الدنيا والاخرة منكم ولا دينا شرا من دينكم فنزل
فيهم قوله تع هل تنقمون مع قوله هل انبئكم الخ اى قل يا محمد لليهود هل اخبركم بشر مما نقمتم من ايماننا ثوابا وجزاء ومن المعلوم قطعا انه لا شر فى دين
الاسلام فالمراد بالشر الزيادة المطلقة وقوله من لعنه الله سواء جعله بدلا من شر من ذلك المنقوم او خبرا عن ضميره لا بد من تقدير مضاف قبل قوله من
لعنه الله اما على تقدير كونه خبرا عن ضميره فظاهر اذ لو لم يقدر لزم حمل الذات على المعنى واما على تقدير كونه بدلا فليلا يلزم وقوع بدل الغلط فى افصح
الكلام وهو لا يقع فى الفصيح فكيف فى الافصح لان الملعونين ليسوا نفس ما هو شر من المنقوم ولا بعضا منه ولا اشتمالا بينهما فتعين ان يكون بدل
غلط قوله على طريقة قولهم تحية بينهم ضرب وجيع اى على طريقة التهكم فان المثوبة اطلقت على العقوبة تهكما كما اطلقت التحية على الضرب وكما اطلق
التبشير على الانذار فى قوله تع فبشرهم بعذاب اليم الا ان ما فى الايتين استعارة تهكمية وما فى الشعر ليس استعارة لوجود طرفى التشبيه قوله عطف على
صلة من ذكر هنا قراآت كثيرة اثنتان منها من السبع والبواقى من الشواهد وجمهور السبعة قرأوا وعبد الطاغوت على ان عبد فعل ماض مبنى للفاعل
وفيه ضمير يعود الى من عبد الطاغوت اى اطاع الشيطان فيما سول له وقرأ حمزة وعبد الطاغوت بضم الباء وفتح الدال وجر الطاغوت بالاضافة
اليها وعبد بضم الباء صفة مشبهة بمعنى العبد وضمت الباء للمبالغة لقولهم للفطن فطن وللحذر حذر يضمون العين للمبالغة ومعناهما بليغ فى الفطنة
والحذر قال الشاعر ابنى لبينى ان امكم امة وان اباكم عبد لبنى تصغير لبنى وكلاهما من اسماء النساء قال البغوى هما لغتان عبد بجزم الباء وعبد بضم
الباء مثل سبع وسبع وطعن بعض الناس على هذه القراءة ونسب قاريها الى الوهم كالفراء والزجاج وابى عبيد وكنصير الرازى النحوى صاحب الكسائى
قال الفراء انما يجوز ذلك فى ضرورة الشعر يريد ضم باء عبد واما فى القراءة فلا وقال الزجاج هذه القراءة ليست بالوجه لان عبد على فعل وهذا ليس من امثلة
الجمع وقال ابو عبيد انما معنى العبد عندهم الاعبد يريدون خدم الطاغوت ولم نجد هذا يصح عن احد من فصحاء العرب ان العبد يقال فيه عبد وانما هو
عبد واعبد وقال نصير الرازى هذا وهم ممن قرأ به فليتق الله من قرأه وليسأل حتى يوقف على انه غير جائز وقال شهاب الدين فقد سألوا عن ذلك العلماء
ووجدوه صحيحا بحمد الله تع واذا تواتر الشئ قرآنا فلا التفات الى منكره لانه خفى عنه ما وضح لغيره وبدأ المص بذكر قراءة الجمهور وذكر بعدها قراءتين
من الشواذ اولاهما وعبد الطاغوت على بناء الفعل للمفعول ورفع الطاغوت وثانيتهما وعبد الطاغوت بفتح العين والدال وضم الباء ورفع الطاغوت
بمعنى صار معبودا من دون الله كما يقال امر فلان اى صار اميرا وجعل الفعل فى هذه القراآت الثلاث معطوفا على صلة من فى قوله من لعنه الله والجملة
المعطوفة على الصلة خالية من رابط يربطها بالموصول على القراءتين الاخريين اذ ليس فى عبد الطاغوت على القراءتين ضمير يعود على من لعنه الله وليست
معطوفة بالفاء كما فى قوله الذى يطير فيغضب زيد الذباب حتى يكتفى بوجود العايد فى احديهما لكونهما بمنزلة جملة واحدة وذكر لتوجيه تينك القراءتين
انهما محمولان على حذف العايد وذكر قراآت اخر كلها بجر الطاغوت بالاضافة ونصب المضاف عطفا على القردة منها وعابد الطاغوت وعابد
مفرد اريد به الجنس كما قيل وعابد الطاغوت ومنها وعبد الطاغوت وهى قراءة حمزة كما مر ومنها وعبدة الطاغوت وهى جمع عابد مثل فاجر وفجرة
وكافر وكفرة ومنها وعبد الطاغوت ثم ذكر قراءة اخرى وهى وعبد الطاغوت بجر عبد واضافته الى الطاغوت ووجه جره كونه معطوفا على قوله
من لعنه الله على تقدير كونه بدلا من شر ولم يجعله بدلا من شر لان البدل هو المقصود قوله جعل مكانهم شرا فان قوله اولئك شر مبتدأ وخبر
ومكانا نصب على التمييز والتمييز فاعل فى المعنى فيكون الشر من حيث المعنى مسندا الى مكانهم والمقصود اسناده اليهم الا ان شرارة المكان لما كانت
من لوازم شرارة الاهل وتوابعها كان اثبات الشرارة لمكان الشئ كناية عن اثباتها لنفس ذلك الشئ ومن المعلوم ان ذكر شئ بطريق الكناية ابلغ من ذكره
صريحا ويجوز ان يكون الاسناد مجازيا على طريق ذكر المحل وارادة الحال كما فى نحو جرى النهر فح لا يكون كناية قوله والمراد بالطاغوت العجل وفى الصحاح
والطاغوت الكاهن والشيطان وكل رأس فى الضلالة قد يكون واحدا قال الله تع يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا به وقد
يكون جمعا قال تع اولياؤهم الطاغوت وطاغوت وان جاء على وزن لاهوت فهو مقلوب لانه من طغا ولاهوت غير مقلوب لانه من لاه
بمنزلة الرغبوت والرهبوت والجمع الطواغيت انتهى قوله والمراد من صيغتى التفضيل الزيادة مطلقا كما فى قولهم الشتاء ابرد من الصيف اى انه ابرد
من جميع ما سواه مطلقا لا بالاضافة الى الصيف لمجرد التمثيل لا للتقييد والمقصود من هذا الكلام دفع الاشكال الوارد على جعل من لعنه الله

شرا من اهل المنقوم من جهة العقوبة او على جعل دين من لعنه الله شرا من المنقوم من جهة العقوبة ووجه الاشكال ان صيغة التفضيل يقتضى اشتراك
المفضل والمفضل عليه فى اصل الفعل ولا مشاركة بين الملعونين واهل المنقوم فى اصل العقوبة حتى يفضل عقوبة الملعونين على عقوبتهم ويجعل من
لعنه الله شرا من اهل المنقوم مثوبة اى عقوبة فانه قد عرفت ان المراد بالمثوبة العقوبة على طريق الاستعارة التهكمية وما ذكره المص وان كان يدفع
هذا الاشكال الا ان حمل صيغة التفضيل على الزيادة المطلقة لا يخلو عن بعد والاظهر ان يجعل تلك الصيغة باقية على المعنى المشهور ويكون شركة الفريقين
فى اصل العقوبة مبنيا على زعمهم فان المؤمنين معاقبون فى زعم اليهود وهم معاقبون فى الواقع حقيقة ففضلوا من جهة العقوبة على المؤمنين
فيكون الكلام مبنيا على ارخاء العنان فكانه قيل هب ان المؤمنين معاقبون لكون عقوبتكم فى الواقع اشد من عقوبة المؤمنين بزعمكم قوله والجملتان
حالان من فاعل قالوا والمعنى قالوا ذلك فى حال دخولهم وخروجهم ملتبسين بالكفر فيهما حالان مترادفان وقوله بالكفر وبه حالان متداخلان
قوله ليصح ان يقع حالا اى ليكسر كلمة قد سورة استبعاد ما بين الماضى والحال فى الجملة فانهم انما اوجبوا كلمة قد ظاهرة او مقدرة فى الجملة الحالية
التى يكون الفعل فيها ماضيا لذلك لا لتحقق المنافات بين وقوع الجملة حالا وبين كون الفصل فيها ماضيا فان مقتضى وقوعها حالا ان يكون
مضمونها مقارنا لمضمون عاملها بحسب الزمان فان كان مضمون عاملها واقعا قبل زمان الاخبار كان بازمنة منطا وله وجب ان يكون مضمون
الحال واقعا فى ذلك الزمان ايضا ولا مدخل لكلمة قد فى تلك المقارنة لانها انما تقرب الماضى الى حال الاخبار والتكلم والظاهر ان الاحتياج الى قد
انما هو فى قوله قد دخلوا والاحتياج اليها فى قوله وهم قد خرجوا لانها جملة اسمية معطوفة على الجملة الحالية التى قبلها غاية ما فى الباب ان الخبر فيها وقع
جملة فعلية مصدرة بقد لتقريب الماضى من الحال وانما جاءت الجملة الاولى فعلية والثانية اسمية تنبيها على فرط تهالكهم فى الكفر وذلك انهم كان
ينبغى لهم اذا دخلوا على الرسول صلى الله عليه وسلم ان يؤمنوا لما يروا من حسن سمته وهيبته وما يظهر عليه من دلائل نبوته من الخوارق والمعجزات فلما لم يؤثر
ذلك فيهم واستمروا على كفرهم السابق اكد الاخبار بكفرهم حال الخروج بان ابرز الجملة اسمية صدرها اسم واخرها فعل ليتكرر الاسناد فيها ويتقوى
الحكم بذلك والظاهر ان الواو فى قوله وهم قد خرجوا به عاطفة لجملة حالية على مثلها ولم يحتج فى هذه الجملة الحالية الى الواو ولكونها معطوفة
على الحال المربوطة قوله لما فيها من التوقع فان كلمة قد كما تفيد تقريب الماضى الى حال التكلم تفيد ايضا كون مخاطبك متوقعا منتظرا لان يخبر عن مضمون
الجملة المصدرة بقد فانك انما تخبر بقولك قد قامت الصلوة لقوم تعلم او تظن انهم ينتظرون ويتوقعون ان تخبرهم بقولك قد قامت الصلوة
اى قد ان ما كنتم تتوقعون وقوعه فكذلك الامر فى هذه الاية فان كون كل واحد من الجملتين مصدرة بقد افاد انه صلى الله عليه وسلم كان بحيث يظن
نفاقهم لكون امارة النفاق لائحة عليهم ويتوقع ان الله تع يظهر نفاقهم ويخبر بانهم متلبسون بالكفر حال دخولهم عليه وحال خروجهم من عنده لا
يتاثرون مما سمعوه قوله ولذلك اى ولكونه صلى الله عليه وسلم يظن ذلك منهم قال تع والله اعلم بصيغة التفضيل قوله اى الحرام الى اخره الحرام عم
من الكذب وهو ظاهر وحمله على الخاص تخصيص بلا دليل ومن فسره بالكذب استدل عليه قوله تع عن قولهم الاثم فان لفظ القول فيه مصدر مضاف
الى فاعله والاثم مفعوله فيكون الاثم مقولا لهم والمنقول عنهم من المقالة المؤثمة ليس الا قولهم امنا وليسوا بمؤمنين فانه كذب سواء كان اخبارا او انشاء
اما ان جعل اخبارا فظاهر واما ان جعل انشاء فلتضمنه خبرا كاذبا وهو الخبر بحصول صفة الايمان قوله الظلم او مجاوزة الحد فى المعاصى عطف
كل واحد منهما على الاثم بمعنى الحرام من قبيل التخصيص بعد التعميم لزيادة التوبيخ والتقبيح وتخصيص الاثم بما يختص بهم تخصيص بلا مخصص
فلذلك ضعفه ولم يرض به قوله لبئس شيئا ما عملوه اشارة الى ان فاعل بئس مضمر مميز بما يعنى شيئا وما بعده صفته اى بئس الشئ شيئا عملوه قوله
ابلغ من قوله لبئس ما كانوا يعملون لان الصنع اقوى من العمل فان العمل انما يسمى صناعة اذا صار مستقرا راسخا متمكنا فجعل جرم من عمل الاثم والعدوان
واكل السحت ذنبا غير راسخ وذنب التاركين للنهى عن المنكر ذنبا راسخا والامر كذلك فى الحقيقة لان المعصية مرض الروح وعلاجه العلم بالله وبصفاته
وباحكامه فاذا حصل هذا العلم ولم تزل المعصية كانت مثل مرض الذى شرب صاحبه الدواء فما زال فكما ان هناك يحصل العلم بان المرض صعب شديد لا
يكاد يزول فكذلك اذا قدم على المعصية دل على ان مرضه الروحانى الموجب لضعف الايمان فى غاية القوة والشدة فلذلك كان ذم تارك النهى عن المنكر
ابلغ من ذم مرتكبه وان قيل ان تارك النهى عن المنكر بمنزلة من حيث انه ذم الفريقين فى هذه الاية بلفظ واحد وليس كذلك بل ذم الفريق الثانى ابلغ قال
الضحاك ما فى القرآن اخوف عندى من هذه الاية اساء الله الثناء على الفريقين على اليهود بارتكابهم المنكر وعلى العلماء بترك النكير عليهم فيما صنعوا قوله
او لان ترك الحسبة اقبح من مواقعة المعصية لان من يواقع المعصية ويرتكبها له شهوة داعية اليها حتى كان له فيه نوع اضطرار ولا كذلك تارك النهى
والانكار على الغير معصية فان ذلك الترك محض تقصير قوله غل اليد وبسطها مجاز عن البخل والجود لتعذر ارادة الحقيقة فان اليهود متفقون
على امتناع ارادة الحقيقة وبطلانها ببديهة العقل فكيف يقولون ذلك معتقدين معناه الحقيقى فكما حكى الله عنهم انهم يقولون ذلك ثبت انهم

قد قالوه ولما اتفقوا على الامتناع ارادة الحقيقة وجب صرف كلامهم الى المعنى المجازى وهو تقتير ارزاق العباد وعدم اسباغها عليهم هذا
اذا ورد الكلام فى حق من لا يصح حمله على الحقيقة كما فى هذا المقام بخلاف قولك يد فلان مغلولة او مبسوطة فانه كناية عن ذلك للمجاز والحمى
الارض المحمية وهى مفعول جاد وبسط اليدين فاعله والمراد منه السحاب والوابل المطر الشديد والندى الجود يقال رجل ندى جواد وفلان اندى
من فلان اذا كان اكثر خيرا منه والندى ايضا المطر وندى الارض نداوتها وبللها يقال ندى الشئ اذا ابتل وقوله نداه مفعول شكرت وتلاعه فاعله
والتلعة ما ارتفع من الارض والوهدة ما اطمان منها والشيب بياض الشعر واللمة بالكسر الشعر الذى يجاوز شحمة الاذن فاذا بلغت المنكب فهى جمة
والمجاز فى الهيئة المركبة ولا تصرف فى المفردات شبه طلوع بابيضاض اللمة فجعل ابيضاضها مجازا عنه من غير ان يقصد الى اثبات اللمة لليل قوله
فتكون المطابقة من حيث اللفظ وملاحظة الاصل اى اصل المجاز وهو الحقيقة فان اصل المجاز فى قوله يد الله مغلولة وهو غل اليد لان البخل ملاحظ
فى قولهم يد الله مغلولة كملاحظته فى قوله غلت ايديهم كما ان معنى القطع ملاحظة فى قولك سبنى اى شتمنى لكون الشتم سببا لقطع المودة كما ان
ذلك المعنى ملاحظ فى قولك سب الله دابره اى قطعه وبه يحصل المطابقة بينه وبين ما تقدمه وان كان ما تقدمه عبارة عن الله تعالى ممسك
بتقتير ارزاق العباد وهذا مبنى على ان يكون معنى هذا القول عاملهم بان تشد ايديهم الى اعناقهم جزاءهم على قولهم يد الله مغلولة فلا مطابقة
بينهما من حيث المعنى بخلاف ما اذا كان معناه الدعاء عليهم بالبخل والنكد فانه حينئذ تحصل المطابقة بينهما من حيث اللفظ والمعنى وعلى كل تقدير لا
يتحقق التنافر بين كلامين قوله ثنى اليد مبالغة فى الرد كانه جواب عما يقال اذا كان بسط اليد مجازا عن الجود فما الفائدة فى تثنية اليد والدلالة
على الجود تحصيل بالافراد فان القوم لما وصفوا الله بانه ممسك قليل الخير اجيبوا على وفق كلامهم فقيل بل يداه مبسوطتان اى ليس شانه عز
وجل كما وصفتموه بل هو موصوف بغاية الجود ونهاية الفضل والاحسان وهذا المعنى يستفاد من تثنية لفظ اليد فانه غاية ما يبذله السخى
من ماله اى يعطيه بيديه جميعا قوله وتنبيها على منح الدنيا والاخرة مبنى على ان يكون المراد بيد الله نعمته فانه ورد القران دالة على اثبات اليد لله
تعالى فى بعضها ذكر اليد بلا عدد كما فى قوله يد الله فوق ايديهم وفى بعضها ذكر اليدين كما فى هذه الاية وفى قوله تعالى لابليس ما منعك ان تسجد لما خلقت
بيدى وفى بعضها ذكر الايدى بلفظ الجمع كما فى قوله اولم يروا انا خلقنا لهم مما عملت ايدينا انعاما وجمهور المؤمنين ذكروا فيه قولين احدهما قول
من يقول ان القران لما دل على اثبات اليد لله تعالى امنا به واما ان اليد ما هى وما حقيقتها فقد فوضنا معرفتها الى الله مع القطع بان يد الله تعالى ليس عبارة
عن جسم مخصوص وعضو مركب من الاجزاء لقيام البراهين القاطعة على استحالة ذلك فى حقه تعالى وهذه طريقة السلف وثانيهما قول المتكلمين
بانهم قالوا اليد تذكر فى اللغة على وجوه احدها الجارحة المخصوصة وثانيها النعمة تقول لفلان على يد شكره عليها وثالثها القوة قال تعالى اولى
الايدى والابصار فسروه بذى القوة والعقول ويقال لا يد لك عليه اى قدرة ورابعها الملك يقال هذه الضيعة فى يد فلان اى فى ملكه قال
تعالى الذى بيده عقدة النكاح اى يملك ذلك وخامسها شدة العناية والاختصاص قال تعالى لما خلقت بيدى والمراد تخصيص آدم عليه السلام بهذا
التشريف فانه تعالى هو الخالق لجميع المخلوقات اذا عرفت هذا فنقول اليد فى حق الله تعالى يمتنع ان يكون بمعنى الجارحة وكل واحد من المعانى الباقية
يصح ان يكون يد الله بمعنى قدرته او نعمته مع ان قدرة الله تعالى صفة واحدة وهو القران ناطق باثبات اليدين له تعالى وان نعم الله كثيرة غير محصورة
فى اثنين لقوله وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها والجواب انا لا ندعى صحة حمل لفظ اليد فى جميع موارده على كل واحد من المعانى المذكورة بل يحمل فى
كل مورد على ما يليق به وقد قرر ان تثنية لفظ اليد فى الاية ليكون رد قولهم وانكاره ابلغ وادل على اثبات غاية الجود له ونفى البخل عنه فان اعطى بيديه
يكون اعطاؤه على اكمل الوجوه وان اريد بيد الله تعالى نعمته يكون تثنية اللفظ للتنبيه على تثنية جنس نعم الله تعالى وان دخل تحت كل واحد من الجنسين
انواع لا تحصى وتحت كل نوع افراد لا نهاية لها واليه اشار المص بقوله وتنبيها على منح الدنيا والاخرة قوله ولا يجوز جعله اى جعل قوله كيف
يشاء حالا من الهاء فى يداه بوجهين ويرد على الوجه الاول انه ليس بمانع ومنه قوله تعالى وهذا بعلى شيخا اذا قلنا ان شيخا حال من اسم الاشارة وقد
توسط الخبر بينهما وعلى الوجه الثانى انه غير مانع ايضا كما فى قوله تعالى قل بل ملة ابرهيم حنيفا فان مجئ الحال من المضاف اليه انما لا يجوز اذا لم يكن
المضاف جزءا من المضاف اليه او كجزء منه وما نحن فيه من قبيل الاول والثانى قوله ولا من اليدين اذ لا ضمير لهما فيه عدم ذكر الضمير صريح لا يمنع
كونه حالا منهما لجواز ان يقدر ان ينفق بهما كيف يشاء نعم مجئ الحال من المبتدا مختلف فيه بين العلماء والمشهور عدم جوازه قوله ولا من ضميرهما
اى ولا يجوز جعله حالا من الضمير المستكن فى مبسوطتان لعدم ما يعود اليه ويرد عليه ايضا ان العائد فى مثله قليلا ولما لم يجز الاحتمالات
المذكورة بقى ان يكون جملة مستانفة لا محل لها من الاعراب او تكون خبرا ثانيا ليداه فلا يتجه من ضمير مقدر راجع الى المبتدا وكيف فى مثل هذا التركيب
شرطية نحو كيف تكون اكون قوله والاية نزلت الى آخره قال المفسرون ان الله كان قد بسط على اليهود حتى كانوا من اكثر الناس مالا واخصبهم ناحية

فلما عصوا

فلما عصوا فى شان رسول الله صلى الله عليه وسلم وكذبوه كف الله عنهم ما بسط عليهم من النعمة فعند ذلك قال اليهود يد الله مغلولة
اى مقبوضة عن العطاء على جهة توصيفه تعالى بالبخل قوله ويزدادون طغيانا وكفرا بما يسمعون لانه كلما انزل على رسول الله صلى الله عليه
وسلم شئ من القران كفروا به فيزيد كفرهم قوله فلا يتوافق قلوبهم ولا تتطابق اقوالهم فانهم لما حرموا على انفسهم سعادة الدين بسبب ازديادهم
كفرا وطغيانا كلما انزل شئ من القران حرم الله عليهم سعادة الدنيا ايضا بان جعلهم طوائف مختلفة بعضهم جبرية وبعضهم قدرية وبعضهم
مشبهة وبعضهم مرجئة وكذلك فرق النصارى كالملكانية والنسطورية واليعقوبية قال الحسن ومجاهد قوله تعالى والقينا بينهم اى بين
فرق اليهود والنصارى لان ذكر اليهود والنصارى لان ذكرهما جرى فى قوله لا تتخذوا اليهود والنصارى وقيل اى بين فرق اليهود خاصة
واختلاف فرق المسلمين لم يحصل فى عصر النبوة وانما هى بدعة حدثت بعد عصر الصحابة والتابعين فلذلك لم يحصل اختلاف القلوب
والاقوال عيبا للمسلمين كما جعل لفرق اهل الكتاب قوله فسلط عليهم المجوس حتى اتاهم الاسلام وهم فى ملك المجوس اى كانوا اذلاء حيث كان
مسلطين عليهم حاكمين بينهم واتصال قوله تعالى ولو ان اهل الكتاب آمنوا واتقوا بما قبله انه تعالى لما بالغ فى ذمهم وتهجين طريقتهم بين انهم
لو امنوا بمحمد صلى الله عليه وسلم واتقوا المعاصى بالاجتناب عن المنكرات واتيان الطاعات لكفرنا عنهم سيئاتهم ولادخلناهم جنات النعيم اى
اظفروا بسعادة الاخرة فان سعادتها منحصرة فى نوعين احدهما الخلاص من العقاب وهو المراد بقوله لكفرنا عنهم سيئاتهم والثانى الظفر
بالثواب وهو المراد بقوله ولادخلناهم جنات النعيم فان قيل قد اتفقت الامة على ان الايمان وحده يجب ما قبله حتى ان من آمن ومات عقيبه
يكفر عنه سيئاته الماضية فلا يؤاخذ بشئ منها ويدخل الجنة مع المؤمنين وقد علق تكفير السيئات وادخال الجنة فى هذه الاية على مجموع الايمان
والتقوى فما وجه الجمع بين الاجماع المذكور وهذه الاية فالجواب ان الميت المذكور وان مات عقيب ايمانه جامع بين الايمان والتقوى حيث اتقى
المعاصى واتى بما وجب عليه من الطاعات التى ادرك وقتها فان الايمان المكفر هو الايمان الذى يباشره المكلف لغرض التقوى والطاعة لا لغرض
اخر من الاغراض العاجلة كايمان المنافقين حكى ان الحسن البصرى اجتمع مع الفرزدق فى جنازة فقال الحسن ما اعددت لهذا المقام قال الفرزدق
شهادة ان لا اله الا الله منذ كذا سنة فاشعر ان الايمان المجرد عن التقوى يؤدى الى الظفر بسعادة الاخرة فقال الحسن هذا العمود فاين الاطناب
شبه الاسلام بخيمة وجعل عمودها كلمة التوحيد التى هى اصل الدين وشبه الاعمال الصالحة باطنابها فكما ان انتصاب الخيمة يتوقف
على العمود فكذا الاسلام لا يستقيم الا بكلمة التوحيد وكما ان ثبات الخيمة قائمة منتصبة تتوقف على الاطناب فكذا ثبات الاسلام يتوقف على الاعمال
فان تركها معصية تورث قساوة القلب وتؤدى الى زوال اصل الايمان والعياذ بالله ثم انه لما بين بهذه الاية انهم لو امنوا لفازوا بسعادة الاخرة
بين بعده انهم لو اقاموا احكام التورية والانجيل وعملوا بما فيها من التصديق بسيد المرسلين والوفاء لله تعالى بما عاهدوا فيها لفازوا بسعادة
الدنيا ووجدوا طيباتها وخيراتها وزال عنهم ما اصابهم من القحط والشدة بسبب اصرارهم على تكذيب محمد صلى الله عليه وسلم حتى قالوا بسبب
جهلهم بما هو المسبب فيما اصابهم من القحط والشدة يد الله مغلولة واتبعوا القران ايضا وذلك فى حكم الرجم والقصاص وبيان نعت النبى
صلى الله عليه وسلم وقيل هو المحافظة على ذلك كاقامة الصلوة وجميع الكتب المنزلة آمرة بالايمان بمن صدقته المعجزة ناطقة بوجوب الطاعة
لله وكتب بنى اسرائيل مملوة من البشارة بمبعث سيد المرسلين عليهم الصلوة والسلام قوله عادلة فان الاقتصاد فى اللغة الاعتدال فى العمل
من غير غلو وتقصير وقيل المراد بالامة المقتصدة كفار اهل الكتاب الذين اعتدلوا فى كفرهم وعداوتهم للمسلمين ومنهم خبر مقدم وامة
مبتدا مؤخر ومقتصدة صفتها وكثير مبتدا ومنهم صفته وجملة ساء ما يعملون خبره اى كثير منهم يقال فى حقهم ذلك والجملة الكبرى معطوفة
على الجملة الاولى لتفصيل اهل الكتاب الى الامة المؤمنة والمكذبة التى بئس شيئا تكذيبهم او الى الامة المضلة فى الكفر والمتوغلة فيه على ما قيل
وساء بمعنى بئس وفاعله مضمر فيه مميز بما وهى نكرة بمعنى شيئا وما بعدها صفتها والمخصوص بالذم محذوف تقديره بئس الشئ شيئا
عملوه الذى كانوا يعملونه ومعنى التعجب فيه يستفاد من المقام قوله جميع ما انزل اليك زاد لفظ الجميع ليظهر فائدة الامر بالتبليغ للمبلغ وهو
يستدعى ان يكون كلمة ما فى قوله ما انزل اليك موصولة بمعنى الذى لانها على تقدير ان تجعل نكرة موصوفة يكون تقدير الكلام بلغ شيئا
انزل اليك وهو لا يفيد الامر بتبليغ الجميع بخلاف الموصول فانها قد تحمل على الاستغراق على حسب اقتضاء المقام وهذا الوجه اولى من توجيه
من قال المطلوب بالامر ليس احداث اصل التبليغ بل المداومة عليه كقوله يا ايها النبى اتق الله ويا ايها الذين امنوا واهدنا الصراط المستقيم
لانه هو المناسب لقوله صلى الله عليه وسلم ضقت به ذرعا ولما روى عن ابن الانبارى انه قال كان النبى صلى الله عليه وسلم يجاهر ببعض القران
ايام كان بمكة ويخفى بعضه اشفاقا على نفسه من تسرع المشركين اليه والى اصحابه فلما اعز الله بالمؤمنين قال له بلغ ما انزل اليك من ربك

مجاهرا به فان اخفيت منه شيئا بخوف يلحقك او لملاحظة احد فما بلغت رسالته اى فما اديت شيئا منها لان كتمان بعضها يضيع ما ادى
منها كترك بعض اركان الصلوة فان ترك بعضها بمنزلة تركها كلها من حيث ان شان الصلوة لا يتم الا بالجميع فما لم يؤد شئ منها لا يفيد بالاركان
الباقية فصار كانها لم يؤد شئ فكذلك الرسالة لا تتم الا بتبليغ جميع المرسل به فلما لم يبلغ شيئا منها صار كانه لم يبلغ شيئا اصلا فان كل
واحد مما ارسل به لما تعلق التكليف بتبليغه صار الجميع بمنزلة شئ واحد من تلك الحيثية فصار ترك تبليغ واحد منها بمنزلة عدم تبليغ
شئ منها لان الشئ الواحد لا يكون مبلغا وغير مبلغ ومن المعلوم ان عدم تبليغ شئ منها اصلا يضيع حكمة البعثة والارسال فكذا عدم
تبليغ واحد منها وبهذا التوجيه صار عدم تبليغ البعض متحدا بعدم تبليغ الرسالة راسا فظهر الفرق بينه وبين قوله او فكانك ما بلغت
شيئا منها الى آخره وبكل واحد من التوجيهين سقط ما يتوهم من اتحاد الشرط والجزاء في قوله وان لم تفعل فما بلغت رسالته فانه في قوة ان يقال
فان لم تفعل لم تفعل او وان لم تبلغ لم تبلغ لانه اذا كان تقدير الكلام فان تبلغ جميعه فما اديت شيئا منها او فكانك ما بلغت شيئا منها كيف
يتوهم ذلك قوله ضمان من الله بعصمة روحه اشارة الى وجه الجمع بين هذه الاية وبين ما روى من انه صلى الله عليه وسلم قد شج في وجهه
وكسرت رباعيته يوم احد واوذى من جهة الناس بضروب من الاذى فلذا قيل المراد بالعصمة عصمته من القتل بايدى الناس ومما ينافى قيامه
بمقتضى الرسالة حصل التوفيق وفيه تنبيه على انه صلى الله عليه وسلم يجب عليه ان يتحمل في تبليغ الرسالة من انواع البلاء ما دون القتل فما
اشد تكليف الانبياء عليهم الصلوة والسلام وقيل في وجه التوفيق ان هذه الاية نزلت بعدما شج راسه احد لان سورة المائدة من اخر ما
نزل من القران قوله صلى الله عليه وسلم ضقت بها ذرعا الجوهرى يقال ضقت بالامر ذرعا اذا لم تطقه ولم تقو عليه واصل الذرع انما هو
بسط اليد فكانك تريد مددت اليه يدى فلم تنله قوله كان صلى الله عليه وسلم يحرس اى يجعل له حارس يقوم بحفظه عن شر من يقصده بسوء
وهو الحافظ والرقيب روى انه صلى الله عليه وسلم كان يحرسه سعد وحذيفة حتى نزلت هذه الاية قوله والصابئون رفع قرا الجمهور الصابئون
بالواو وهو كذلك في مصاحف الامصار وظاهر الاعراب يقتضى ان يقال والصابئين وهو قراءة ابى بن كعب وابن مسعود وابن كثير ووجه
المص قراءة الجمهور بكونه مرفوعا على الابتداء وكون خبره محذوفا وكون الجملة المذكورة بعده خبر لاسم ان فيكون في الكلام تقديم وتاخير
لان الاصل في الجمل المتعاطفة ان تتم الجملة الاولى ثم يفتح بالجملة الثانية كانه قيل ان الذين امنوا والذين هادوا والنصارى من امن بالله واليوم
الاخر وعمل صالحا فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون والصابئون كذلك جملة والصابئون كذلك معطوفة على جملة قوله ان الذين امنوا الى اخره
ولم يعطف الصابئون على من قبلهم بل جعل مع خبر المحذوف جملة مستقلة اتى بها في خلال الجملة الاولى على نية التاخير للدلالة على ان
الصابئين مع كونهم اشد الفرق المذكورة في هذه الاية ضلالا اذا قبل توبتهم وكفر ذنوبهم على تقدير الايمان الصحيح والعمل الصالح فقبول
توبة باقى الفرق اولى واحرى والعطف على محل اسم ان يفيد هذا المعنى ونظيره قول الشاعر ومن يك امسى بالمدينة رحله فانى وقيار بها لغريب
اى فانى بها لغريب وقيار بها كذلك وسط بها بين اجزاء جملة ان على نية التاخير تاكيدا لتاثير الغربة فيه فان قيارا مع كونه بهيمة اذا تاثر
بها فهو اولى به ولا وجه لان يجعل خبر قيار ويكون المحذوف خبر ان لانه يلزم من ذلك دخول اللام في خبر المبتدا الغير المنسوخ بان وهو قليل
لا يقع الا في ضرورة الشعر ومن هذا القبيل ايضا قوله والا فاعلموا انا وانتم بغاة ما بقينا في شقاق اى فاعلموا انا بغاة وانتم كذلك والمعنى
والا يبغى بعضنا ولا ترتفع الخصومة فيما بيننا ما بقينا قوله وهو كالاعتراض اى هذا المرفوع المبتدا المقدم على ما وقع خبرا في الجملة الاولى
جار مجرى الاعتراض لكونه جملة مذكورة في اثناء الكلام لقصد التاكيد اما في الاية فلانه يؤكد قبول التوبة من حيث ان المتوغل في الضلال اذا قبلت
توبته فقبولها من غير المتوغل اولى واما تقديم اسم على الخبر في البيت فلان اثبات البغى للمخاطبين مع كونهم بادين في الجناية متوغلين في الشر لا
يقين بان يرجعوا ويعتذروا يؤكد ثبوته لنا مع كوننا بصدد الانتقام ودفع نقيصة الضيم والعار وليس اعتراضا حقيقة لتحقق العطف
لكن خبر ان ازيل عن مقره مع بقائه على حقيقة العطف ليفيد ما يفيده الاعتراض قوله ويجوز ان يكون الى اخره يعنى على تقدير ان يرتفع
الصابئون على المبتدا كما يجوز ان يكون من امن خبر ان وان يكون خبر قوله والصابئون محذوف يجوز ان يكون ايضا الخبر المذكور للصابئين ويكون
خبر ان محذوفا بل هذا اولى لان فيه مجرد حذف خبر ان وفي الوجه الاول يحتاج بعد اعتبار حذف الخبر الى جعل الكلمة المعطوفة في نية
التاخير مع انه نقل عن سيبويه انه قال اذا قلت زيد وعمرو قائم ان قائم خبر عمرو مبتدا وخبر زيد محذوف واستدل عليه بقوله نحن بما عندنا
وانت بما عندك راض والراى مختلف فان راض خبر انت والا يقال راضون ثم ان المص اختار الاحتمال الاول من الوجهين الاول ان الكلام سيق
لبيان حال اهل الكتاب لان الايات السابقة واللاحقة نازلة في حقهم وهو يقتضى ان يكون الخبر المذكور لهم لا للصابئون ولهذا جعل

النصارى

النصارى عطفا على الذين هادوا لا على الصابئون والثانى ان تقديم ما هو في نية التقديم فيه فائدة وهى الاهتمام ببيان ان الصابئين
مع توغلهم في الضلال تقبل توبتهم ليعلم انه تع يقبل توبة جميع من تاب عن ذنبه اى ذنب كان قوله ولا يجوز عطفه على محل ان واسمها هذه عبارة
الاكثرين وكانهم جعلوا الحرف مع الاسم جميعا بمنزلة اسم مفرد هو المبتدا لان الاسم وحده منصوب بان ليس له في هذا التركيب محل مرفوع البتة
غايته انه كان قبل دخول العامل مرفوعا وعبارة البعض ان العطف انما هو على محل الاسم فقط ومعنى كونه مرفوع المحل انه كان قبل دخول العامل
مرفوعا كذا في الحواشى السعدية ويرد على ما ذكره في دليل عدم جواز العطف على ان الشرط هو الفراغ عن الخبر لفظا كما في قولك ان زيدا قائم وعمرو
تقديرا كما اذا قلت ان زيدا وعمرو قائم وفي الاية وان لم يسبق الخبر لفظا فهو سابق تقديرا والصابئون مؤخر تقديرا او قوله من امن بالله
الى اخره خبر ان الذين امنوا والذين هادوا فقط فيكون من قبيل ان زيدا وعمرو قائم لا عن المجموع مثل ان زيدا وعمرو قائمان فلو كان الخبر
المذكور معمول ان فقط وكان خبر المعطوف محذوفا لما لزم توارد العاملين على معمول واحد فلا يتم الدليل قوله وقيل ان بمعنى نعم فيكون حرف
جواب كنعم فعلى هذا يكون ما بعدها مرفوع المحل على الابتداء وما بعده معطوف عليه بالرفع وخبر الجميع قوله من امن الى اخره وكونها بمعنى نعم قول
مرجوح قال به بعض النحويين وجعل من ذلك قوله تع ان هذان لساحران في قراءة من قرا بالالف وجعل منه ايضا قول عبد الله بن الزبير ان وصاحبها
جوابا لمن قال له لعن الله ناقة حملتنى اليك اى نعم وصاحبها اجيب بان الاسم والخبر محذوفان في قول ابن الزبير وبقى المعطوف على الاسم دليلا
عليه والتقدير وصاحبها ملعونان ولو سلم كونها بمعنى نعم في الجملة فلا نسلم ذلك ههنا لانها لم يتقدمها شئ يكون جوابا له ونعم لا يقع ابتداء
الكلام وانما يقع جوابا لسؤال متقدم فيكون تصديقا له قوله وقيل والصابئون منصوب بالفتحة وعلامة النصب فيه فتحة النون حرف
الاعراب كالتى في الزيتون قال ابو البقاء فان قيل انما اجاز ذلك ابو على مع الياء لا مع الواو قيل قد اجازه غيره مطلقا اى سواء كان بالياء او الواو
قوله وقرئ والصابيين بالياء والنون بعد الهمزة وهذه القراءة واضحة التخريج عطف على لفظ اسم ان وان كان فيها مخالفة لرسم المصحف وهى
مخالفة يسيرة كقراءة قنبل عن ابن كثير سراط وبابه بالسين وكقراءة حمزة اياه في رواية بالزاى وهو مرسوم بالصاد في سائر المصاحف قوله من
صبا بابدال الهمزة الفا يقال صبا الرجل صبوا اذا خرج من دين الى دين وصبا ايضا اذا صار صابئا والصابئون جنس من اهل الكتاب وصبا
يصبو صبوة وصبوا اى مال الى الجهل كذا في الصحاح ومعنى الاية ان الذين امنوا اى باللسان هذا على تقدير ان يراد بهم المؤمنون نفاقا وقيل
المعنى ان الذين امنوا على حقيقة الايمان من امن بالله اى ثبت على الايمان بالله واليوم الاخر فالمراد بهم المؤمنون حقيقة قوله جواب شرط جعل كلما
من ادوات الشرط وجعل قوله كلما جاءهم رسول جملة شرطية وقعت صفة لرسلا بحذف العائد الى الموصوف وجعل قوله فريقا كذبوا وفريقا
يقتلون جواب الشرط ولم يلتفت الى ما ذكره صاحب الكشاف من انه لا يصلح ان يكون جوابا لهذا الشرط لان الرسول الواحد لا يكون فريقا ولان
المقام ليس فيه ما يستدعى تقديم مفعولى الفعلين لان المقصود تقبيح حال بنى من حيث صدور فعلى التكذيب والقتل منهم لا من حيث تعلق
الفعلين بالمفعول فتكون تقديم المفعول ضايعا خاليا عن الفائدة كما في قولك ان اكرمت اخى اخاك اكرمت ووجه عدم التفاته الى الاول ان لفظ رسول
وان دل على الوحدة الا ان قوله كلما جاءهم رسول يدل على كثرة الرسل فجاز جعلهم فريقين وعدم التفاته الى الثانى مبنى على جواز ان يكون التقديم
للاهتمام ببيان ان كل واحد ممن يكذبونه وممن قتلوه من الرسل فريق وجماعة متكثرة منهم ليس بواحد ولا اثنين قوله وقيل اشارة الى ما ذهب اليه
صاحب الكشاف من ان جواب الشرط محذوف يدل عليه قوله فريقا كذبوا وفريقا يقتلون كانه قيل رسول منهم ناصبوه اى عادوه وحاربوه وقوله
فريقا كذبوا الى اخره كلام مستانف وقع جوابا لمن يقول كيف فعلوا برسلهم وكيف ناصبوهم قوله اى وحسب بنو اسرائيل ان لا يصيبهم بلاء وعذاب
فسر الفتنة بالبلاء والعذاب وذلك منحصر في عذاب الاخرة وعذاب ثم ان عذاب الدنيا اقسام منها القحط ومنها الوباء ومنها القتل ومنها الذلة
والمسكنة ومنها العداوة والبغضاء فيما بينهم وكل ذلك قد وقع بهم وكل واحد من المفسرين حمل الفتنة على واحد من هذه الوجوه ووجه حسبانهم
ان لا يصيبهم بلاء بذلك انهم كانوا يعتقدون ان النسخ ممتنع على شرع موسى عليه السلام فكانوا يعتقدون لذلك ان الواجب عليهم في كل رسول جاء
بشرع آخر انه يجب عليهم تكذيبه وقتله ويحتمل ان يكون وجه حسبانهم انهم وان اعتقدوا في انفسهم انهم محظوظون في ذلك التكذيب والقتل
الا انهم كانوا يقولون نحن ابناء الله واحباؤه وكانوا يعتقدون ان نبوة اسلافهم واباءهم تدفع عنهم العذاب الذى يستحقونه بسبب ذلك القتل
والتكذيب قوله وقرا ابو عمرو وحمزة والكسائى ان لا يكون برفع النون والباقون بنصبها فمن رفع فان عنده مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشان
المحذوف ولا نافية وتكون تامة وفتنة فاعلها والجملة الفعلية التى هى خبر ان مفسرة لضمير الشان فعلى هذا يجب ان يكون حسب هنا لليقين
لا للظن والطمع لان ان المخففة من الثقيلة لكونها للتاكيد كالثقيلة لا تقع الا بعد فعل يدل على التحقيق والثبات نحو العلم واليقين والتبين

كان الخفيفة الناصبة للفعل لا تقع الا بعد افعال الشك والطمع والافعال التي تحتمل الشك واليقين يجوز ان تقع بعدها ان الناصبة
وان المخففة من الثقيلة والسبب المقتضي لوقوع المخففة بعد افعال اليقين والناصبة بعد افعال الشك وجواز الامرين فيما تردد بين الشك واليقين
هو المخففة تدل على ثبات الامر واستقراره لانها للتاكيد كالمشددة والعلم وبابه كذلك فناسب ان تقع المخففة بعد افعال اليقين كما تقع
المشددة بعدها نحو قوله تع الم تعلم ان الله على كل شيء قدير ونحو ذلك والافعال التي لا تدل على الثابت والاستقرار تقع بعدها ان الناصبة كقوله
تع والذي اطمع ان يغفر لي وقوله نخشى ان تصيبنا دائرة وقوله ءاشفقتم ان تقدموا وغير ذلك والافعال التي تحتمل الشك واليقين تقع بعدها
المخففة من الثقيلة ورفعنا ما بعدها وان جعلت للشك تجعلها ناصبة ونصبنا ما بعدها والاية الكريمة من هذا الباب فمن رفع الفعل
بعدها جعل فعل الحسبان لليقين لكون القوم جازمين بانهم لا يقعون بسبب ذلك التكذيب والقتل في الفتنة والعذاب ومن نصبه جعل فعل
الحسبان على ظاهره وقال ان القوم كانوا يكذبون ويقتلون بسبب حفظ الجاه والاتباع وكانوا بقلوبهم عارفين بان ذلك خطا ومعصية
فلا يامنون كل الامن عن ان تصيبهم فتنة بسبب ذلك لكنهم يظنون ان يندفع عنهم ما يستحقونه بسببه من العذاب بسبب شرف اسلافهم
قوله وان او ان بما حيزه يعني ان الناصبة او ان المخففة بما في حيزه جملة قامت مقام مفعولي حسب لان معناه وحسبوا الفتنة غير نازلة
بهم هذا عند جمهور البصريين وقال ابو الحسن انها قائمة المفعول الاول ومفعوله الثاني محذوف والتقدير حسبوا عدم الفتنة كائنا او حاصلا
ثم قيل ينبغي لمن رفع ان يفصل كلمة ان من لا في الكتابة بان يثبت لها صورة منفصلة غير مدرجة في لا لان الهاء المضمرة حائلة في المعنى ومن
نصب ينبغي له ان لا يفصلها من كلمة لا بل يدرجها فيها لعدم الحائل بينهما وقال بعض العلماء هذا التفصيل ربما يساغ في غير مصحف الامام
اما المصحف فلم يرسم الا على الاتصال يعني انه لا يثبت لكلمة ان صورة منفصلة عن صورة لا قوله فعموا عن الدين عطفه بالفاء على حسبوا الدال
على ان الحسبان المودي الى تكذيب الرسل وقتلهم كان سببا قريبا لرين قلوبهم وعدم ابصارهم الحق ولا تسمع ما صمعوا وعدم استماع المواعظ
والزواجر عما ارتكبوه من المعاصي عبر عن جهلهم بالحق وكفرهم به بالعمى والصمم لكونه ابلغ في الدلالة على بعدهم من الحق وعدم اتصافهم بوجه
ما وقوله تع ثم عموا وصموا وعلى ان العمى والصمم عن الهداية الى الحق صدر عنهم مرة بعد اخرى وابهم زمان تينك المرتين وكيفية ما وقع فيهما بهم
المفسرون ما ابهمه الله تع الا انه ذكر قوله كما فعلوا حين عبدوا العجل لبيان ان المراد بالعمى والصمم هو الجهل والكفر بطريق التمثيل لا لبيان ان المراد
بالعمى والصمم المرتبين على الحسبان المذكور هو ما فعلوه حين عبدوا العجل قوله وقرئ بالضم فيهما اي قرئ بضم العين والصاد وتخفيف الميم
من عموا على ان يكون عمي وصم ثلاثيا متعديين نحو عميته وصممته بمعنى رميته وضربته بالعمى والصمم كما يقال تركته اذا ضربته بالنيزك وهو رمح
قصير كانه فارسي معرب وقد تكلمت به الفصحاء والجمع النيازك وكما يقال نزكته اذا طعنته بالنيزك فكذا يقال نزك اذا طعن فيه بالقول ورجل
نزاك اي عياب كذا في الصحاح وكما يقال ركبته ضربته بركبتك فكذا يقال اعماه الله وصممه اي ضربه بالعمى والصمم الا انه لغة كثيرة قليلة واللغة
الغاشية ان عمي وصم ثلاثيين لازمين واذا اريد تعديتهما دخل عليهما همزة النقل فيقال اعمى واصم قوله وكثير منهم بدل من الضمير اي من ضمير
عموا وصموا الراجع الى ما يرجع اليه واو حسبوا وكثير بدل من هذا الضمير وهذا الابدال ههنا في غاية الحسن لانه لو قال ثم عموا وصموا و
اكتفى بهذا القدر لاوهم ذلك ان كلهم صاروا كذلك فلما قال كثير منهم عرف ان هذا الحكم حاصل للكثير دون الكل قوله والواو علامة الجمع اي
علامة لكون الفاعل المذكور صريحا جمعا كما يلحق الفعل تاء التانيث ليدل على تانيث الفاعل نحو قامت هند وهذه اللغة جارية في المثنى ايضا
فيقال قاما اخواك ويعبر النحويون عن هذه اللغة بلغة اكلوني البراغيث لكون الافصح ان لا يلحق الفعل علامة الجمع وفرق النحويون بين الحاق
علامة التانيث وعلامة التثنية والجمع بان علامة التانيث الزم لان التانيث في ذات الفاعل بخلاف التثنية والجمع فانه غير لازم قوله اي العمي والصم
كثير منهم العمي والصم جمع الاعمى والاصم فيكون الكثير صادقا عليهم ومنهم صفة لكثير ولو قيل في التقدير العمي والصم كثير منهم لكان كثير اصادقا
على العمي والصم لا عليهم ومنهم صفة له بمعنى انه صادر منهم قوله لان التقديم الخبر في مثله ممتنع ظاهر الدليل يقتضي الامتناع لا الضعف فينبغي
ان يتحقق صورتان احدهما جائزة والاخرى ممتنعة وتكون الصورة الجائزة لكونها مماثلة للممتنعة من بعض الوجوه ضعيفة والصورة التي امتنع
فيها تقديم الخبر على المبتدا ان يكون الخبر فيها فعلا للمبتدا نحو زيد قائم فان تقديم المبتدا وتاخير الخبر واجب فيها لانه لو قدم الخبر وقيل قام زيد لزم
التباس المبتدا بالفاعل وما نحن فيه وان كان الخبر فعلا للمبتدا يجوز فيه تقديم الخبر بان يجعل كثير منهم مبتدا وقوله عموا وصموا خبرا له لان تقديم
الخبر فيه لا يستلزم التباس المبتدا بالفاعل لان الالتباس المذكور انما يكون فيما اذا كان الفاعل مستترا كما في زيد قام والفاعل فيما نحن فيه ليس
بمستتر فلا يلزم الالتباس فيه على تقدير الخبر لكن لما كانت هذه الصورة مماثلة للصورة التي يمتنع تقديم الخبر فيها من حيث كون الخبر فعلا للمبتدا

في كل واحد

في كل واحد من الصورتين كانت ضعيفة فان قيل انا لا نسلم انتفاء الالتباس بالفاعل على تقدير التقديم في هاتين الصورتين ايضا فانه يلتبس
به على لغة اكلوني البراغيث فالجواب انها لغة ضعيفة لا يعتد بها فالالتباس بالفاعل على مثل تلك اللغة لا يمنع جواز التقديم قوله
يمنع من دخولها كما يمنع من المحرم اشارة الى ان قوله حرم استعارة تبعية للمنع لان دخول الجنة ليس في وسع العبد حتى يتعلق به حقيقة
التحريم والتحريم انما يتعلق بافعال العباد وما هو في وسعهم واستدل اهل السنة بهذه الاية على ان الفساق لا يخلدون في النار وذلك
لانه تع جعل اعظم انواع الوعيد والتهديد في حق المشركين هو ان الله حرم عليهم الجنة وماويهم النار وانه ليس لهم ناصر ينصرهم ولا شافع
يشفع لهم ولو كان حال الفساق من المومنين كذلك لما بقي لتهديد المشركين على شركهم بهذا الوعيد فائدة ثم انه تع لما ذكر قبائح النصارى
يحكي عن فريق منهم انهم قالوا ان الله هو المسيح ابن مريم وان مريم ولدت الها زاعمين حلول في ذات عيسى فاتخذ بذات عيسى ثم انه تع حكى
عن المسيح انه قال يا بني اسرائيل اعبدوا الله ربي وربكم احتجاجا به على فساد قولهم حيث سوى بين نفسه وبينهم في انه حادث مربوب مثلهم
فكيف يكون الها قوله اي احد ثلاثة اشارة الى ان المراد بقولهم ثالث ثلاثة الواحد من الثلاثة باعتبار حاله بمعنى الواحد الواقع في الدرجة
الثالثة من الثلاثة لا الواحد منها باعتبار تصييره الواحد العدد الاقل من الثلاثة بدرجة من الثلاثة فمعنى ثالث ثلاثة باعتبار التصيير
مصير الاثنين ثلاثة ومعناه باعتبار حاله واحد من الثلاثة باعتبار وقوعه في الدرجة الثالثة وتوضيح المقام انه اذا كان هناك معدود
معين كعشرة رجال مثلا وقصدت ذكر واحد منهم فان اردت ذكره بمجرد كونه واحدا من ذلك المعدود مع قطع النظر عن وقوعه في مرتبة معينة
من مراتب احاده جئت بلفظ واحد مضافا الى ذلك المعدود المعين فقلت هذا واحد العشرة او احد العشرة وان اردت ذكر واحد منهم
مع اعتبار وقوعه في درجة العددية فذلك على وجهين احدهما ان يقصد الى ذلك الواحد المراعى درجته العددية بالنظر الى حاله اي درجته التي
هو فيها من العدد ولا يقصد اليها باعتبار عدد اخر كالثالث اي الواحد من الثلاثة والثاني اي الواحد من الاثنين باعتبار كونه مسبوقا بواحد
آخر وواقعا في الدرجة الثانية من المعدود والثاني ان يقصد الى ذلك الواحد المراعى درجته مع النظر الى الدرجة التي تحت درجته ايضا
فيكون ذلك الواحد واحدا والثاني درجته بسبب تصييره الدرجة التي تحت درجته ذاهبة الاسم وجعله للمجموع اسم درجة نفسه بسبب
انضمامه الى ما تحته نحو ثالث اثنين اي واحد من الثلاثة بسبب انضمامه الى اثنين وجعله للمجموع اسم ثلثة فمعنى ثالث اثنين مصير اثنين
ثلاثة وهذا معنى قولهم باعتبار تصييره فاذا جئت بالمفعول الاول لهذا المصير اما مجرورا او منصوبا وجب ان يكون انقص من العدد الذي اشتق
منه هذا المصير بدرجة كرابع ثلاثة وخامس اربعة ولا يجوز ان يكون انقص باكثر من درجة ولا اريد به شيء ومنع الجمهور ان ينصب الواحد باعتبار
حاله ما بعده فلا يقال ثالث ثلاثة ولا رابع اربعة قالوا لانه اسم فاعل يعمل عمل فعل وهنا لا يقع موقعه فعل اذ لا يقال ربعت الاربعة ولا ثلثت
الثلاثة وقولهم الله طريقان احدهما قول المفسرين وهو ان النصارى يقولون الالهية مشتركة بين الله ومريم وعيسى وكل واحد من هؤلاء اله
ويؤيد ذلك قوله لعيسى ءانت قلت للناس اتخذوني وامي الهين من دون الله قال الواحدي ولا بد من ان يكون في الاية اضمار واختصار لان المعنى
انهم قالوا ان الله ثالث ثلاثة الهة فحذف ذكر الالهة اعتمادا على الانفهام المراد فانه لا يكفر من يقول ان الله ثالث ثلاثة اذ لم يرد انه ثالث
الهة ثلاثة لانه ما من اثنين الا والله ثالثهما بالعلم لقوله تع ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم وقوله صلى الله عليه وسلم لابي بكر رض ما
ظنك باثنين الله ثالثهما والذي يبين انهم ارادوا بالثلاثة الالهة قوله في الرد عليهم وما من اله الا الله والطريق الثاني ان المتكلمين حكوا
عن النصارى انهم يقولون المعبود جوهر واحد ثلاثة اقانيم اب وابن وروح القدس وهذه الثلاثة اله واحد كما ان الشمس اسم يتناول القرص
والشعاع والحرارة وعنوا بالاب الذات وبالابن الكلمة وبالروح الحيوة فاثبتوا الذات والكلمة والحيوة وقالوا ان الكلمة التي هي كلام الله تع
اختلطت بجسم عيسى عليه السلام اختلاط الماء بالخمر واختلاط الماء باللبن وزعموا ان الاب اله والابن اله والروح اله والكل اله واحد وهذا باطل
ببديهة العقل فان الثلاثة لا تكون واحدا والواحد لا يكون ثلاثة وليس في الدنيا مقالة اشد فسادا واظهر بطلانا من مقالة النصارى قوله اي وما
في الوجود اشارة الى ان من اله مبتدا وخبره محذوف وهو في الوجود واله بدل من محل اله المجرد وزعن الاستغراقية لان محله رفع على الابتداء ومن
زائدة في المبتدا لوجود الشرطين وهما كون الكلام غير موجب وتنكير مجروره والتقدير وما اله في الوجود الا اله متصف بالوحدانية قوله اي
ليمسن الذين بقوا منهم على الكفر تنبيه على ان كلمة من في منهم للتبعيض فيكون التعريف في قوله الذين كفروا للعهد والمعهود الحصة الباقية على
الكفر من طائفة النصارى احترازا عمن تاب منهم من النصرانية وقوله او ليمسن الذين كفروا من النصارى على ان يكون من للبيان كما في قوله تع فاجتنبوا
الرجس من الاوثان ووضع الذين كفروا مقام المضمر ثم فسر هذا المظهر بقوله منهم لان من للبيان تنبيها على انهم بلغوا في الكفر الحد حيث صادوا

مشاهير في الكفر حتى امكن ان يعرف اهل الكفر هم وعلى كل تقدير فقوله منهم في موضع الحال اما من الذين او من ضمير الفاعل في كفروا وقوله تع ليمسن
جواب قسم محذوف وجواب الشرط محذوف لدلالة هذا عليه والتقدير والله ان لم ينتهوا ليمسن وقد تقرر انه متى اجتمع قسم وشرط اجيب
سابقهما وههنا لما اجيب القسم علم انه مقدم في التقدير لانه لو قدر مؤخرا عن الشرط لاجيب الشرط دون القسم قوله تكرير الشهادة على كفرهم
شهد عليه اولا بقوله كفر الذين قالوا الاية هذا على ان يكون من للبيان وقوله تنبيها على ان يكون للتبعيض اخره ليفرع عليه قوله ولذلك اى
للتنبيه المذكور والهمزة في قوله افلا يتوبون للانكار ولا نافية والفاء عاطفة على محذوف اى ايصرون فلا يتوبون ففيه تعجب من اصرارهم وتحضيض
على التوبة والظاهر انه لا الفاء ههنا التسديد يحتمل تقدير المعطوف عليه بل هي عاطفة على ما سبق من تقدير كفرهم والتهديد عليه كما اشار اليه المص
بقوله بعد هذا التقرير والتهديد فان هذا المعنى يستفاد من الفاء العاطفة الدالة على التعقيب وتخللت الهمزة بين المعطوف والمعطوف عليه
لقصد التعجب قوله يلازم من الصدق اى صدق الاقوال في المعاملات مع الخلق وصدق الافعال والاحوال في المعاملة مع الخالق لا يصدر منهن
ما يكذب دعوى العبودية والطاعة فان من كان مجتهدا في اقامة وظايف العبودية وملازمة الانابة والطاعة سمي صديقا قوله وانما قال ما
اى قال له في حق من يعقل مع ان اصله ان يطلق على غير العاقل نظرا الى ما هو عليه في ذاته صلى الله عليه وسلم في اول احواله لا يوصف بعقل ولا
بشيء من الفضايل فكيف يكون الها قوله توطئة على النظر الى ما هو عليه في ذاته وقوله تنبيها عطف اى تنبيها على انه من جنس ما لا يعقل ولا يملك
شيئا من النفع والضر لنفسه فضلا من ان يملك من عبده فيكون حقيقة ما لا يعقل حقيقة مشتركة بين عيسى عليه السلام وغيره وانه صلى الله
عليه وسلم واحد من احاد تلك الحقيقة ومن كان له حقيقة تقبل المجانسة والمشاركة فبمعزل عن الالوهية لان من كان له حقيقة يشاركه
بها غيره لا بد ان يكون له ما يتميز به عن غيره فيتركب مما به الاشتراك وما به الامتياز والتركيب ينافي الالوهية لما ذكر في الانجيل ولما ذكر الله تع
كل واحد من اليهود والنصارى على حدة وذكر بطلانها وفسادها خاطب مجموع الفريقين بقوله يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم اى لا تجاوزوا
الحد والغلو نقيض التقصير قوله وقيل الخطاب للنصارى خاصة عطف من حيث المعنى قوله غلوا باطلا اشارة الى ان قوله غير الحق نعت مصدر
محذوف اى لا تغلوا في دينكم غلوا غير الحق اى غلوا باطلا غير ابستا ويحتمل ان يكون حالا من دينكم اى لا تغلوا فيه وهو باطل قوله لعنهم داود بان
قال اللهم العنهم واجعلهم اية ومثلا لخلقك فمسخوا قردة واصحاب المايدة لما اكلوا من المايدة ولم يؤمنوا قال عيسى اللهم العنهم كما لعنت
اصحاب السبت فاصبحوا خنازير قوله اى لا ينهى بعضهم بعضا على ان يكون التناهي تفاعلا من النهي وقوله او لا ينتهون على ان يكون بمعنى الانتهاء
تقول انتهى عن الامر وتناهى عنه اذا امتنع عنه وكف ولما ورد ان يقال ما معنى وصف المنكر بقوله فعلوه ولا يكون النهي بعد الفعل اجاب عنه بثلاثة
اوجه والكل ظاهر قوله اى لبئس شيئا على ان ما نكرة مميزة لفاعل بئس وقدمت لهم صفتها وان سخط الله هو المخصوص بالذم بتقدير المضاف
اى موجب سخط الله لان نفس السخط المضاف الى الباري عز وجل لا يقال له انه مخصوص بالذم انما المخصوص بالذم هو الاسباب الموجبة له
قوله او علة الذم يعني ان هناك لام العلة مقدرة وتلك اللام متعلقة بجملة الذم والمعنى ان ما قدمت لهم انفسهم مذموم لسخط الله تع اياهم
بذلك وكونه سببا لكسبهم اياه والمخصوص بالذم ح محذوف اى لبئس شيئا قدموا عليهم او صنعوه ذلك التولية ويحتمل ان يكون ان سخط الله
في محل الرفع على انه بدل من المخصوص بالذم المحذوف على ان تكون كلمة ما اسما تاما بنفسه مستغنيا عن الصلة والصفة وتكون معرفة
المحل على انها فاعل فعل الذم والمخصوص بالذم محذوف وقدمت لهم انفسهم جملة في محل الرفع على انها صفة له والتقدير والله لبئس الشيء شيء
قدمته لهم انفسهم وقوله ان سخط الله عليهم بدل من الشيء المحذوف وهذا مذهب سيبويه في مثله قوله وان كانت الاية في المنافقين الى اخره
اختار المص ان يكون اهل الكتاب في قوله تع قل يا اهل الكتاب لا تغلوا في دينكم باقيا على عمومه وبين طريق غلو كل واحد من فريقي اليهود والنصارى
ثم جعل ضمير منهم في قوله تع ترى كثيرا منهم لعامة اهل الكتاب الموجودين في عصر النبوة فيكون اسم كان وفاعل اتخذوا في قوله ولو كانوا يؤمنون
بالله والنبي وما انزل اليه ما اتخذوهم اولياء ضميرا للكثير من عامة اهل الكتاب ويكون المراد بالنبي نبي كل فريق منهم وبالمنزل اليه التورية والانجيل
ويكون المعنى لو امن كل فريق منهم بنبيه وما انزل الله ما اتخذ المشركين اولياء لان ذلك مصرح به في شريعة ذلك النبي وفي المنزل اليه روى الامام
محي السنة عن ابن عباس ومجاهد والحسن انهم قالوا في قوله تع وترى كثيرا منهم يعني المنافقين يتولون اليهود لتذبذبهم فيكون المعنى لو كان هؤلاء
المنافقين يؤمنون بالله والنبي محمد صلى الله عليه وسلم وما انزل اليه يعني القران ما اتخذوا الكفار اولياء في السر وهم يدعون الاسلام في العلانية
تولاهم مع الكفار دليل واضح على نفاقهم وان ايمانهم ليس بايمان وقيل في تفسير قوله تع ترى كثيرا منهم اى من اليهود خاصة قال الامام لما
وصف الله تع اسلافهم بما تقدم وصف الحاضرين منهم بانهم يتولون الكفار وهم عبدة الاوثان والمراد بهم كعب بن الاشرف واصحابه حين

استحقوا

استجشوا المشركين على رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال في تفسير قوله ولو كانوا يؤمنون بالله والنبي والمعنى انهم لو كانوا يؤمنون بالله
والنبي موسى وبما انزل اليه في التورية كما يدعون ما اتخذوا المشركين اولياء لان تحريم ذلك متاكد في التورية في شرع موسى عليه السلام
فلما فعلوا ذلك ظهر ان مرادهم ليس لتقرير دين موسى بل مرادهم الرياسة والجاه ويسعون في تحصيله باي طريق قدروا عليه قوله تع لتجدن اللام
فيه هي لام يتلقى بها القسم واشد الناس مفعول اول لتجدن وعداوة نصب على التمييز وللذين متعلق بها قويت باللام لما كانت فرعا في العمل
على الفعل واليهود مفعول ثان لتجدن قال ابو البقا ويجوز ان يكون اليهود هو الاول واشد هو الثاني وهذا هو الظاهر اذ المقصود ان يخبر
الله عن اليهود والمشركين بانهم اشد الناس عداوة للمؤمنين وعن النصارى بانهم اقرب الناس مودة لهم وليس المراد ان يخبر عن اشد الناس واقربهم
بكونهم من اليهود والنصارى فان قيل متى استويا تعريفا وتنكيرا وجب تقديم المفعول الاول وتاخير الثاني كما يجب في المبتدا والخبر وهذا من
ذلك فالجواب انه انما يجب ذلك حيث التبس اما اذا دل دليل يتميز به المفعول الاول عن الثاني فحينئذ يجوز التقديم والتاخير ومنه قوله
بنونا بنو ابنائنا وبناتنا بنوهن ابناء الرجال الاباعد فبنو ابنائنا هو المبتدا وبنونا خبره لان المعنى على تشبيه اولاد الابناء بالابناء وقوله والذين
اشركوا عطف على اليهود والكلام فيه كالكلام فيما قبله قوله في تعليل كون النصارى اقرب مودة للذين امنوا قلة حرصهم على الدنيا يدل على ان
كون اليهود والمشركين اشد عداوة لهم انما هو لشدة حرصهم على الدنيا قال تع في حق اليهود ولتجدنهم احرص الناس على حيوة الدنيا والمشركون
المنكرون بالمعاد قريب من اليهود في الحرص الذي هو معدن الاخلاق الذميمة فان من كان حريصا على الدنيا طرح دينه في طلب الدنيا واقدم على كل
محظور ومنكر بسبب طلب الدنيا فلا جرم تشتد عداوته مع كل من نال جاها او مالا واما النصارى فانهم في اكثر الامر معرضون عن الدنيا
مقبلون على العبادة وترك طلب الرياسة والتكبر والرفع وكل من كان كذلك فانه لا يحسد الناس ولا يؤذيهم بل يكون لين العريكة في طلب الحق سهل
الانقياد فهذا هو مدار الفرق بين الفريقين وهو المراد بقوله تع ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وانهم لا يستكبرون ومن المعلوم ان كفر النصارى
اغلظ من كفر اليهود ومع ذلك لما لم يشتد حرصهم على طلب الدنيا بل كان في قلوبهم شيء من الميل الى الاخرة شرفهم الله تع بقوله ولتجدن اقربهم مودة
للذين امنوا الذين قالوا انا نصارى واما اليهود فمع ان كفرهم اخف من كفر النصارى طردهم الله تع وخصهم بمزيد اللعنة وما ذاك الا بسبب حرصهم
على الدنيا ويؤيد ذلك قوله صلى الله عليه وسلم حب الدنيا راس كل خطيئة وقوله تع وانهم لا يستكبرون معطوف على ان المجرورة بالباء في قوله بان منهم
اى ذلك بما تقدم وبانهم لا يستكبرون والقس تتبع الشيء وطلبه والقس ايضا رئيس من رؤساء النصارى في العلم والدين قال قطرب القس
العالم بلغة الروم والرهبان جمع راهب مثل فارس وفرسان وراكب وركبان واصله من الرهبة بمعنى المخافة او من الترهب وهو التعبد مع الرهبة
في صومعة روى عن عروة بن الزبير انه قال ضيعت النصارى الانجيل وادخلوا فيه ما ليس منه وبقي واحد من علمائهم على الحق والدين وكان اسمه
قسيسا فمن كان على مذهبه ودينه فهو قسيس قوله فوضع موضع الامتلاء جواب عما يقال كيف اسند الفيض والانصباب الى الاعين والحال ان الفايض
انما هو دمع الاعين لا انفسها واجاب عنه بوجهين الاول ان المراد تمتلي اعينهم الا انه وضع الفيضان والسيلان موضع الامتلاء اعني الفيضان
فلذلك عبر عنه به والثاني ان اسناد الفيض الى الاعين اسناد مجازي كما في جرى النهر وسال الميزاب للمبالغة في وصفهم بالبكاء اى تراهم يبكون
حتى تظن ان اعينهم تفيض اى تسيل بانفسها ومن الدمع متعلق بتفيض ومن لابتداء الغاية والمعنى تفيض من كثرة الدمع والرؤية في قوله ترى
بصرية وتفيض حال من المفعول قوله ومن الاولى للابتداء اى كلمة من في قوله مما عرفوا للابتداء متعلق بمحذوف على انها حال من الدمع اى في حال كونه ناشيا
ومبتديا من معرفة الحق وكائنا من اجله وبسببه ولا يجوز ان يكون متعلقة بتفيض لئلا يلزم تعلق حرفين متحدين لفظا ومعنى بعامل واحد
فان من في قوله من الدمع لابتداء الغاية كما مر ومن في من الحق لبيان الموصول في قوله ما عرفوا ويحتمل ان يكون للتبعيض على انهم عرفوا بعض الحق فابكاهم
واثر فيهم فكيف اذا عرفوا كله قوله تع يقولون مستانف لا محل له اخبر الله تع عنهم انهم يقولون هذه المقالة الحسنة وتمام مقالتهم قوله وما لنا
لا نؤمن الاية على انه استفهام انكار وكلمة ما فيه استفهامية في محل الرفع على الابتداء ولنا خبره اى اى شيء استقر لنا غير مؤمنين وقوله لا نؤمن
جملة حالية معمولة الاستقرار الذي تضمنه قوله لنا وقوله وما جاءنا في محل الجر عطفا على الجلالة اى بالله وما جاءنا وعلى هذا فقوله من الحق فيه
احتمالان احدهما حال من ما جاءنا فيتعلق بمحذوف اى جاءنا في حال كونه والثاني ان يكون من لابتداء الغاية متعلق بجاءنا ويكون المراد بالحق الباري
تع قوله وجواب سائل على ما قيل ان وفد النجاشي قدموا من الحبشة على رسول الله صلى الله عليه وسلم وامنوا به بالقران وفاضت عيونهم من الدمع
ثم ان هؤلاء الوفد لما رجعوا الى قومهم لاموهم على ترك دينهم فاجابوا بقولهم وما لنا لا نؤمن الاية فلا تكون هذه المقالة متصلة بقولهم ربنا امنا
وقوله ونطمع في محل النصب على انه حال من فاعل لا نؤمن فيكونان حالين متداخلين فيجب ان يكون خبر المبتدا المحذوف ويكون الحال هو الجملة الاسمية

على طريقة وضع المسبب موضع السبب للمبالغة في السببية حتى كان الامتلاء صح

لان المضارع المثبت لا يقع حالا بالواو والا بتاويل تقدير المبتدا اى ونحن نطمع واليه اشار المص بقوله او يؤمن او على انه معطوف على قوله نؤمن
اى اى شئ استقر لنا جامعين بين الايمان والطمع او على انه حال من الضمير المستتر فى لنا فان الجار والمجرور متضمن لمعنى الاستقرار فيكون ذلك
المعنى العامل فى الضمير عاملا فى كل واحدة من الجملتين الحاليتين اللتين وقعتا حالا من ذلك الضمير الا انه فى الثانية مع تقييده بالاولى فان قولهم اى
شئ استقر لنا انكار وهم لا ينكرون طمعهم صحبة الصالحين مطلقا بل انما ينكرون طمعهم اياه وهم غير مؤمنين فكانه قيل اى شئ حصل لنا
غير مؤمنين طامعين صحبتهم فى حال عدم الايمان وهو قول المص والعامل فيها عامل الاولى مقيدا بها فانه مبنى على ان يكون قوله ونطمع حالا
من الضمير المستتر فى لنا كما ان لا نؤمن حال عنه ايضا ومنع بعض النحاة تعدد الحال من ذى الحال الواحد من غير ان يعطف احدهما على الاخر قوله اى من
اعتقاد جواب عما يقال ظاهر قوله بما قالوا يقتضى انهم استحقوا الثواب بمجرد القول وذلك غير ممكن لان مجرد القول لا يفيد الثواب فاجاب بان المراد
القول الصادر عن دليل قوله مما عرفوا من الحق الا ان فى تقريره نوع تدافع لان قوله اى من اعتقاد يشعر بان القول مجاز عن المذهب على حقيقته لكنه
يفيد بان يكون عن اعتقاد واخلاص وقوله بل عن معتقد يشعر بان يقول مجاز عن المذهب والمعتقد وان كان المقصود حاصلا على كل التقديرين
وهو بيان ان الاثابة ليست بمجرد القول قوله لما تضمن ما قبله مدح النصارى على رهبهم حيث قال ذلك بان منهم قسيسين ورهبانا وكان
عادتهم الاحتراز عن طيبات الدنيا ولذاتها فلما مدحهم الله تع بذلك اوهم ذلك المدح ترغيب المسلمين فى مثل تلك الطريقة فذكر عقيبه هذه الاية
ازالة لذلك الوهم ليظهر للمسلمين انهم ليسوا مامورين بتلك الطريقة وتوسيع الانسان فى اللذات والطيبات وان اورث اشتداد ميله اليها وعظم
رغبته فيها فيزداد بذلك حرصه فى طلب الدنيا واستغراق اوقاته فى تحصيلها وذلك يمنعه عن الاستغراق فى معرفة الله تع وفى طاعة المؤدية
الى سعادة الاخرة بخلاف ما اذا اعرض عن تلك اللذات والطيبات فانه كلما كان ذلك الاعراض اتم وادوم كان فراغه لطلب اسباب السعادة الابدية
اتم فكانت الرهبانية اليق بحاله ظاهرا الا انه تع نهى عن ذلك لان الافراط فيها والاحتراز التام عن اللذات والطيبات مما يوقع الضعف فى الاعضاء
الرئيسة التى هى القلب والدماغ واذا وقع الضعف فيها اختلت الفكرة وباختلالها تفوت عنه الكمالات المتعلقة بالقوة النظرية راسا وتنقص
كمالاته المتعلقة بالقوة العملية فان تمامها وكمالها يبتنى على كمال القوة النظرية وايضا الرهبانية التامة توجب خراب الدنيا وانقطاع الحرث والنسل
فلما كانت عمارة الدنيا والاخرة منوطة بترك تلك الرهبانية والمواظبة على المعرفة والطاعة اقتضت الحكمة الالهية ان لا يحرم الانسان ما طاب وال...
مما احله الله كما نطقت الاية به وقال عليه الصلوة والسلام تشاوروا واتفقوا على ان يترهبوا ويلبسوا المسوح ويجبوا مذاكيرهم ويصوموا الدهر
ويقوموا الليل ولا يناموا على الفرش ولا ياكلوا اللحم والدسم ولا يقربوا النساء والطيب ويسيحون فى الارض وحلفوا على ذلك فلما بلغ رسول الله صلى الله
عليه وسلم قال انى لم امر بذلك ثم قال ان لانفسكم عليكم حقا فصوموا وافطروا وقوموا وناموا فانى اقوم وانام واكل اللحم والدسم واتى النساء
فمن رغب عن سنتى فليس منى ثم رجع الناس وخطبهم فقال ما بال اقوام حرموا النساء والطعام والطيب والنوم وشهوات الدنيا اما انى لست
امركم ان تكونوا قسيسين ورهبانا فانه ليس فى دينى ترك اللحم ولا اتخاذ الصوامع وان سياحة امتى الصوم ورهبانيتهم الجهاد واعبدوا الله
ولا تشركوا به شيئا وحجوا واعتمروا واقيموا الصلوة واتوا الزكوة وصوموا رمضان واستقيموا يستقم لكم فانما هلك من كان قبلكم بالتشديد شددوا
على انفسهم فشدد الله عليهم فاولئك بقاياهم فى الديار والصوامع فانزل الله تع هذه الاية وروى ان عثمان بن مظعون اتى النبى صلى الله عليه وسلم
فقال ائذن لنا فى الاختصاء فقال صلى الله عليه وسلم ليس منا من خصى واختصى انما خصاء امتى الصيام فقال يا رسول الله ائذن لنا فى السياحة قال
ان سياحة امتى الجهاد فى سبيل الله قال يا رسول الله ائذن لنا فى الترهب فقال ان ترهب امتى الجلوس فى المساجد وانتظار الصلوة قوله ولا تعتدوا
عما حد الله تع بجعل الحلال حراما فسر الاعتداء بوجهين الاول التجاوز والاعراض عن تحديد الله تع بتبيينه بان ينصب من عند نفسه حدا على حد
بتحريم الحلال مثلا والثانى التجاوز عما احل الله تع الى ما حرمه كانه قيل لما احل الله لكم الطيبات اكتفوا بها ولا تتعدوها الى ما حرم عليكم بالاسراف
ونحوه فان الاسراف تجاوز الى الحرام كالزنا والمحرمات وعلى التقديرين يكون الاعتداء بمعنى التجاوز وقد يستعمل بمعنى الظلم ولما كان مناسبة قوله
ولا تعتدوا لقوله لا تحرموا ظاهرة على التفسير الاول سكت عن التصريح بمناسبته له على التفسير الاول وصرح به على التفسير الثانى حيث فرع عليه
قوله فتكون الاية ناهية عن تحريم ما احل فان تحريم الحلال افراط وتحليل ما حرم فانه تفريط داعية الى القصد بينهما وهو تحليل الحلال وتحريم الحرام
قوله فرقوا اى رق قلبهم عند استماع كلامه صلى الله عليه وسلم والودك دسم اللحم يقال دجاجة وديكة اى سمينة والمسوح جمع مسح وهو البلاس
والجب القطع والمذاكير جمع ذكر بمعنى العضو على خلاف القياس كانهم فصلوا الفرق بين الذكر بمعنى العضو وبين ما هو خلاف الانثى فجمعوا الاول
على المذاكير والثانى على المذكور قوله اى كلوا ما احل الله لكم ذكر لانتصاب حلالا ثلاثة اوجه الاول ان يكون مفعول كلوا اى كلوا شيئا حلالا وعلى

هذا الوجه يكون مما رزقكم الله اما حالا من المفعول متعلقا بمحذوف ويكون من فيه تبعيضية او ظرفا لغوا لكلوا متعلقا به ويكون من فيه
ابتدائية اى ابتدءوا اكلكم الحلال من الذى رزقكم الله والثانى ان يكون مما رزقكم الله مفعول كلوا ويكون من فيه للتبعيض ويكون حلالا حالا من
الموصول او من عائده المحذوف والثالث ان يكون حلالا صفة مصدر محذوف اى كلا حلالا وفيه تجوز لان الشايع المتبادر الى الفهم وصف
الماكول دون الاكل ولما لم يسم الحرام رزقا عند المعتزلة احتج عليهم بانه لو لم يقع الرزق على الحرام لم يكن لذكر الحلال فائدة قوله تع واتقوا الله تاكيد
للوصية بما امر به فان قوله كلوا حلالا وان كان المراد به ههنا الاباحة والتحليل الا انه انما اباح اكل الحلال فيفيد تحريم ضده فاكد التحريم المستفاد
منه بقوله واتقوا الله وزاده بما يوجب التقوى بالانتهاء عما نهى عنه وعدم التجاوز عما حد له قال الامام قوله تع كلوا مما رزقكم الله يدل على انه
تعالى قد تكفل برزق كل احد فانه لو لم يتكفل برزقه لما قال كلوا مما رزقكم الله واذا تكفل برزقه وجب ان لا يبالغ فى الطلب وان يعول على الله
واحسانه فانه اكرم من ان يخلف الوعد ولذلك قال صلى الله عليه وسلم واجملوا فى الطلب قد سبق فى سبب نزول اية النهى عن تحريم الطيبات ان قوما
من الصحابة حرموا على انفسهم المطاعم الشهية والملابس النفيسة واختاروا الرهبانية وحلفوا على ذلك فلما نهى الله عنها قالوا يا رسول الله كيف
نصنع بايماننا فانزل الله عز وجل لا يؤاخذكم الله باللغو فى ايمانكم فانهم كانوا حلفوا على ما اتفقوا عليه من ترك التنعم واتيان النساء ولبس الثياب
اللينة واختيار الرهبانية ونحو ذلك قوله وقيل الحلف على ما يظن بانه كذلك مثل ان يرى الشئ من بعيد فظن انه كذا وتقول والله
انه كذا فاذا هو بخلافه فلا مؤاخذة فى هذا اليمين باثم ولا كفارة فقد حلف فيه على ان المرئى فى الحال كذا والامر بخلافه فهو لغو عند ابى حنيفة رح
وكذا لو حلف فى حق امر قد مضى على انه وقع بكذا او لم يقع ظانا ان الامر على ما حلف هو عليه ثم بان ان الامر على خلافه وانه قد كان خاطئا وغالطا
فى يمينه وفائدة ان الشافعى لا يوجب الكفارة فى قول الرجل لا والله وبلى والله بدون قصد اليمين ويوجبها فيما اذا حلف على شئ يعتقد انه كان
ثم بان انه لم يكن وابو حنيفة رحمه الله يحكم بخلافه هذا ولو حلف فى حق شخص على انه زيد وهو يعلم انه ليس زيدا او حلف فى حق امر قد مضى انه كذا
وليس كذا وهو يعلم ان الامر على خلاف ما حلف عليه فهو يمين غموس وفيه المؤاخذة فى الاخرة بالعقوبة لانه تعمد فى هتك حرمة الله تع ولا كفارة
فيها عندنا لان الكفارة انما تجب بالحنث فى اليمين المنعقدة وهى الحلف على فعل امر او تركه فى المستقبل ولا ينعقد اليمين على امر ماض او حال لان
الفائدة المطلوبة من الحلف كونه سببا للتقوية جانب الحنث والتقوية انما تعقل اذا وقع الحلف على الفعل المستقبل واذا وقع على الفعل الحالى
او الماضى لا يفيد التقوية فيكون خاليا عن الفائدة المطلوبة منه فلا ينعقد ما وقع على الماضى والحال فلا يوجب الكفارة الا انه يوجب الاثم
والعقوبة اذ تعمد الكذب فى اخباره واكده باليمين فقول المص فى تعريف اللغو انه الحلف على ما يظن به كذلك احتراز عن الغموس فانه حلف على امر
ماض وحال انه كذلك وهو يعلم ان الامر على خلاف ما حلف عليه قوله فى ايمانكم صلة يؤاخذكم كما ان باللغو صلة له اى لا يؤاخذكم فى حق
ايمانكم بسبب ما كان لغوا منها فلا يتعلق بها حكم دنياوى ولا اخروى قوله او حال منه اى من اللغو فلا يتعلق بشئ منهما بل يتعلق بمحذوف
اى كائنا فى ايمانكم قوله بما وثقتم الايمان بقصد اليمين ونيتها ان يقال عقد فلان اليمين لعل مراده ذلك واحكمه قرا حمزة والكسائى وابو بكر عن
عاصم عقدتم بتخفيف القاف بدون الف بين العين والقاف وابن ذكوان عن ابن عامر بما عاقدتم على وزن فاعلتم والباقون عقدتم بتشديد
القاف اما التخفيف فهو الاصل واما التشديد فيحتمل اوجها احدها انه للتكثير كما فى قوله وغلقت الابواب لان المخاطب به جماعة والفعل يكثر
بكثرة المتعلق والثانى انه بمعنى الثلاثى المخفف نحو قدر وقدر وعلى كل واحد من الوجهين ان يقال التشديد يفيد تكرر الفعل ووقوعه مرة بعد
اخرى والمؤاخذة بالكفارة لا تتوقف على تكرر اليمين بل تجب باليمين الواحدة وذلك لانا لا نسلم ان التشديد يستلزم التكرير بل المراد منه التكرير
اللازم من تعدد الحالف سلمنا ان المراد منه التكرير بالنسبة الى حالف واحد لكن المراد تكررها ان يعقدها الحالف بقلبه ولسانه فانه اجتمع
فعل القلب واللسان وقد حصل التكرر واما لو عقد اليمين بلسانه فقط او بقلبه فقط فان ذلك لا يكون تقييدا لليمين واما قراءة عاقدت
ففاعلت فيها بمعنى فعلت كما يقال جاوزت الشئ وجزته وطارقت النعل وعاقبت اللص فان المفاعلة فيها ليس للمشاركة بين الفاعلين وان
لم يستعمل طرقت وعقبت ولما فسر المص تقييد الايمان بتوثيقها واحكامها بين طريق الاحكام بقوله بالقصد والنية فوجب ان لا يكون نفى اللغو
من الايمان تعقيدا بهذا المعنى وهو ظاهر على تفسير الشافعى اياه بقوله وهو ما يبدو من المرء بلا قصد وعزم على ان قول الرجل لا والله وبلى والله
وان كان صورته صورة اليمين لكنه لا يقصد به اليمين وليس بظاهر على تفسير الحنفية فان القصد والعزم على اليمين معتبر عندهم فى اللغو فان
اللغو عندهم ما يقصد به اليمين على ظن انه كذلك فى الواقع فوجب ان لا يكون العقد عندهم بمعنى قصد القلب والنية بل يكون المراد به منه ما هو
ضد الحل ويحترز به عن اللغو والغموس فان اللغو وهو الحلف بالظن والغموس وهو الحلف على خلاف ما علم يجب ان يكون المحلوف عليه فى كل واحد

منهما امرا ماضيا او حاليا واليمين عليهما لا تقبل الانحلال فلا تقبل الانعقاد ايضا بخلاف اليمين على المستقبل فانهما تقبل الحل فهي التي تحقق
العقد فيها فهي المرادة بقوله تع ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اي يؤاخذكم في الدنيا بايجاب الكفارة بشرط الحنث فيها ولا يؤاخذ باللغو اصلا
وبالغموس بايجاب الكفارة اذ لا يثبت بها الا الاثم وعقاب الاخرة فانه تع لم يوجب الكفارة الا في المنعقدة وهما لا يقبلان الانحلال والانعقاد
والشافعي رح لما فسر العقد بالعقد والنية وكان قصد اليمين محققا في الغموس كانت منعقدة فكانت الكفارة فيها مشروعة قوله اي الفعلة
اشارة الى ان تكون الكفارة تانيث الكفار وانثت لتانيث موصوفها قوله وهي الفعلة فان التقدير الفعلة الكفارة اي الساترة لاثمه وقوله
فكفارته نكته اشارة الى ان ضمير كفارته راجع الى تعقيد الايمان بناء على ان ما في قوله ما عقدتم مصدرية والتقدير ولكن يؤاخذكم بتعقيدكم الايمان
وتذكير الضمير مع ان مرجوعه الى اليمين المدلول عليه بلفظ الايمان لان اليمين مؤنث وارجاعه اليها لكونها بمعنى الحلف تكلف ولا بد من اعتبار الحذف
كما اعتبر في قوله ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فان تقديره كما مر ولكن يؤاخذكم بما اذا حنثتم او بنكث ما عقدتم فحذف وقت المؤاخذة على
الاول والمضاف على الثاني لان كون المحذوف مرادا معلوم لانهم اجمعوا على انه لا يجب التكفير بنفس تعقيد اليمين ما لم يحنث فيها واستدل الظاهر
واختلفوا في جواز التكفير قبل الحنث فاجازه الشافعي رحمه الله بالمال واصحابنا لم يجيزوا ذلك لا بالمال ولا بالصوم نص عليه بالتيسير وروى
عن محيي السنة عن الشافعي انه يقول ان كفر بالصوم قبل الحنث لا يجوز لانه بدني وانما يجوز ان يكفر قبله بالاطعام او الكسوة او العتق كما يجوز
تقديم الزكوة على الحول ولا يجوز على الحوال ولا يجوز تعجيل صوم رمضان قبل وقته قبل تم قال وذهب قوم الى انه لا يجوز تقديم الكفارة على الحنث
وبه قال ابو حنيفة واستدل على جواز التقديم بالحديث ذكره المصر واستدل عليه المص بظاهر الاية حيث اضيف الكفارة فيها الى تعقيد الايمان
لا الى نكثه وذكر الحديث لتاييد جواز التمسك بظاهر الاية ووجه التاييد ان الفاء الجزائية في قوله صلى الله عليه وسلم فليكفر انما يدل على مجرد التعقيب
ولا يدل على كون التكفير متراخيا الى زمان الحنث فعلم منه جواز التكفير قبل الحنث وفيه بحث لان مقتضى الفاء التعقيب الحلف بمجموع التكفير
والاتيان ولا دلالة لها على الترتيب بين التكفير والاتيان وقد روى هذا الحديث برواية اخرى هي اشهر من هذه الرواية وهي فليات الذي هو خير ثم
ليكفر عن يمينه فينبغي ان ترجح هذه الرواية لشهرتها فعلى هذا يكون ظاهر الاية اظهر دلالة على جواز التقديم من دلالة الحديث عليه فلذلك استدل
عليه المص بالاية مؤيدا لجواز التمسك بظاهرها قوله من اقصده اي اقربه الى المتوسط بين الاسراف والتقتير يقال اقتصد في الامر واقتصد فيه اذا لم
يجاوز الحد ورضي بالتوسط فان بعض الناس يسرف في اطعام اهله وبعضهم يقتر فيه فالمعتبر هو التوسط بينهما فقيل الاوسط الخبز والخل والاعلى
الخبز والعسل والادنى الخبز البحت والكل مجزي قوله في النوع والقدر فيطعم ما بين الجيد والردي وبين الاسراف والتقتير وبين المرأة والثلاث
بان يطعمهم مرتين قوله وهو مد اي القدر الاوسط في الاطعام مد واحد بمد النبي صلى الله عليه وسلم وهو رطل وثلث رطل عند الشافعي وهو
اي المد ربع الصاع الحجازي وهو خمسة ارطال وثلث رطل فان ربع اربعة ارطال رطل وربع رطل وثلث رطل هو ثلث الرطل لانا لو فرضنا
ان الرطل اثنى عشر جزا لكان ربعه ثلاثة وثلثه اربعة فاذا جمعنا ربع الاربعة مع الثلاثة كان المجموع اربعة وهي ثلث الرطل فظهر ان المد الذي
هو الرطل وثلث الرطل ربع الصاع الحجازي وعند ابي حنيفة القدر الاوسط الذي يكتفي به في قوت اليوم الواحد مدان وهو نصف صاع بالعراقي
وهو ثمانية ارطال قوله ومحله النصب اي محل قوله من اوسط ما تطعمون النصب على انه صفة للمفعول الثاني المحذوف لقوله اطعام ومفعول
الاول عشرة وما موصولة اسمية والعايد محذوف تقديره فكفارته ان تطعموا عشرة مساكين طعاما كائنا من اوسط الذي تطعمونه اهليكم
اي من في عيالكم من الزوجة والاولاد والخدم قوله او الرفع على البدل من اطعام او على انه خبر مبتدأ محذوف لدلالة ما قبله عليه تقديره طعامهم
من اوسط فتتم الجملة الاولى عند قوله مساكين او على انه صفة اطعام كائن من اوسط قوله واهلون كارضون اشارة الى جواب ما يقال من ان
الاهل اسم والاسم لا يجمع جمع السلامة بالواو والنون الا عند اجتماع ثلثة شروط وهي كونه مذكرا وعلما وعاقلا كزيدون والاهل ليس
بعلم فكيف يجمع على اهلين وتقرير الجواب ان ما ذكرت هو الاصل الا انه قد يعدل عن ذلك الاصل على الشذوذ كما جمع ارض على ارضين وسنة على سنين
ومن هذا القبيل ان يجمع اهل على اهلين والذي حسن جمعه جمع السلامة انه كثيرا ما يستعمل بمعنى مستحق فيقال هو اهل لكذا اي مستحق له فاشبه
الصفات فجمع جمعها قال شغلتنا اموالنا واهلونا وقال قوا انفسكم وفي الحديث ان لله اهلين قيل يا رسول الله من هم قال قراء القرآن اهل الله
وخاصته فقوله اهل الله جمع حذفت نونه للاضافة وقرأ جعفر الصادق اهاليكم بسكون الياء وكان القياس تحريكها بالفتح لخفتها كما تقول رأيت
القاضي ولكنه شبه الياء بالالف فقدر فيها الحركة في جميع الاحوال قوله وهو جمع اهل الظاهر انه اراد الجمع اللغوي لما ذكره صاحب الكشاف
من ان الاهالي اسم جمع لاهل كالليالي في جمع ليلة والاراضي جمع ارض واسم الجمع جمع في المعنى وليس جمعا صناعيا اصطلاحيا قوله عطف

على اطعام

على اطعام اي فكفارته اطعام عشرة او كسوة تلك العشرة او على محل من اوسط على ان يجعل من اوسط بدلا من الاطعام فانه حينئذ يكون في محل الرفع
فصح ان يعطف عليه المرفوع واما ان جعل منصوب المحل فلا يصح ان يعطف عليه كسوتهم لمخالفتها في الاعراب نقل عن صاحب الكشاف انه قال لجاز ان
يكون او كسوتهم معطوفا على من اوسط على تقدير ان من اوسط بدلا من الطعام والبدل هو المقصود ولذلك كان المبدل منه في حكم المنحى فكانه قيل
فكفارته من اوسط ما تطعمون او كسوتهم واعترض عليه بان المعطوف على البدل في موقع البدل ضرورة وابدال كسوتهم من اطعام غلط لا يقع في
التنزيل واجيب بالمنع بل قد وجد على ما سبق من انه قد يعطف على البدل ويكون المقصود الانتساب الى ما ينتسب اليه المبدل منه بجعله في حكم
المنحى فان قيل هنا وجه ظاهر وهو عطفه على اطعام وجعل من اوسط صفة اطعام على ما هو الظاهر او صفة مصدر محذوف اي اطعاما من
اوسط او مفعول به اي طعاما من اوسط فما الباعث على هذا الوجه المتعسف المتكلف اجيب بانه اختار ذلك لتكون الكفارة فيما يتعلق بالمساكين
متلائمة او الكسوة اسم للثوب كما ذكر في الصحاح من ان الكسوة والكسوة واحدة الكسى فهو الملبوس فناسب ان يعتبر في جانب الاطعام المطعوم
بان تجعل الكسوة معطوفة على الاوسط الذي هو المطعوم بخلاف الاعتاق فانه جنس اخر فليكن باسم المعنى اعني التحرير ومن حاول رد الكلام
الى نهج واحد ذهب الى ان التقدير اطعام او الباس او كسوة قوله او كاسوتهم اي وقرئ وكاسوتهم بحرف الجر الداخل على لفظ اسوة والكاف
في قوله بمعنى او كمثل ما تطعمون زائدة عليها عبارة الكشاف وهي بمعنى او مثل ما تطعمون اهليكم ولفظ المثل فيه مرفوع عطفا على محل من اوسط فانه
مرفوع المحل على البدلية كما مر فالكاف في هذه القراة بمعنى المثل والاسوة بمعنى الشيء الذي يقتدى به من طعام الاهل كالكسوة بمعنى المكسو من اللباس
والمعنى فكفارته من اوسط ما تطعمون اهليكم او مثل ما تطعمونهم قوله تواسون بينهم وبينهم اي تشاركون وتساوون بين اهليكم وبين المساكين
قوله وتقديره او اطعامهم كاسوتهم زاد لفظ الاطعام بيانا لموصوف المثل المدلول عليه بالكاف وعلى هذه القراة تكون الاية ساكتة عن التعرض للكسوة
مع ان العلماء باسرهم قد اتفقوا على انها احدى الخصال الثلاث المعتبرة في كفارة اليمين فينبغي لصاحب هذه القراة ان يقول استفيدت الكسوة
من السنة وهو بعيد قوله قياسا على كفارة القتل لان الله تع قيد الرقبة فيها بالايمان واطلقها ههنا وفي كفارة الظهار والجماع في نهار رمضان
والمطلق يحمل على المقيد كما ان الله تع قيد الشهادة بالعدالة في موضع فقال واشهدوا ذوي عدل منكم واطلق في موضع آخر حيث قال واستشهدوا
شهيدين من رجالكم ثم العدالة شرط في جميعها حملا للمطلق على المقيد كذلك ههنا وعند الحنفية يجوز اعتاق الرقبة الكافرة في جميع الكفارات الا
في كفارة القتل ويقولون المطلق انما يحمل على المقيد اذا اتحدت الحادثة التي وردفيها قوله ومعنى ايجاب احدى الخصال الثلاث وتخيير المكلف
في التعيين وهو المذهب المختار في الواجب المخير فان المختار ان الواجب احدى الامور لا على التعيين لا ما ينسب الى بعض المعتزلة من ان الواجب الجميع
ويسقط بواحد منه وعند البعض الواجب واحد معين لا يختلف ولكنه يسقط به وبالاخر والواجب في كفارة اليمين احد الامور الثلاثة على التخيير
فان عجز عنها جميعا فالواجب شيء آخر وهو الصوم ومعنى الواجب المخير انه لا يجب عليه الاتيان بكل واحد من هذه الامور الثلاثة ولا يجوز له تركها
جميعا ومتى اتى بواحد منها فانه يخرج عن العهدة فاذا اجتمعت هذه القيود الثلاثة فذاك هو الواجب المخير قوله فمن لم يجد واحدا منها قال الشافعي
اذا كان عنده قوته وقوت عياله يومه وليلته ومن الفضل ما يطعم عشرة مساكين لزمته الكفارة بالاطعام وان لم يكن عنده هذا القدر جاز له
الصيام وعند ابي حنيفة رح يجوز له الصيام اذا كان عنده من المال ما لا يجب فيه الزكوة فيجعل من لا زكوة عليه عادما واختلفوا في وجوب
التتابع في هذا الصيام فذهب جماعة الى انه لا يجب التتابع فيه ان شاء تابع وان شاء فرق والتتابع افضل وهو احد قولي الشافعي
وذهب قوم الى وجوب التتابع قياسا على كفارة القتل والظهار وهو قول الثوري وابي حنيفة ويدل عليه قراءة ابن مسعود فصيام
ثلثة ايام متتابعات قوله او بان تبروا فيها فالمعنى احفظوها عن الحنث ولا تحنثوا فيها ما استطعتم ولم تفت بها خيرا واما اذا عجزتم
عن البر او رأيتم غير المحلوف عليه خيرا منه فالحكم ان تحنثوا وتكفروا لقوله صلى الله عليه وسلم من حلف على يمين فرأى غيرها خيرا منها فليات
بالذي هو خير ثم ليكفر عن يمينه والكاف في قوله كذلك منصوب المحل على انه صفة مصدر محذوف اي تبيين الله اياته تبيينا مثل ذلك التبيين
وقيل انه حال من ضمير ذلك المصدر قوله فان مثل هذا التبيين يسهل لكم المخرج منه فان طريق الشكر انما هو التمسك بقواعد الشرع والعمل
بمقتضاها وذلك انما يسهل بمثل هذا التبيين قوله والازلام سبق تفسيرها الازلام سهام مكتوب على بعضها امرني ربي وعلى بعضها
نهاني ربي يطلبون بها معرفة ما قسم لهم من الخير والشر قال المفسرون كان اهل الجاهلية اذا اراد احدهم سفرا وغزوا وتجارة او غير ذلك طلب
علم انه خير او شر من الازلام وهي قداح كانت في الكعبة عند سدنة البيت مكتوب على بعضها امرني ربي وعلى بعضها نهاني وبعضها غفل
لا كتابة عليها ولا علامة فان خرج السهم الآمر مضوا على ذلك وان خرج الناهي يجتنبون عنه وان خرج الغفل اجالها ثانيا فمعنى

الاستقسام بالازلام طلب معرفة ما قسم لهم دون ما لم يقسم لهم بالازلام ووجه اتصال هذه الاية بما قبلها انه تع قال فيما قبلها لا تحرموا
طيبات ما احل الله لكم الى قوله فكلوا مما رزقكم الله حلالا طيبا ثم كان من جملة الامور المستطابة للجمهور الخمر لاجرم بين الله تع انها غير
داخلة في المحللات وانما هي من المحرمات والميسر قمار العرب في الجزور وقيل تحريم الخمر كان بتدريج ونوازل كثيرة لانهم كانوا مولعين بشربها
فلم تحرم قطعا بمرة واحدة روى عن عمر ابن الخطاب رضه انه قال اللهم بين لنا في الخمر فانها تذهب المال والعقل وتركه بعض الناس فنزلت
الاية التي في سورة البقرة يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس اي في تجارتهم فيها فلما نزلت هذه الاية دعي عمر فقرئت عليه
فلم ير فيها ذلك البيان فقال اللهم بين لنا في الخمر فانها تذهب المال والعقل وترك بعض الناس شربها وقالوا لا حاجة لنا فيما فيه اثم كبير وقال
بعضهم نأخذ منفعتها ونترك اثمها فنزلت التي في سورة النساء لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فدعا عمر فقرئت عليه فلم ير فيها ذلك البيان
فقال اللهم بين لنا في الخمر فانها تذهب المال والعقل فتركها بعض الناس وقالوا لا حاجة لنا فيما يشغلنا عن الصلوة وشربها بعضهم في اوقات
الصلوة حتى نزلت هذه الاية انما الخمر والميسر الى قوله فهل انتم منتهون فصار حراما عليهم وذلك في سنة ثلاث من الهجرة بعد وقعة احد فلما
سمعها عمر قال انتهينا يا رب قوله قذر يعني ان الرجس هو الشيء القذر الذي اي يكرهه وينفر عنه العقل السليم يقال رجل رجس ورجال ارجاس قال
الزجاج هو اسم لكل ما استقذر من الاعيان الكريهة والاعمال القبيحة وذهب اكثر العلماء الى ان الرجس بمعنى النجس الا ان النجس يقال في المستقذر
طبعا والرجس اكثر ما يقال في المستقذر عقلا ولهذا قال المص يعاف عنه العقول قوله وافراده حيث لم يقل ارجاس مع ان المخبر عنه جمع واخبر
عن الجمع بالمفرد اما لانه ليس خبرا عن الجمع بل هو خبر عن الخمر وحدها وحذف خبر المعطوفات لدلالة خبر الاول عليها فيكون الخبر على نية التقديم
والمعطوفات مع خبرها جملة معطوفة على الجملة الاولى وهو خبر لمضاف محذوف كانه قيل انما تعاطي هذه الاشياء رجس وقوله من عمل الشيطان في محل
الرفع على انه صفة لرجس ولولا تقدير المضاف في المبتدا لما صح الاخبار عنه وعما عطف عليه بانه رجس كائن من قبيل العمل فان تلك الاشياء انفسها
ليست عمل الشيطان وانما العمل تناولها وتعاطيها وهو شرب الخمر والقمر والميسر وعبادة الانصاب والاستقسام بالازلام وتعاطي هذه الاشياء
وان كان عمل الانسان الا انه اسند الى الشيطان اسنادا مجازيا لكونه مزينا له وسببا حاملا عليه قوله والضمير للرجس فانه لما كان واقعا على كل
واحد من المذكورات كان الامر بالاجتناب منه متناولا للكل وان كان راجعا الى المضاف المقدر او الى الاشياء السابقة باعتبار المذكور فالامر
ظاهر قوله بان صدر الجملة بانما فانها تفيد الحصر فكانه قيل لا رجس ولا شيء من عمل الشيطان الا هذه المذكورات قوله وقرنهما بالاصنام فان جعل
تعاطي الخمر والميسر من قبيل عبادة الاصنام تحريم بليغ لهما فلعل قوله صلى الله عليه وسلم شارب الخمر كعابد الوثن مستفاد من هذه الاية قوله وجعلهما
من عمل الشيطان تنبيها على ان الاشتغال بهما شر بحت او غالب لان الشيطان كانه عصى ربه تمردا واستكبارا عن امتثال امره فيكون عمله شرا
محضا او يكون غالب عمله الشر فلما جعل تع ما الخمر والميسر من عمل الشيطان كان ذلك شهادة على كونه شرا محضا قوله انما خصهما بالذكر
الى اخره جواب عما يقال انه تع امر اولا بالاجتناب عن الامور الاربعة جميعا ثم اقتصر على ذكر ما يوجب تحريم الخمر والميسر فقط فما الحكمة في ذلك
قوله للدلالة على انهما مثلهما اي على ان الخمر والميسر مثل ما تقرر شرارته وحرمته قوله تنبيها على انهما المقصود بالبيان لان هذه الاية خطاب
للمؤمنين بدليل انه تع قال يا ايها الذين امنوا انما الخمر والميسر والمقصود نهيهم عن الخمر والميسر وانما ضم الانصاب والازلام الى الخمر
والميسر مع ان تعاطيهما مختص باهل الجاهلية تاكيد القبح والميسر واظهارا لكون هذه الاربعة متقاربة في القبح والمفسدة قوله تع في الخمر
متعلق بيوقع على ان يكون كلمة في ههنا لافادة معنى السببية كما في قوله صلى الله عليه وسلم ان المراة دخلت النار في هرة اي يوقع بينكم هذين
الشيئين في الخمر اي بسبب شرب الخمر ووقع العداوة والبغضاء بين القوم من المفاسد الدنيوية المتفرعة على تعاطي الخمر والميسر اما كونه متفرعا
على شرب الخمر فلان الظاهر فيمن شرب الخمر ان يشربها مع جماعة حتى يستانس بهم ويفرح بالمكالمة معهم ويؤيد ما كان بينهم من المودة والالفة
الا ان ذلك ينقلب في الاغلب الى ضد ذلك لان الخمر يزيل العقل واذا زال العقل استولت الشهوة والغضب من غير مدافعة العقل وعند استيلائهما
تحصل المنازعة بين اولئك الاحباب وتلك المنازعة ربما ادت الى القتل والضرب والمشاقة بالفحش وذلك يورث اشد العداوة والبغضاء
فالشيطان يسول لهم اولا ان الاجتماع على الشرب يوجب الالفة والمحبة وبالاخرة ينقلب الامر ويحصل غاية العداوة واما كونه متفرعا على القمر
بالميسر فان الشيطان يسول لهم ابتداء انه وسيلة الى التوسعة على المحتاجين والدخول في اصحاب المروة والكرم الا انه ربما يؤدي بالاخرة الى
ضياع ماله بالكلية فان من صار مغلوبا في القمار مرة دعاه ذلك الى اللجاج فيه على رجاء انه ربما يصير غالبا فيه وقد يتفق انه لا يحصل له ذلك
الى ان لا يبقى له شيء من ماله فيصير بسبب ذلك من اعدى الاعداء لاولئك الذين كانوا غالبين عليه فظهر ما ذكرنا ان الخمر والميسر سببان عظيمان

في اثارة العداوة

في اثارة العداوة والبغضاء بين الناس ولا شك ان شدة العداوة والبغضاء من اقبح المفاسد الدنياوية المنافية لصلاح العالم واما كون
تعاطيهما مؤديا الى المفاسد الدينية فلان كل واحد من شرب الخمر والقمر بالميسر يمنع عن ذكر الله وعن الصلوة فان شرب الخمر فيورث الطرب واللذة
الجسمانية والنفس اذا استغرقت في اللذة الجسمانية غفلت عن ذكر الله وعن الصلوة وكذا من قامر بالميسر ان كان غالبا صار استغراقه في لذة
الغلبة يورثه الغفلة عن العبادة وان صار مغلوبا صار شدة اهتمامه بان يحتال الحيلة بها يصير غالبا مانعا من ان يخطر بباله شيئا
سواه قوله مرتبا على ما تقدم من انواع الصوارف كانه قيل قد تلي عليكم ما فيهما من انواع الصوارف والموانع من تعاطيهما فهل انتم مع هذه الصوارف
منتهون ام انتم على ما كنتم عليه كان لم توعظوا ولم تزجروا قوله تع اذا ما اتقوا ظرف منصوب بما يفهم من الجملة السابقة وهي ليس مع ما في
حيزها والتقدير لا يموتون ولا يؤاخذون وقت اتقائهم ويجوز ان يكون ظرفا محضا وان يكون فيه معنى الشرط وجوابه محذوف او مقدم
على اختلاف البصريين والكوفيين والطعم يتناول الاكل والشرب وقوله فيما طعموا يتناول شرب الخمر كقوله تع ومن لم يطعمه فانه مني واعلم انه تع
شرط لنفي الجناح حصول التقوى والايمان مرتين وفي المرة الثالثة حصول التقوى والاحسان فاتجه ان يقال ما الحكمة في هذا التكرار وان
يقال انه تع كرر الايمان والتقوى بكلمة ثم وهي للتراخي بين الشيء ونفسه فالمص اشار الى الجواب بان حمل قوله اذا ما اتقوا وامنوا وعملوا الصالحات
على معنى اذا احدثوا التقوى من المحرمات التي حرمت قبل نزول هذه الاية وثبتوا على الايمان والاعمال الصالحة وحمل قوله ثم اتقوا وامنوا على معنى
ثم احدثوا التقوى عما حرم بنزول هذه الاية واحدثوا الايمان بتحريمه وحمل قوله ثم اتقوا واحسنوا على معنى ثم ثبتوا على الاتقاء عن جميع المعاصي
المحرمة قبل نزول هذه الاية وبعد نزولها واشتغلوا بالاعمال الصالحة فلا تكرار فظهر فائدة كلمة التراخي ايضا لان احداث الشيء في الزمان
الثاني متراخ عما وقع قبل ذلك الزمان وكذا الثبات على الشيء متراخ عن زمان حدوثه ويحتمل ان يكون المراد التراخي في الرتبة لان الثبات على الشيء
فوق احداثه قوله ويحتمل ان يكون هذا التكرير باعتبار الاوقات الثلاث كما قبل زمان تحريم الخمر وزمان تحريمها وما بعد التحريم او زمان الشباب
وزمان الكهولة وزمان الشيخوخة او زمان ابتداء الايمان وزمان الوفاة وما بينهما قال الامام في تفسير المراتب الثلاث للتقوى نقلا عن الاصم
ان المذكور اولا هو الاتقاء عن جميع المعاصي قبل نزول هذه الاية والمذكور ثانيا هو الاتقاء عما يحدث تحريمه بعد هذه الاية قوله او باعتبار
الحالات فان الانسان له ثلاث احوال حاله مع نفسه وحالته مع الخلق وحالته مع الخالق وينبغي له ان يلازم التقوى مع اعتبار كل واحدة من
هذه الاحوال والتقوى والايمان حال كونه في معاملة الخلق وعبادة الخالق ظاهر واما التقوى والايمان بينه وبين نفسه فهو ان لا يباشر
ما ينافيهما في حال خلوته عن الخلق وفرغه عن عبادة ربه قال صلى الله عليه وسلم لما ساله جبريل ما الاحسان قال الاحسان ان تعبد الله كانك
تراه فان لم تكن تراه فانه يراك بقي في هذه الاية كلام اخر وهو انه تع قيد نفي الجناح عن المؤمنين في تناول ما يحرم عليهم بقوله اذا ما اتقوا وامنوا
الاية ومن المعلوم ان انتفاء الجناح في تناول المباحات غير مقيد بشيء من الايمان والتقوى والاحسان فان يقرب الماء مثلا لا جناح فيه
سواء وجد احد هذه الامور او يوجد شيء منها وانما الجناح في ترك شيء منها لا في تناول المباح عند انتفاء شيء منها فما الوجه في هذا التقييد
وصاحب الكشاف اشار الى الجواب بقوله والمعنى ان المؤمنين الذين لا جناح عليهم في اي شيء طعموه من المباحات اذا اتقوا المحارم ثم اتقوا وامنوا
ثم اتقوا واحسنوا على معنى ان اولئك كانوا على هذه الصفة ثناء عليهم وحمدا لاحوالهم في الايمان والتقوى والاحسان ومحصول جوابه ان قوله تع
اذا ما اتقوا وامنوا الى اخره لم يذكر لتقييد النفي الجناح عنهم بتحقق هذه الاوصاف بل المقصود منه توصيفهم بتلك الاوصاف السنية مدحا لهم
وثناء عليهم وجواب الصحابة الذين قالوا كيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر ويأكلون الميسر قد تم بقوله ليس على الذين امنوا وعملوا
الصالحات جناح فيما طعموا من المباحات لانهم طعموا قبل ان حرمت عليهم وذكر ما بعده لمجرد المدح والثناء عليهم ولو ذكرت تلك الاوصاف
لاشتراط نفي الجناح لما كان يختم الكلام بقوله والله يحب المحسنين قوله تعالى ليبلونكم اي ليختبرن طاعتكم من معصيتكم بمعنى ليعاملنكم معاملة
المختبر فان الوحش والطير لما غشيهم في رحالهم بحيث لم يروا مثل ذلك قط وكانوا محرمين نهاهم الله تع عن اصطيادها امتحانا حتى يتميز المطيع
من العاصي امتحن الله تع امة محمد صلى الله عليه وسلم بصيد البر كما امتحن اصحاب السبت بصيد البحر وهو صيد السمك واللام في ليبلونكم لام جواب قسم
محذوف اي والله ليبلونكم ويجب اللام واحدى النونين في مثل هذا الجواب وقوله بشيء متعلق بقوله ليبلونكم اي ليختبرنكم بتحريم بشيء وقوله من الصيد
في محل الجر صفة لشيء فيتعلق بمحذوف ومعنى التقليل والتبعيض في قوله بشيء من الصيد التنبيه على ان التكليف بالامتناع عنه ليس كالابتلاء ببذل
الارواح والاموال بل هو ابتلاء سهل لا صعوبة فيه ولا مشقة فانه تع لم يحرم صيد الحلال ولا صيد الحل ولا صيد البحر والصيد ههنا ليس بمعنى المصدر
بل هو بمعنى المصيد كضرب الامير ويدل عليه قوله تناله ايديكم ورماحكم لان الحدث لا يوصف بانه تناله وتصيبه الايدي والرماح وانما يوصف

به الاعيان وقوله تناله فى محل الجر على انه صفة ثانية لشئ قيل الذى تناله الايدى من الصيد هو الفرخ والبيض وما لا يقدر ان يمتنع ويفر من صغار
الصيد والذى تناله الرماح الكبير من الصيد والصيد وان كان اسما للمتوحش الممتنع الا ان كثرة الصيد قد تودى الى ان ينال بعض منه بالايدى
والرماح قوله ليتميز الخائف من عقابه وهو غايب جعل الخوف من الله بمعنى الخوف من عقابه وجعل بالغيب حالا من مفعول يخاف وهو عقاب الله
اى ليعلم من يخاف عقابه حال كون ذلك العقاب ملتبسا بالغيبة اى حال كونه غايبا منتظرا وقوعه فى الاخرة واللام فى قوله ليعلم لام كى ولما علم الله تع
لما كان مقتضى ذاته وامتنع عليه التجدد والتغير كما امتنع ذلك على ذاته جعل العلم هنا مجازا عن تمييز المعلوم وظهوره على طريق اطلاق السبب
على المسبب حيث قال ذكر العلم واراد وقوع المعلوم وظهوره او تعلق العلم عطف على وقوع المعلوم فان علم الله تع وان كان ازليا وابديا لا يجوز
عليه التجدد والتغير الا ان تعلقاته يتجدد على حسب تجدد المعلومات وحدوثها فيكون العلم مجازا عن تعلقه بالمعلوم على طريق اطلاق الملزوم واراده
اللازم اى ليتعلق علم الله تع بوجود الخائف من عقابه كما كان يعلمه وتعلق علمه به قبل وجوده بان سيوجد فيثيبه على حسب علمه لا على علمه حسب علمه
فى حقه قوله فالوعيد لاحق به وهو عذاب الاخرة والتعزير فى الدنيا روى عن ابن عباس رضى الله عنه هذا العذاب هو ان يضرب ظهره وبطنه ضربا
وجيعا وينزع ثيابه فان اسم العذاب قد يقع على الضرب كما قال تع فى حق جلد الزانين وليشهد عذابهما طايفة من المؤمنين ثم ان الصيد اسم
لكل ممتنع متوحش فى اصل خلقته من الحيوانات سواء كان ماكول اللحم او لم يكن وهذا عند ابى حنيفة رح فالمحرم اذا قتل سبعا لا يوكل لحمه
ضمن قيمته شاة عند ابى حنيفة رح وقال زفر يجب قيمته بالغا ما بلغ وذلك لان السبع صيد فيدخل تحت قوله لا تقتلوا الصيد وانتم
حرم ويدل عليه قول امير المؤمنين على بن ابى طالب رض صيد الملوك ارانب وثعالب واذا ركبت فصيدى الابطال وقال الشافعى رح الصيد
ما يوكل لحمه فلا يجب الضمان عنده بقتل السبع قوله كرداح ورادح الرداح والرجاح بمعنى وهى الثقيلة امراة كانت او كتيبة او جفنة وقيل الرداح
المراة الثقيلة الاوراك وكتيبة رداح ثقيلة السير لكثرتها والرداح الجفنة العظيمة والجمع ردح والرجاح المراة العظيمة العجز والجمع رجح مثل
قذال وقذل وانتم حرم قيل معناه وانتم داخلين فى الحرم وقيل وانتم حرم بهما ولكلا الامرين اعنى من كان محرما ومن كان داخلا فى الحرم على
ما اختاره المص وهو ان يكون الحرم جمع محرم يكون مدلول الاية ان المحرم ليس له ان يتعرض للصيد ما دام محرما لا بالسلاح ولا بالجوارح من الكلاب
والطير سواء كان الصيد صيد الحل وصيد الحرم خلاف الحلال فان له ان يتصيد واما انه هل يتصيد فى الحل فقط او فى اى موضع اتفق
من الحل والحرم فلا دلالة فى الاية عليه واذا قلنا ان المحرم يتناول المحرم ومن كان داخلا فى الحرم فح تكون دالة على ان المحرم لا يتصيد اصلا و
على ان الحلال انما يتصيد فى الحل دون الحرم قوله للتعميم اى لتعميم حكم النهى لكل ما فيه ازهاق الروح سواء كان بطريق الذبح والذكوة او بغيره
قوله ويؤيده اى يؤيد ان المراد بالصيد ما يوكل لحمه ووجه التاييد ان قتل صيد حرم مكة حرام لقوله صلى الله عليه وسلم فى حق الحرم ولا ينفر صيدها
ثم لما حكم بحل قتل هؤلاء الخمس التى لا يوكل لحمها فهم منه انها ليست بصيود دفعا للتعارض بين الحديثين قوله مع ما فى هذا الحديث من التنبيه
على جواز قتل موذ ووجه التنبيه ان هذا الحديث رواه الامام هكذا خمس فواسق لا جناح على المحرم ان يقتلهن فى الحل والحرم الحديث فهو صلى
الله عليه وسلم وصفها بكونها فواسق ثم حكم بحل قتلها ولا يمنع من جواز قتلها الاحرام ولا الحرم ومن المعلوم ان الحكم المذكور عقيب الوصف
المناسب مشعر بكون الحكم معللا بذلك الوصف فيلزم منه ان يكون كونها فواسق علة لحل قتلها ولا معنى لكونها فواسق الا كونها موذية فلما ثبت
ان صفة الفسق والايذاء علة لجواز قتل الحيوان ثبت دلالة الحديث على جواز قتل كل موذ وصفة الفسق وان لم يكن مصرحا بها فى رواية
المص الا انها منفهمة من تخصيص هذه المؤذيات بالذكر قال صاحب الكافى وان قتل سبعا لا يوكل سوى ما عددناه يجب الجزاء وقال الشافعى
لا شئ عليه لان النبى صلى الله عليه وسلم انما استثنى الخمس لانها خلقت موذية بطبعها فكل ما كان من صنعه الايذاء صار كالخمس المستثنى قوله
هل يلغى حكم الذبح فيلحق مذبوح المحرم بالميتة ومذبوح الوثنى كما هو عند الحنفية او لا فيكون كالشاة المغصوبة اذا ذبحها الغاصب كما ذهب اليه
الشافعى فان المحرم اذا ذبح صيدا فذبيحته ميتة لا يحل اكلها عندنا وقال الشافعى لا يحل للمحرم الذابح وتحل لغيره كما تحل ذبيحة الغاصب لمالكها
ولمن اذن له المالك لا لغيرهم والفرق بين ذبح الغاصب وذبح المحرم الصيد حتى يكون ذبح احدهما نجاسا شرعيا مفيدا لحل المذبوح ولا يعتبر
ذكر ذبح الاخر اصلا بل يكون ذبيحته ملحقا بالميتة هو ان النهى عن الذبح اذا كان لمعنى فى الذابح كالاحرام او فى المذبوح مثل كونه خنزيرا كان ذلك نهيا
لمعنى فى عين الفعل وكان مانعا من ان يكون المنهى عنه مشروعا مفيدا للحل واذا كان المنهى لمعنى فى الثالث وهو المالك ههنا كان النهى لمعنى
فى غيره ومثل هذا النهى لا يمنع كون المنهى مثل منه فى نفسه مشروعا معتبرا مفيدا للحكم فلما لم يكن نفس الذبح حراما لعينه بل كانت حرمته لصيانة
حق المالك بدليل ان تلك الحرمة تزول باذن المالك كان مشروعا فى نفسه مفيدا لحل المذبوح لمالكه ولكل من اذن المالك له وان كان حراما

محضا فى حق غيرهم حتى لو اضطر المسلم الى اكل الحرام وتمكن من اكل الميتة واكل مال الغير كان عليه ان ياكل الميتة لا مال الغير كما صرح به فى المحيط
ووجهه ظاهر قوله تع ومن قتله منكم متعمدا منكم فيه حال من فاعل قتله اى قتله كائنا منكم اى من المؤمنين ولعل المقصود من التقييد بالحال
توبيخ المؤمن على عدم جريه على مقتضى ايمانه وقوله متعمدا حال ايضا من فاعل قتله على رأى من يجوز تعدد الحال من شئ واحد ومن لا يجوز ذلك جعل
من فى منكم للبيان حتى لا يتعدد الحال قوله والاكثر على ان ذكره الى اخره يعنى ذهب الجمهور الى ان المحرم اذا قتل الصيد يلزمه الضمان سواء كان
القتل عمدا او خطأ لانه تعرض المحرم صيد البر لاجل احرامه فلما كان حرمة فعله مبنية على كونه هتكا لحرمة الاحرام لم يسقط الضمان والجزاء
بالخطأ والجهل كما فى حلق الرأس حال الاحرام وكما فى ضمان اتلاف مال المسلم فانه لما ثبت حرمة لحق المالك كان المتلف لها عمدا والخاطئ سواء
فى ايجاب الضمان فكذا هنا وقال سعيد بن جبير لا تجب كفارة الصيد بقتله خطأ وهو قول داود لان نص الكتاب انما اوجب الجزاء بقتله عمدا فوجب
ان لا يجب شئ عند انتفاء العمد وقال الزهرى يجب على المتعمد بنص الكتاب وعلى المخطئ بالسنة يعنى ان المخطئ فى قتل الصيد الحق بالمتعمد فى وجوب
الجزاء عليه بالسنة واليه ذهب عامة الفقهاء القائلين بان التنصيص بقيد متعمدا لا يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء القيد بالاتفاق اما عند
الحنفية فلعدم قولهم بالمفهوم واما عند الشافعية فلان المفهوم انما يثبت اذا لم يكن للتقييد فائدة اخرى وفائدة التقييد ههنا تفريع
العامد بهتك حرمة الاحرام عامدا وان يفرع عليه قوله ليذوق وبال امره وقوله ومن عاد فينتقم الله منه اى يكافيه عقوبة بما صنع فانه
تع ذو انتقام من اهل معصيته اى ذو مكافاة لهم بالعقوبة فان الوبال هو الثقل المترتب على هتك لحرمة الاحرام والانتقام هو مكافاة من
تعمد المعصية فلما اختص الوبال والانتقام بالتعمد اذ لا وبال ولا انتقام على المحرم فى قتل الصيد خطأ واريد تفريعهما على قتل المحرم قيد قتله بقوله
متعمدا لا لتقييد وجوب الجزاء بذلك ولما كان المقصود من التقييد بمجرد تغليظ الجناية وتاديتها الى الوبال والانتقام اعتبر فى العمد كونه
ذاكرا لاحرامه وعالما بان قتل الصيد حرام عليه ولو انتفى احد الامرين يكون خطأ لا عمدا وقيل المراد بهذا العمد تعمد قتل الصيد مع نسيان الاحرام
اما لو قتله عمدا وهو ذاكر لاحرامه فلا حكم عليه وامره الى الله لانه اعظم من ان يكون له كفارة وهو قول مجاهد والحسن قوله ولان الاية نزلت
فيمن تعمد وجه ثان لذكر العمد فى الاية وهو كونه سببا لنزول الاية قوله برفع الجزاء على انه مبتدأ حذف خبره اى فعليه جزاء او خبر مبتدأ محذوف
اى فواجبه جزاء ومثل على التقديرين صفة لجزاء اى فعليه جزاء مماثل للمقتول فى القيمة او فى الخلقة على الاختلاف المذهبين والجملة جواب
الشرط ان كان كلمة من فى قوله ومن قتله شرطية والفاء فاء جواب الشرط وان كانت موصولة تكون الجملة المصدرة بالفاء فى محل الرفع على
الخبرية وتكون الفاء زايدة لتضمن المبتدأ معنى الشرط قوله وعليه اى على ان تقديره يقرأ برفع جزاء وتنوينه ورفع مثل على انه صفة جزاء لا يجوز
ان يتعلق قوله من النعم بنفس جزاء لانه مصدر منون فيكون بمنزلة الموصول ويكون معموله من تمام صلته وقد تقرر ان الموصول لا يوصف الا بعد
تمام صلته لئلا يلزم الفصل باجنبى وايضا المصدر قد وصف ههنا وقد تقرر فى النحو ان المصدر الموصوف لا يعمل فتعين ان يكون صفة لجزاء
متعلقا بمحذوف اى فعليه جزاء كائن من جنس النعم قوله وقرأ الباقون اى قرأ باقى السبعة برفع قوله فجزاء بغير تنوين بل باضافته الى مثل فلا بد
من هذه القراءة من تاويل لانه ليس عليه جزاء مثل ما قتل لان المثل غير مقتول بل عليه جزاء ما قتل وذلك التاويل ان يجعل التركيب من اضافة
المصدر الى مفعوله او يجعل لفظ المثل مقحما بين المصدر ومعموله كما فى قولك انا اكرم مثلك وانت تريد انا اكرمك على ان يكون اكرام مثل المخاطب
كناية عن اكرام نفس المخاطب فكذلك ههنا يكون ايجاب جزاء مثل المقتول كناية عن ايجاب جزاء نفس المقتول قوله والمعنى فعليه ان يجزى مثل ما قتل
اى المعنى على ان يكون هذا التركيب لاضافى من اضافة المصدر الى مفعوله واصله فجزاء مثل ما قتل على ان يكون مثل مفعول المصدر المنون
ثم اضيف المصدر الى مفعوله كما تقول عجبت من ضرب زيدا ثم تقول من ضرب زيد قوله وقرئ بنصبهما على ان جزاء منصوب على المصدر ومثل
صفته قوله فجزاؤه مثل ما قتل اى وقرئ برفع جزاؤه مضافا الى الضمير ورفع مثل على انه خبره وهو ظاهر قوله وهذه المماثلة باعتبار
الخلقة والهيئة عند مالك والشافعى رح احتجاجا بقوله تع هديا بالغ الكعبة فان الظاهر انه حال مقدرة من الضمير المجرور فى قوله يحكم به صفة
لجزاء اى فعليه جزاء يحكم به مقدرا انه يهدى وهذا صريح فى ان ذلك الجزاء الذى يحكم به ذوا عدل يجب ان يكون هديا بالغ الكعبة والقول
بان الجزاء هو القيمة التى يشترى بها الهدى المذكور مخالفة لظاهر النص من غير دليل وايضا قد روى انه صلى الله عليه وسلم سئل عن الضبع اصيد
فقال صلى الله عليه وسلم نعم وفيه كبش اذا اخذه المحرم وهذا نص صريح فى ان المعتبر المماثلة فى الصورة وايضا قد تظاهرت الروايات عن عمر وعثمان
وعلى وعبد الرحمن بن عوف وابن عباس وابن عمر رضى الله عنهم انهم حكموا فى جزاء الصيد بالمثل من النعم صورة فحكموا فى النعامة ببدنة وفى حمار الوحش
ببقرة وفى الضبع بكبش وفى الغزال بعنز وهى الانثى من المعز وفى الظبى بشاة وفى الارنب بجفرة وفى رواية بعناق وفى الضب بسخلة وفى اليربوع

بجفرة وهذا يدل على انهم لم يعتبروا المماثلة فى القيمة بل فى الصورة والظبى هو الغزال الكبير الذكر والغزالة هى الانثى واليربوع هو الفارة الكبيرة فى الصحراء والجفرة انثى من اولاد المعز المنفصل من امها والذكر جفر والعناق الانثى من اولاد المعز اذا قويت قبل تمام الحول واحتج ابو حنيفة رح بانه لا نزاع فى ان العين المقتول اذا لم يكن له مثل صورة فانه يضمن بالقيمة فكان المراد بالمثل فى هذه الصورة يكون المراد به فى سائر الصور كذلك لان اللفظ الواحد لا يجوز حمله الا على المعنى الواحد قوله يقوم الصيد فان اباحنيفة رح لما اوجب قيمة المقتول لا مثله صورة قوم الصيد بقيمته فى المكان الذى قتل فيه الصيد وقال الشعبى يقوم بقيمته فى مكة لانه يكفر بها ثم خير القاتل فقال ان شاء صرف تلك القيمة الى شىء من النعم وان شاء صرفها الى الطعام فيتصدق به كل مسكين نصف صاع من بر او صاع من غيره وان شاء صام عن نصف صاع او صاع من غيره يوما خلافا للشافعى فانه اوجب المثل صورة وقال القاتل يخير بين ثلاثة اشياء ذبح المثل من النعم وتصدق لحمه على مساكين الحرم وان شاء يقوم المثل بالدراهم ويشترى بها طعاما فيتصدق بالطعام على مساكين الحرم لكل مسكين مد من طعام وان شاء صام عن كل مد يوما قوله اومنه اذا اضفته فان جزاء ذا نونته يكون نكرة محضة والحال من النكرة المحض لا يجوز ان يتاخر عنها بخلاف ما اذا اضفته الى مثل فان لفظ مثل وان لم يتعرف بالاضافة الى معرفة الا ان جزاء يتخصص بالاضافة اليه فيجوز ان يتاخر منه ما وقع حالا منه وكذا يتخصص اذا وصفته بمثل ورفعته بان يكون التقدير فيجب عليه جزاء مماثل حال كونه يحكم به ذوا عدل من المؤمنين قوله وكما ان التقويم يحتاج الى نظر واجتهاد تحتاج المماثلة فى الخلقة والهيئة اليهما جواب عما تمسك به الحنفية فى اعتبار المماثلة فى القيمة دون الهيئة قائلين بان التقويم هو المحتاج الى النظر والاجتهاد بخلاف الهيئة والصورة فانها مشاهدة لا يحتاج فيها الى الاجتهاد وتقرير الجواب ان الصيد المقتول قد يشابه انواعا شتى من النعم من وجوه مختلفة فتعيين ما يماثل المقتول من تلك الانواع والحكم بانه هو المماثل دون غيره مع ان المقتول يماثل كل واحد منها من وجه يحتاج الى النظر والاجتهاد ويدل على صحة هذا الجواب ما روى ان اعرابيا جاء الى ابى بكر الصديق فقال انى اصبت من الصيد كذا وكذا فما جزاؤه فسال ابو بكر ابى بن كعب فقال الاعرابى اتيتك اسالك وانت تسال غيرك فقال ابو بكر وما انكرت من ذلك وقد قال الله تع يحكم به ذوا عدل منكم فشاورت صاحبى فاذا اتفقنا على شىء امرناك به وما روى عن قبيصة ابن جابر انه حين كان محرما ضرب ظبيا فمات فسال عمر ابن الخطاب وكان الى جنبه عبد الرحمن بن عوف فقال عمر لعبد الرحمن ما ترى فقال عليه شاة قال وانا ارى ذلك قال اذهب واهد شاة قال قبيصة فخرجت الى صاحبى وقلت ان امير المؤمنين لم يدر ما يقول حتى سال غيره فجاءنا عمر وعلانى بالدرة وقال اتقتل فى الحرم وتسفه الحكم قال تع يحكم به ذوا عدل منكم فانا عمر وهذا عبد الرحمن قوله هديا حال من الهاء فى به اى حال مقدرة اى يحكم به عدلان حال كونه مقدرا انه هدى وهو يؤيد كون المراد بالجزاء المماثل ما يماثل صورة لان اسم الهدى لا يطلق على القيمة عرفا قوله او بدل عن مثل باعتبار محله على ان يكون مجرورا باضافة المصدر اليه فانه ح يكون محله النصب على انه مفعول المصدر قوله لانه اضافة لفظية من حيث انه بالغ اسم الفاعل وقد اضيف الى مفعوله والاصل بالغا الكعبة لكن حذف التنوين للتخفيف والاضافة اللفظية لا تفيد التعريف فيجوز ان يكون المضاف صفة للنكرة كما فى قوله تع هذا عارض ممطرنا قوله ومعنى بلوغه الكعبة ذبحه فى الحرم وبعد ما ذبحه فى الحرم قال الشافعى يجب عليه ان يتصدق به فى الحرم لان المقصود من ذبحه فيه ايصال اللحم الى الفقراء وقال ابو حنيفة رح له ان يتصدق به حيث شاء لانه لما ذبحه فى الحرم فقد جعله هديا بالغ الكعبة فخرج بذلك عن العهدة قوله والمعنى عند الشافعى فانه لما اوجب ان يكون جزاء الصيد المقتول ما يماثله من النعم صورة جعل معنى التخيير المستفاد من كلمة او كون القاتل مخيرا بين ذبح ذلك المماثل فى الحرم وبين ان يقوم ذلك المماثل بالدراهم ويشترى بها طعاما يساوى قيمته قيمة الهدى ويطعمه مساكين الحرم قوله او ما ساويه يعنى ان عدل الشىء ما يساويه وذلك اشارة الى الطعام وصياما تمييز كقولك عندى ملاؤه عسلا قوله او فى هذه المرة على من لا يوجب الجزاء الا فى المرة الاولى لانه قد روى عن ابن عباس وشريح انهما قالا لا يجب الجزاء على العايد ويقال له اذهب فينتقم الله منك فى الاخرة فان جرمك ليس بحيث يكفرها التصدق بالجزاء فمعنى الاية على هذا عفا الله عما سلف فى المرة الاولى بسبب اداء الجزاء اليه ومن عاد اليه مرة اخرى فلا كفارة لجرمه بل الله ينتقم منه وعند عامة العلماء يجب الجزاء على العايد ومعنى هذه الاية عندهم عفا الله عما سلف فى الجاهلية وقيل عما كان قبل التحريم ونزول الاية قوله ثقل فعله يعنى ان المراد بقوله امره اما فعل قاتل الصيد لحرمة الحرام او امر الله تع على حذف المضاف اى وبال مخالفة امر الله وكانه اخذ معنى الشدة من اضافة الوبال الى امر الله فان بطشه تع لمن خالف امره شديد قوله فهو ينتقم منه قدر المبتدا لان من شرطية والفاء جزائية فلا بد من اضمار مبتدا يكون الفعل المذكور خبرا عنه لان الاصل يصير بنفسه جزاء ولا يحتاج الى ادخال حرف الجزاء اليه فيصير ادخال الفاء على الفعل

لغوا

لغوا واما اذا اضمر المبتدا وجعلت الجملة اسمية فح يحتاج الى ادخال الفاء ليرتبط الجزاء بالشرط فقدر المبتدا لئلا تصير الفاء الجزائية لغوا قوله وليس فيه ما يمنع الكفارة لجواز ان يكون الانتقام بايجاب الكفارة عليه فى كل مرة كما ذهب اليه عامة العلماء قوله ما صيد منه مما لا يعيش الا فى الماء اشارة الى ان الصيد هنا مصدر بمعنى المفعول وان المراد بالبحر جميع المياه من البحر المتعارف والانهار ونحوها وان ما يعيش فى البحر والبر كالبط والضفدع والسرطان والسلحفاة وجميع طيور الماء لا يسمى صيد البحر بل كل ذلك من صيد البر ويجب الجزاء على قاتله قال الامام جميع ما يصطاد من البحر ثلاثة اجناس الحيتان وجميع انواعها حلال والضفادع وجميع انواعها حرام واختلفوا فيما سوى هذين الجنسين فقال ابو حنيفة رح انه حرام وقال الاكثرون انه حلال لعموم هذه الاية وقال محى السنة رح جملة حيوانات الماء على قسمين سمك وغيره اما السمك فميتته حلال مع اختلاف انواعها قال النبى عليه السلام احلت لنا ميتتان السمك والجراد ولا فرق بين ان يموت بسبب او بغير سبب وعند ابى حنيفة رح لا يحل الا ان يموت بسبب من وقوع على حجر والحسار الماء عنه وهو حى ونحو ذلك واما غير السمك فقسمان قسم يعيش فى البر كالضفدع والسرطان ولا يحل اكله وقسم يعيش فى البر الا عيش المذبوح واختلف فيه فذهب قوم الى انه لا يحل شىء منها الا السمك وهو قول ابى حنيفة رح وذهب قوم الى ان ميت الكل حلال لان كلها سمك وان اختلفت صورها كالجريث يقال له حية الماء ولكونه على شكل الحية واكله مباح بالاتفاق قوله وقيل يحل السمك وما يؤكل نظيره فى البر مثل بقر الماء ونحوه وما لا يؤكل نظيره فى البر لا يحل ميتته من حيوانات البحر مثل كلب الماء وخنزيره وحماره ونحوها قوله تع وطعامه معطوف على صيد البحر والضمير للبحر فلا بد ان يكون طعام البحر مغايرا لصيد البحر لان العطف يقتضى المغايرة فاشار المص الى وجه المغايرة بينهما بما روى عن ابى بكر وعمر وابن عباس وابن عمر وقتادة من ان الصيد ما صيد بالحيلة حال حياته والطعام ما قذفه البحر ولفظه او نضب عنه الماء اى غار وبقى هو فى ارض يابسة فيؤخذ من غير معالجة فى اخذه ومنهم من احل الطافى لظاهر هذا التفسير ولا يستقيم ذلك فان الاحاديث وردت فى تحريمه وهذا فيما قذفه الماء حيا فمات بافة وعن ابن عباس فى رواية اخرى ان الصيد هو الطرى من صيد البحر والطعام هو المملح القديد منه ويدل عليه ما بعده من قوله متاعا لكم وللسيارة اى للمسافرين فان الطرى منه منفعة للحاضرين والقديد منه منفعة للمسافرين وهو ضعيف لان المملح كان طريا وصيدا فى اول الامر فيلزم التكرار فلذلك لم يلتفت المص الى هذا الوجه قوله وقيل اى قيل فى وجه التغاير ان صيد البحر بمعنى ما اصطياد فيه وضمير طعامه للصيد بمعنى المصيد على طريق الاستخدام وطعام المصيد بمعنى اطعامه على ان يكون الطعام اسم مصدر ويقدر له مفعول اى اطعامكم اياه انفسكم ولا شك ان الاصطياد فى البحر مغاير الاكل المصيد فيصح العطف هذا الوجه ايضا الا ان فيه نوع تكلف ولهذا ضعفه قوله فعلى الاول اى على ان يكون الصيد بمعنى المصيد اتفق المسلمون على ان المحرم يحرم عليه الصيد واختلفوا فيما صاده الحلال هل يحل للمحرم فيه اربعة الاقوال الاول انه يحرم عليه بكل حال لقوله وحرم عليكم صيد البر ما دمتم حرما وصيد البر عينا ولما صاده الحلال فيحرم الكل على المحرم وهذا الاستدلال مبنى على ان يكون الصيد بمعنى المصيد وروى انه صلى الله عليه وسلم اهدى اليه حمار وحش وهو محرم فابى ان ياكله والقول الثانى ان لحم الصيد مباح للمحرم بشرط ان لا يصطاده المحرم ولا يصطاد له وهو قول الشافعى متمسكا بما روى عن جابر انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لصيد البر لكم حلال ما لم تصيدوه او يصاد لكم والقول الثالث اذا اصطيد للمحرم بغير اعانته واشارته حل له وهو قول ابى حنيفة رح لما روى عن ابى قتادة اصطياد حمار وحش وهو حلال فى اصحاب محرمين له فسالوا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال هل اشرتم هل اعنتم فقالوا لا قال فكلوا ما بقى من لحمها وفى رواية قال صلى الله عليه وسلم هل بقى معكم شىء من لحمه قالوا نعم فناولوه العضد فاكلها فانه يدل على اباحة ما اصطاده الحلال للمحرم عند انعدام الاشارة والاعانة وهذا يدل على جواز تخصيص عموم القران بخبر الواحد والقول الرابع اذا اصطيد للمحرم لكن باشارته واعانته فانه يحرم عليه بالاتفاق قوله من دام يدام مثل خاف يخاف والجمهور على ضم دال دمتم على لغة من قال دام يدوم وهما لغتان بمعنى مثل مات يموت ويمات وما فى قوله ما دمتم مصدرية ظرفية اى حرم عليكم صيد البر مدة دوامكم محرمين قوله صيرها يعنى ان جعل ههنا بمعنى صير فيتعدى الى مفعولين اولهما الكعبة والثانى قياما ومن قال انه بمعنى خلق جعله متعديا الى واحد وهو الكعبة وجعل قياما منصوبا على الحال والعرب تسمى كل بيت مربع كعبة تشبيها له بكعب الرجل الذى ملتقى الساق والقدم فى كونه على هيئتها فى التربيع وقيل سميت كعبة لارتفاعها من الارض واصلها من الخروج والارتفاع وسمى الكعب كعبا لنتوه وخروجه من جانبى القدم ومنه قيل للجارية اذا قاربت البلوغ وخرج ثدياها تكعبت والكعبة لما ارتفع ذكرها فى الدنيا واشتهر امرها فى العالم سميت بهذا الاسم وذلك انهم يقولون

لمن عظم قدره وارتفع شانه فلان علا كعبه فقول المص لتكعيبه يجوز ان يكون لمعنى تربعه وان يكون بمعنى ارتفاعه قوله انتعاشا لهم اى
ارتفاعا من الضعف يقال نعشه الله ينعشه نعشا رفعه وانتعش العاثر اذا نهض من عثرته وقوله يلوذ به الخايف ويامن فيه الضعيف
ويربح فيه التجار استيناف لبيان كونه سببا لانتعاشهم فى امر معاشهم وقوله ويتوجه اليه الحجاج والعمار بيان لكونه سببا لانتعاشهم
فى امر معادهم فان ما فى البيت من المناسك العظيمة والطاعات الشريفة سبب لحط الخطيات وارتفاع الدرجات ونيل الكرامات واصل
قياما قواما لانه من قام يقوم قياما فقلبت الواو ياء لانكسار ما قبلها والقيام ما يستقيم به الامر ويصلح به الحال مثل الكعبة فانها سبب
لقوام مصالح الناس كما بين قوله وما يقوم به امر دينهم ودنياهم ان القايم المتقوى على الاول يتقوون بسبب البيت فى امر معاشهم ومعادهم
وعلى الثانى هو الامور المتعلقة بهما وفى الصحاح قوام الامر بالكسر نظامه وعماده يقال لفلان قوام اهل بيته وهو الذى يقيم شانهم ومنه قوله
تع ولا تؤتوا السفهاء اموالكم التى جعل الله لكم قياما قوله اعل عينه جواب عما يقال لو كان مصدر الفتح واوه كما فى حول وعور وجه انتصابه
قيما فى هذه القراءة على المصدر ربه اى تقومه قيما فينبغى ان يكون جعل بمعنى خلق وبمعنى صير ويكون البيت الحرام مفعوله الثانى ولا يصح
ان يجعل قيما مفعولا ثانيا له اذا لم يرد استعمال القيم فى معنى ما يقوم به الشئ ويصلح به حاله والقيم بمعنى المصدر لا يصح حمله على البيت فلا يكون
مفعولا ثانيا قوله والحال على ان يكون قيما بمعنى قايما قوله تع والشهر الحرام والهدى والقلائد عطف على الكعبة فيكون المفعول الثانى محذوفا
لدلالة ما قبله عليه اى وجعلها الله ايضا قياما كالكعبة وقد ذكر وجه كون الكعبة سببا لقيام الناس واما وجه كون الشهر الحرام سببا له
فهو ان العرب كان يتعرض بعضهم بعضا بالقتل والغارة فى ساير الاشهر فاذا دخل الشهر الحرام زال الخوف وقدروا على سفر الحج والتجارات
امنين على انفسهم واموالهم فكان سببا لاكتساب منافع الدين والدنيا ومصالح المعاش والمعاد وكان الهدى وهو ما يهدى الى البيت ويذبح
هناك ويفرق لحمه بين الفقراء فانه نسك للمهدى وقوام لمعيشة الفقراء فكان سببا لقيام امر الدين والدنيا وكذا القلائد فان من قصد البيت
فى غير الشهر الحرام ومعه هدى قد قلده او القلائد انفسها من لحاء شجر الحرم لم يتعرض له احد حتى ان واحدا من العرب يلقى الهدى مقلدا وهو يموت
جوعا فلا يتعرض له البتة ولا يتعرض لها صاحبها ايضا وكل ذلك انما كان لان الله تع اوقع فى قلوبهم تعظيم البيت الحرام فلما ذكر الله تع انه جعل الكعبة
قياما للناس ذكر بعده هذه الثلاثة لانها انما صارت سببا للقيام المعيشة لانتسابها الى البيت وكان ذلك اول دليل على عظمة البيت وشرفه
قوله وقيل الجنس اى قيل المراد بالشهر الحرام هو الاشهر الحرم الاربعة الا انه عبر عنها بلفظ الواحد حملا على المعنى الجنسى قوله ذلك اشارة الى الجعل
وانه فى محل النصب بفعل مقدر يدل عليه السياق اى شرع الله ذلك وبين ولام العلة فى قوله تع لتعلموا متعلق بذلك الفعل المقدر وتعلموا
منصوب باضمار ان بعد لام كى والوجه فى كون تبيين ما ذكر سببا للعلم المؤمنين احاطة علمه تع بجميع المعلومات انا قد علمنا بذلك البيان
ان وجه الحكمة فى شرع ما شرعه من الاحكام المتعلقة بالاحرام والحرم ومناسك العبادات ومواقيتها انه تع لما علم فى الازل ان مقتضى طباع
العرب الحرص الشديد على القتل والغارة وعلم ان هذه الحالة لو دامت بهم لعجزوا عن تحصيل ما يحتاجون اليه فى معاشهم وادى ذلك الى فنائهم
وانقراضهم بالكلية دبر فى ذلك تدبيرا لطيفا وهو انه تع القى فى قلوبهم تعظيم البيت الحرام وتعظيم مناسكه فصار ذلك سببا لحصول
الامن فى البلد الحرام وفى الشهر الحرام وقدروا بذلك على تحصيل ما يحتاجون اليه فى ذلك الزمان فاستقامت بذلك مصالح معاشهم وهذا
التدبير لا يمكن الا اذا كان تع عالما فى الازل بجميع المعلومات من الكليات والجزئيات وانه بكل شئ عليم ومن البين ان اتقان الفعل واحكامه وكونه
على وفق المصالح ومقتضى الحكم دليل واضح على كمال علم الفاعل واى فعل اتقن واحكم من القاء تعظيم الكعبة فى قلوب العرب وجعله سببا لدفع
المضار قبل وقوعها وجلب المنافع المرتبة على ما شرع من الاحكام المتعلقة بها فعلمنا بذلك ان صانع العالم عالم بجميع المعلومات قوله ترغيب
به فى مصالح العمل فيكون تاكيدا للترغيب المستفاد من قوله ان الله شديد العقاب وان الله غفور رحيم الى هذه الاية وجواب لو فى قوله
ولو اعجبك كثرة الخبيث محذوف والتقدير ان الخبيث ولو اعجبك كثرته يمتنع ان يكون مساويا للطيب ومعنى الاعجاب السرور بما يتعجب
منه يقال يعجبنى امر كذا اى يسر فى قوله لما هم المسلمون ان يوقعوا بهم بسبب انه كان فيهم الحطيم وقد اتى المدينة فى السنة السابقة و
استاق سرح المدينة فخرج فى العام القابل وهو عام عمرة القضاء حاجا فبلغ ذلك اصحاب السرح فقالوا للنبى صلى الله عليه وسلم
هذا الحطيم خرج حاجا فخل بيننا وبينه فقال صلى الله عليه وسلم انه قلد الهدى ولم ياذن لهم فى ذلك بسبب استحقاقهم
الامن بتقليد الهدى فنزلت الاية تصديقا له صلى الله عليه وسلم فى نهيه اياهم عن تعرض الحجاج وان كانوا مشركين وبقى حكم هذه الاية
الى ان نزلت سورة البراءة فنسخ بنزولها لانه قد كان فيها انما المشركون نجس فلا يقربوا المسجد الحرام بعد عامهم هذا وفيها اقتلوا المشركين

فنسخ

فنسخ حكم الهدى والقلائد والشهر الحرام والاحرام وامنهم بها بدون الاسلام قوله وهما كمقدمتين ينتجان ما يمنع السؤال كانه
قيل لا تسالوا عن اشياء ان تسالوا عنها فى زمان الوحى تظهر لكم وان تظهر لكم تغمكم والعاقل لا يفعل ما يغمه فيلزم من مجموع المقدمتين
انهم ان سالوا عن تلك الاشياء سالتهم فيلزمهم ان لا يسالوا وتوصيف الاشياء بتلك الشرطية وما عطف عليها دل على ان النهى ليس
عن السؤال مطلقا بل عن اشياء موصوفة بانها ان تبد لهم تسوءهم وهى التكاليف الصعبة قوله واشياء اسم جمع كطرفاء وفى الصحاح
الطرفاء شجر الواحدة طرفة وقال سيبويه الطرفاء واحد وجمع وجعل اشياء اسم جمع لان فعل لا يجمع على فعلاء وانما يجمع فى القلة على افعل
نحو بحر وابحر وفى الكثرة على فعول نحو قلب وقلوب قال الامام اشياء جمع شئ وانها غير منصرفة وللنحويين فى سبب امتناع صرفه
وجوه الاول قال الخليل وسيبويه قولنا شئ جمعه فى الاصل شيئاء على وزن فعلاء فاستثقلوا اجتماع الهمزتين بينهما الف لا سيما قد سبقها
حرف علة وهى الياء وكثرة دوران هذه اللفظة فى لسانهم فنقلوا الهمزة الاولى التى هى لام الفعل الى اول الكلمة فصار لفعاء وذلك يوجب
منع الصرف لانه لما كان فى الاصل على وزن فعلاء مثل حمراء لم ينصرف كما لم ينصرف حمراء وهذا الوجه ارجح الوجوه اذ ليس فيه شئ غير القلب
والقلب كثير فى لسانهم والوجه الثانى فى بيان السبب فى منع الصرف ان اشياء وزنه افعلاء واصله اشيئاء بهمزتين بينهما الف
بعد ياء مكسورة وذلك لانه جمع شئ وشئ اصله شيئ على انه فيعل من شاء مثل هين من هان عليه الامر اى خف وسهل ولين
من لان فجمع على اشياء كما جمع هين ولين على اهونا وليناء ثم خفف شيئ فقيل شئ كما قالوا هين ولين بالتخفيف فخففت اشياء ايضا
لان اجتماع الهمزتين اللتين اولاهما لام الكلمة والثانية للتانيث مع توسط الالف بينهما وهى تشبه الهمزة فى بناء الجمع توجب الثقل
البليغ فقلبوا الهمزة الاولى لانكسار ما قبلها ياء وحذفوا الياء التى هى عين الكلمة تخفيفا فصارت اشياء فوزنها الان افعلاء وقال المص
حذفت لام الكلمة فبقى افعاء ثم منع الصرف لاجل الف التانيث وقيل اصله شئ شيئ على وزن فيعل فجمع على اشياء مثل صديق واصدقاء
ونصيب وانصباء فخفف كما ذكرنا والوجه الثالث ما ذكره الكسائى من ان اشياء على وزن افعال جمع شئ كفرخ وافراخ وبيت وابيات
وانما تركوا صرفها لكثرة استعمالهم لها شبهت بفعلاء ويرد عليه انصراف ابناء واسماء واجيب بان العلل النحوية لا توجب الاطراد بل هى
وجوه القياس يعلل بها الاحكام فيما لم يوجد فيه النص والمواضع التى يوجد فيها النص على خلاف القياس يعمل فيها بالنص لكونه قويا على
انصراف اسماء وابناء فصرفنا ولم يوجد فى لفظ الاشياء فلم يصرف قوله صلى الله عليه وسلم فاتركوا الى ما تركتم تمامه فانما هلك من كان قبلكم
بكثرة سؤالهم واختلافهم على انبيائهم فاذا امرتكم بامر فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شئ فاجتنبوه قوله او استيناف فلا محل له
من الاعراب وضمير عنها فى هذه المسئلة المدلول عليها بقوله لا تسالوا وهو على الاول للاشياء قوله قال الخذافة روى عن ام السايل
قال لابنه بعد ما سال واجيب بنسبته الى حذافة ما سمعت بابن قط اعق منك امنت ان تكون امك قد قارفت بعض ما قارفت
نساء الجاهلية فتفضحها على اعين الناس وكان ابن ابنها يتهم بانه من غير حذافة قوله الضمير للمسئلة جواب عما يقال فعل المسئلة لا يتعدى
الى المفعول به بنفسه وانما يتعدى اليه بكلمة عن فكيف قال قد سالها ولم يقل سال عنها كما قال ولا تسالوا عن اشياء وتقرير
الجواب ان ضمير سالها ليس راجعا الى الاشياء التى سالوا عنها وعن حالها بل سؤالهم عن تلك الاشياء فيكون الضمير فى موقع المصدر
كالمفعول به بالواسطة كما فى قوله لا تسالوا عن اشياء ليلزم التعدية بين فيحمل على الحذف والايصال كما اشار اليه المص بقوله او للاشياء
بحذف الجار ولا بد من الواسطة كما فى سالته درهما بمعنى طلبته منه لانهم لم يسالوا تلك الاشياء وانما سالوا عنها وعن حالها
فسقط ما يقال من ان السؤال قد عدى فى الاية الاولى بالجار وههنا لم يعد بالجار لان السؤال ههنا طلب لعين الشئ نحو سالته درهما
اى طلبته منك والسؤال فى الاية الاولى عن حال الشئ وكيفيته قوله اى بسببها لم يجعل الباء صلة كافرين بل جعلها سببية اذ لم يكن كفرهم
بنفس المسئلة بل بالمسئول عنه وذلك ان بنى اسرائيل كانوا يستفتون انبياءهم عن اشياء فاذا امروا بها لم ياتمروا بما يسالوا عنه وامروا
به فيهلك قوله رد وانكار بيان لوجه ارتباط هذه الاية بما قبلها وهو اشتراكهما فى افادة الانكار والنهى عما فعلوه بما لم يحكم به الله تع
قوله اذا نتجت الناقة على بناء ما لم يسم فاعله اسند الفعل الى مفعوله الاول وترك الثانى والاصل نتجها اهلها ولذا ينتجها نتجا اى
ولى اهلها نتاجها حتى وضعت فهى ناتج وهو للبهايم كالقابلة للنساء وضمير البهيمة مفعول اول والولد مفعول ثانى واذا بنى للمفعول
الاول قيل نتجت ولدا اذا وضعته فهى منتوجة واصلها ناتج ذكر الله ههنا اربعة اشياء اولها البحيرة وهى فعيلة من البحر وهو
الشق يقال بحر ناقته اذا شق اذنها وهى بمعنى المفعول قال ابو عبيدة والزجاج الناقة اذا نتجت خمسة ابطن وكان اخرها ذكر

شق اذن الناقة وامتنعوا من ركوبها ونحرها وسيبوها لالهتهم ولاتجز وبرها ولايحمل على ظهرها ولاتطرد عن ماء ولاتمنع عن
صرعى ولاينتفع بها واذا لقيها المعيى لم يركبها وثانيها السائبة وهي فاعلة من قولهم ساب الماء يسيب سيبا اذا جرى على وجه الارض
ويقال سابت الحية فالسائبة هي التي تركت حتى تسيب حيث شاءت وقيل هي المسيبة كعيشة راضية بمعنى مرضية وذكروا فيه وجوها
احدها ما ذكره ابو عبيدة وهو ان الرجل كان اذا برئ من مرض في الجاهلية او قدم من سفر او نذر نذرا او شكر نعمة يسيب بعيرا وكان
بمنزلة البحيرة في جميع ما حكوا لها وثانيها قال الفراء اذا ولدت الناقة عشرة ابطن كلهن اناث فلم تركب ولم تحلب ولم يجز لها وبر ولم يشرب لبنها
الا ولد او ضعيف وثالثها قال ابن عباس رض السائبة هي التي تسيب للاصنام اي تعتق لها وكان الرجل يسيب من ماله ما شاء فيجي
الى السدنة وهي خدم الهتهم فيطعمون من لبنها ابناء السبيل ورابعها السائبة هي العبد يعتق على ان لا يكون عليه ولاء ولا عقل ولا ميراث
وخامسها الوصيلة فهي فعيلة بمعنى فاعلة قال المفسرون في تفسيرها انه اذا ولدت الشاة انثى فهي لهم وان ولدت ذكرا فهو لالهتهم
وان كان ذكرا وانثى قالوا انها وصلت اخاها فلا يذبح الذكر لاجل الهتهم فمعنى الاية ما جعل الله انثى نحل ذكرا محرما عند الانفراد ورابعها
الحامي فهو اسم فاعل من حمى يحمي اي منع يقال حماه يحميه اذا حفظه وفيه وجوه احدها الفحل اذا ركب ولد ولده قيل حمى ظهره اي
حفظه من الركوب فلا يركب ولا يحمل عليه ولا يمنع من ماء ولا مرعى الى ان يموت فحينئذ يأكل الرجال والنساء وثانيها هو الفحل يولد من صلبه
عشرة ابطن فيقولون قد حمى ظهره فيتركونه كالسائبة وثالثها هو الفحل الذي يضرب في ابل صاحبه عشر سنين فيحمي ظهره واختلف اهل
اللغة في تفسير هذه الاشياء اختلافا كثيرا وما ذكرته هو ما ذكره الامام الرازي في تفسيره قوله ومعنى ما جعل ما شرع وما وضع يعني ان جعل
قد يستعمل بمعنى خلق كما في قوله تع وجعل الظلمات والنور وبمعنى صير كما في قوله تع جعل الله الكعبة البيت الحرام ولا يصح ان يكون في هذه الاية
بمعنى خلق لان الله تع هو الذي خلق هذه الاشياء كلها ولا بمعنى صير لان التصيير لا بد له من مفعول ثان فمعناه ما سن الله ولا شرع
قوله تع ولكن الذين كفروا يفترون قال ابن عباس رض يريد بمن حرم ذلك ثم نسب تحريمه الى الله تع عمرو بن لحي الخزاعي واصحابه فانه كان
قد ملك مكة وكان اول من غير دين اسمعيل فاتخذ الاصنام ونصب الاوثان وشرع البحيرة والسائبة والوصيلة والحامي وروى
انه صلى الله عليه وسلم قال في حقه رأيت عمرو بن لحي الخزاعي واصحابه يجر قصبه في النار ويروى لقد رأيته في النار يؤذي اهل النار
ريح قصبه والقصب الامعاء فانه مع اصحابه كانوا يقولون على الله هذه الاكاذيب والاباطيل في تحريمهم هذه الانعام والمعنى ان الرؤسا
كانوا يفترون على الله الكذب واما الاتباع والعوام فاكثرهم لا يعقلون فلا جرم يقبلون هذه الاكاذيب من اولئك الرؤساء قوله تع واذا قيل لهم
اي لهؤلاء المشركين الذين يحرمون من عند انفسهم هذه الانعام تعالوا الى ما انزل الله في القران من تحليل ما حرمتم على انفسكم وقوله تع حسبنا
مبتدأ وما وجدنا خبره وحسبنا في الاصل مصدر والمراد به اسم الفاعل اي كافينا الذي وجدنا عليه اباءنا قوله الانكار الفعل على هذه
الحال اي لانكار الكفاية والحال اي لانكار الكفاية والحال ان اباءهم جهلة كانه قيل احسبهم اي يكفيهم وجدان اباءهم على هذا المقال
ولو كان الحال كذا جعل الواو في مثل هذا الموضع للحال مع ان ما دخلته الواو ليس حالا من جهة المعنى بل الحال هو ما دخلته لو اي ولو كان
الحال ان اباءهم لا يعلمون قوله وذلك اي العلم بان المتبوع والمقتدى عالم مهتد لا يعرف الا بالحجة فلا يصح التقليد الا بمن ثبت بالبرهان انه
عالم مهتد فالمقلد وان كان في صحة تقليده باقوال متبوعه على الاجمال تابعا للدليل غير مقلد فيها لكنه مقلد له في الاعتقاد بحقية اقواله
على التفصيل فان الدليل انما قام على صدقه في كل اقواله على الاجمال لا على حقية خصوصية كل ما قال به على التفصيل فالمقلد متبع للدليل
في الاعتقاد بحقية اقوال متبوعه على الاجمال ومقلد في الاعتقاد بحقية خصوصية كل واحد مما قال به على التفصيل وهو قول المص فلا يكفي
التقليد ثم انه تع لما بين ان هؤلاء الجهال اذا دعوا الى اتباع ما انزل الله في القران من الشرائع والاحكام اصروا على اللجاج والعناد وقالوا
حسبنا ما وجدنا عليه اباءنا انزل قوله يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم اي لا تبالوا بجهلهم لانهم لم يكونوا منقادين لتكاليف الله تع فلا
يضركم ضلالتهم والجمهور على نصب انفسكم على الاغراء بعليكم لانه ههنا اسم فعل وهو الزموا اي الزموا اصلاح انفسكم وحفظها عما يوجب
سخط الله وعذاب الاخرة وقرئ برفع انفسكم على انه مبتدأ وعليكم خبره قدم عليه والمعنى على الاغراء ايضا قوله ومن الاهتداء ان ينكر المنكر
حسب طاقته جواب عما يقال ظاهر الاية يوهم ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر غير واجب ثم وجه التوفيق بينها وبين النصوص الدالة
على وجوبها وتقرير الجواب ان معنى الاية عليكم انفسكم بحملها على ما فيه مرضاة الله بترك المنكرات واداء الواجبات التي جملتها الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر على حسب طاقتكم فان الزمتم على رعاية ما كلفتم به من تكميل نفوسكم بحسب قوتها النظرية والعملية بتعظيم امر الله تعالى

والشفقة

والشفقة على خلق الله تع على حسب طاقتكم فلا يضركم ضلال غيركم وعدم اهتدائهم بنصايحكم ومواعظكم فانه تع لا يؤاخذ المطيع بذنب
العاصي وليس فيها ما يدل على عدم وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر روي عن ابي بكر الصديق رض انه قال في خطبته يا ايها الناس انكم تقرؤن
هذه الاية يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الناس اذا رأوا منكرا فلم يغيروه
يوشك ان يعمهم الله بعقابه وفي رواية لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليستعملن الله عليكم شراركم فليسومونكم سوء العذاب ثم ليدعون
الله خياركم فلا يستجاب لهم فان ابا بكر رض خاف ان يتناول الناس بغير تاويلها فيدعوهم ذلك الى ترك الامر بالمعروف فاعلمهم ان تاويلها
ليس ما يوهمه ظاهرها قوله ولا يضركم يحتمل الرفع قرا الجمهور بضم الراء مشددة وقرا الحسن البصري لا يضركم بكسر الضاد وسكون الراء الاول
من ضار يضير مثل باع يبيع والثاني من ضار يضور مثل صان يصون وقرا ابو حيوة لا يضركم بسكون الضاد وضم الراء الاولى
والثانية كذا في اللباب الا ان ما رايته من نسخ القاضي والكشاف قد صحح فيه قراءة ابو حيوة لا يضركم بضم الراء من ضار يضير ضيرا وقرئ بفتح
الراء المشددة فاما قراءة الجمهور فانها تحتمل ان يكون الفعل فيها مرفوعا على انه كلام مستانف سيق للاخبار بذلك ويؤيده قراءة ابي حيوة على
اختلاف ما نقل عنه فان الفعل ليس بمجزوم على كل واحد من النقلين ويحتمل ان يكون مجزوما ثم الجزم اما على انه جواب الامر في عليكم والاصل
لا يضرركم نقلت ضمة الراء الاولى الى الضاد لاجل ادغامها في الراء التي بعدها فاجتمع ساكنان فحركت الراء الثانية بالضم اتباعا لضمة الضاد
فادغمت الاولى في الثانية فصار لا يضركم ويجوز تحريكها بالفتح ايضا للخفة كما قرئ به واما على انه مستانف غير متعلق بالامر قبله
ويؤيد كون ولا يضركم بضم الراء المشددة مجزوما قراءة من قرا لا يضركم بتحريك الراء الثانية بالفتحة دفعا لاجتماع الساكنين وخفة الفتحة
ولا يضركم بضم الضاد وكسرها مع سكون الراء قوله وتنبيه على ان احدا لا يؤاخذ بذنب غيره فان تقديم قوله الى الله يدل على انه تع هو المجازي
لكل من فريقي المهتدين والضالين على حسب استحقاقه وان احدا لا يؤاخذ بذنب غيره ثم الله تع امر بحفظ النفس في قوله عليكم انفسكم
ثم امر بحفظ المال في قوله يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم واتفق العلماء على ان هذه الاية اشكل ما في القران اعرابا ونظما وحكما قرا الجمهور
شهادة بينكم برفع شهادة مضافا الى بينكم وقرا الشعبي شهادة بينكم برفعها منونة ونصب بينكم وقرا الحسن شهادة بينكم بنصبها منونة
ونصب بينكم وتوجيه قراءة الجمهور على ما اختاره المص هو ان ارتفاع شهادة على الابتداء وخبرها محذوف اعتمادا على دلالة سياق الكلام
عليه فيكون ارتفاع اثنان على انه فاعل المصدر الذي هو شهادة والتقدير فيما امرتم به وفيما فرض عليكم ان يشهد اثنان واختلفوا في
هاتين الاثنين فقال قوم هما الشاهدان اللذان يشهدان على وصية الموصي وقال الاخرون هما الوصيان لان الاية نزلت فيهما والمص اشار الى
هذين القولين بقوله فيما بعد ومعنى الايتين ان المحتضر اذا اراد الوصية ينبغي ان يشهد عدلين على وصية او يوصي اليهما احتياطا وقوله
احتياطا اشارة الى انه وان صح ان يوصي الى واحد الا انه ورد في الاية الايصاء الى اثنين احتياطا واعتضادا احدهما بالاخر وبين ظرف اضيف
اليه شهادة على طريق الاتساع في الظروف بان يجعل الظرف كانه مفعول الفعل الواقع فيه فيضاف ذلك الفعل اليه على طريق اضافته
الى المفعول نحو يا سارق الليلة قوله وفي ابداله منه تنبيه الى ان الوصية مما ينبغي ان لا يتهاون فيه ووجه التنبيه ان ابدال الوصية من
زمان الموت يشعر بكون الوصية من لوازم ذلك الوقت كالموت بحيث يصح ان يعبر بحين الوصية عن حين الموت فيفهم منه ان ذلك الوقت
كما انه لا بد فيه من الموت فكذلك لا بد فيه من الوصية قوله ويجوز ان يكون خبرها اي ويجوز ان يكون شهادة مرفوعة على الابتداء ويكون اثنان
خبرها ولا بد على هذا الوجه من حذف مضاف اما من المبتدأ واما من الخبر والتقدير على الاول ذوا شهادة بينكم اثنان اي صاحبا اثنان
وعلى الثاني شهادة بينكم شهادة اثنين وانما احتيج الى حذف المضاف لئلا يلزم حمل العين على المعنى قوله وهما صفتان اي قوله ذوا عدل صفة
لاثنين بمعنى اثنان صاحبا عدل وكذا قوله منكم صفة لاثنين ايضا وقوله او اخران معطوف على اثنان ومن غيركم صفة لاخران فان كان منكم
بمعنى عدلان من اقاربكم المسلمين يكون قوله او اخران من غيركم بمعنى او عدلان اخران من غيركم الاجانب المسلمين وان كان منكم بمعنى عدلان
من اهل دينكم يكون او اخران من غيركم بمعنى او عدلان اخران من غير اهل دينكم والذمي وان لم يكن عدلا في الدين والاعتقاد فهو عدل
من حيث الاحتراز عن الكذب واجتناب عما حرم في دينه فان قبول الشهادة لا يتوقف على العدالة في الدين والاعتقاد للاجماع على قبول
شهادة اهل الاهواء والبدع مع انهم ليسوا عدولا في مذاهبهم عندنا لكنهم لما كانوا عدولا من حيث الاحتراز عن الكذب وعن محظورات
مذاهبهم قبلنا شهادتهم فجاز ان تقبل شهادة اهل الذمة في ابتداء الاسلام لعدالتهم بهذا المعنى وان نسخ هذا الحكم في الانتهاء فان المسلم
اذا حضره الموت في السفر ولم يوجد مسلما يشهد على وصيته ولم يمكن شهادة الكافر مقبولة فانه يضيع اكثر مهماته فانه ربما وجبت عليه

زكوات وكفارات ومما اداها وربما كان عنده ودايع وديون في ذمته فلهذه الضرورة جاز ان تقبل شهادة الكافر على المسلم في خصوص الوصية
حال السفر ثم ينسخ ذلك عند انتفاء الضرورة بكثرة المسلمين حتى ذهب بعض العلماء الى ان هذا الحكم ثابت غير منسوخ الان وقال اذا لم يجد
مسلمين يشهد كافرين قال شريح من كان بارض غربة ولم يجد مسلما يشهد على وصيته فاشهد كافرين على اي دين كانا من اهل الكتاب او عبدة
الاوثان فشهادتهم جائزة ولا يجوز شهادة كافر على مسلم الا على وصيته في سفر وقوله تعالى ان انتم ضربتم اي سافرتم في الارض تقييد لقوله
او اخران من غيركم والمقصود منه بيان ان جواز الاستشهاد باخرين من غيرهم مشروط بما اذا كان المستشهد مسافرا ضاربا في الارض وحضرت
علامات نزول الموت ولم يقيد بقوله ذوا عدل منكم فدل ذلك على ان شهادة العدل منا مقبولة مطلقا اي في الحضر والسفر بخلاف شهادة
من لا يكون منا فانها انما تقبل في السفر فلهذا ذهب بعض المفسرين الى ان المراد بقوله او اخران هو اهل الذمة ويدل على ما ذكر قول المص والشرط
بجوابه المحذوف المدلول عليه بقوله او اخران من غيركم حيث لم يجعل دليل الجواب مجموع قوله تعالى اثنان ذوا عدل منكم او اخران من غيركم حتى يكون
الشرط المذكور قيدا لاصل الشهادة ويكون المعنى ان ضربتم في الارض وحضرت علامات نزول الموت بكم فاشهدوا ذوي عدل منكم او اخرين
من غيركم وانتم في قوله تعالى ان انتم مرفوع بفعل محذوف يفسره ما بعده لان ان الشرطية لا تدخل الا على الفعل تحقيقا او تقديرا والتقدير ان ضربتم
فلما حذف الفعل انفصل الضمير وهذا مذهب جمهور البصريين وذهب الاخفش منهم والكوفيون الى جواز وقوع المبتدا بعد ان الشرطية كما اجازوا
ذلك بعد اذا فضربتم لا محل له عند الجمهور لكونه مفسرا ومحله الرفع عند الكوفيين لكونه خبر انتم وان احد من المشركين استجارك واذا الشمس كورت
وعلى تقدير ان يكون تحبسونهما في محل الرفع على انه صفة لاخران تكون الجملة الشرطية وما عطف عليها معترضة بين الصفة وموصوفها وفائدة الاعتراض
التنبيه الى ان العدول الى اخرين من غير اهل الملة او القرابة على حسب خلاف العلماء فيه انما يكون مع ضرورة الى السفر وحلوله فيه ولا يخفى
ان هذا التنبيه انما حصل على تقدير ان تكون الشرطية قيد الاشهاد اخرين من غيرنا فقط لا قيد الاشهاد اثنين مطلقا اي سواء كانا منا او من
غيرنا وكل واحد من صبر ووقف يستعمل لازما ومتعديا يقال صبر فلان عند المصيبة وصبرته انا اي حبسته ووقفت الدابة ووقفتها انا و
التعريف في قوله من بعد الصلوة اما للعهد الخارجي والمعهود هو صلوة العصر وهو قول عامة المفسرين لان جميع الاديان يعظمون ما بعد
صلوة العصر ويجتنبون فيه الحلف الكاذب ويشتغلون فيه بذكر الله تعالى واهل الكتاب يصلون عند طلوع الشمس وغروبها وكون ما بعد
صلوة العصر معظما عندهم بكونه وقت التحليف اغنى عن تقييد الصلوة بصلوة العصر ولما روي انه صلى الله عليه وسلم لما نزلت هذه الاية صلى صلوة
العصر فدعا بعدي وتميم فاستحلفهما عند المنبر فكان اختصاص هذا الوقت عند جميع اهل الاديان بمزيد التعظيم سببا لعلم المخاطب به وقائما
منزلة تقدم الذكر فصح ان يشار بلفظ الصلوة الى تلك الحصة المعينة المعهودة للمخاطب لا سيما وقد عين فعله صلى الله عليه وسلم كون تلك
الحصة هي المراد من لفظ الصلوة قال الحسن المعهود هي احدى الصلوتين صلوة الظهر وصلوة العصر لان اهل الحجاز كانوا يقعدون للحكومة
بعد احدهما وقيل المعهود صلوة اهل دين الشاهدين وملتهما لانهما لا يباليان بصلوة المسلمين وقيل تعريف الصلوة للجنس والمراد بعد اداء
الصلوة اية صلوة كانت والغرض من الحلف بعد اقامة الصلوة هو ان الصلوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فكان احتراز الحالف عن الكذب في ذلك الوقت
اتم واكمل قال الشافعي الايمان تغلظ في الدماء والطلاق والعتاق والمال اذا بلغ مائتي درهم بالزمان والمكان فيحلف بعد صلوة العصر بمكة بين
الركن والمقام وفي المدينة عند المنبر وفي بيت المقدس عند الصخرة وفي ساير البلدان في اشرف المساجد وقال ابو حنيفة رح لا يختص الحلف
بزمان ولا مكان قوله مقسم عليه فان قوله فيقسمان يتضمن قسما مضمرا فيه وقوله لا نشتري ليس هو في نفسه محلوفا عليه بل المحلوف عليه حقيقة
هو مثل قوله انا ادت في شهادتي لم ازد فيه شيئا مما تحملته ولم انقص منه شيئا ايضا او اني امين فيما اوصى به ما كتمت وما ضيعت شيئا
مما الي من المال مثل قوله لا نشتري به ثمنا كلام يتكلم به الحالف عند اقدامه على الحلف تاكيدا للحلف فقد يقول له القاضي اتق الله ولا تحلف
كاذبا تشتري به ثمنا قليلا فان اليمين الفاجرة تدع الديار بلاقع فيقول معاذ الله ان اكون كذلك استبدل بالحلف وباسم الله عرضا يسيرا
من الدنيا وان كان الميت قريبا لي فكان في قوة ان يقال انهم فيما اخبرت من المحلوف عليه والمص جعله محلوفا عليه وجعل ان ارتبتم مع جوابه
المحذوف معترضة بين القسم وجوابه والتقدير ان ارتبتم في امانة الاخرين اللذين ليسا من اهل ملتكم او من اقاربكم وصدقا قولهما تحلفوهما
قوله تعالى ولا نكتم مرفوع معطوف على جواب القسم فيكون ايضا مقسما عليه ويحتمل ان يكون كلاما مستانفا اخبر به اخبارا عن انفسهم بانهم لا يكتمون
الشهادة وشهادة الله تعالى منصوب انها مفعول بها اضيف اليه تعالى لانه هو الامر بحفظها وعدم كتمانها وتضييعها قوله وعن الشعبي اي روي
عنه انه قرا شهادة منصوبة منونة على انه مفعول به والله بمد الالف التي للاستفهام دخلت على لفظ المقسم به تقرير النفس الحالف على الحلف

وهي عوض

وهي عوض عن حرف القسم المقدر فان الاصل فيقسمان بالله لا نكتم شهادة والله حذفت حرف القسم وعوضت عنها الف الاستفهام وروي
عنه شهادة منصوبة والله بقطع الالف وكسر الهاء بغير مد فكما يعوض الف الاستفهام من حرف القسم في هذا الاسم الشريف كذلك يعوض
عنها قطع همزة الوصل وقرا الجمهور لمن الاثمين من غير نقل ولا ادغام وقرئ لملاثمين بادغام نون من في لام التعريف بعد ان نقل اليها حركة الهمزة
في اثمين وحذفها فاعتد بحركة النقل فادغم فيها نون من ونظيره قراءة من قرا عادا لولى بالادغام قوله فان اطلع عليه يقال عثر عليه يعثر عثرا
وعثورا اي اطلع عليه وعثر في مشيته او منطقه او رايه يعثر عثرة اي زل وسقط فرقا بين الفعلين بمصدريهما فان العثرة هي الزلة والعثور
هو الاطلاع وقيل استعماله في معنى الاطلاع ماخوذ من استعماله في زلة الرجل وذلك لان العاثر انما يعثر بشيء كان لا يراه فاذا عثر به فقد اطلع
عليه ونظر انه ما هو فقيل لكل امر كان خفيا ثم اطلع عليه عثر عليه ومعنى الاية فان حصول العثور والوقوف على انهما اتيا بخيانة واستحقا الاثم
بسبب اليمين الكاذبة فان الوصيين لما خانا في مال الورثة وكذبا في دعوى البراءة عن الخيانة وحلفا عن هذه الدعوى الكاذبة فقد فعلا ما اوجب
الاثم فان اطلع بعض الورثة على حالهما قام رجلان مقام الوصيين في اليمين فيحلفان بالله لقد اطلعنا على خيانة الذميين وكذبهما وما اعتدينا
في ذلك وما كذبنا روي انه لما نزلت الاية الاولى صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم العصر ودعا تميما وعديا فاستحلفهما عند المنبر بالله الذي لا اله
الا هو انه لم يوجد منا خيانة في هذا المال فلما حلفا خلى رسول الله صلى الله عليه وسلم سبيلهما وكتما الاناء مدة ثم ظهر واختلفوا في كيفية ظهور
الاناء فقيل وجد بمكة وقيل وجد بمكة وقيل لما طالت المدة اظهروا الاناء فبلغ ذلك بني سهم اولياء الميت فاتوهما وطالبوهما فقالا كنا قد شريناه
منه فقالوا الم نقل لكم هل باع صاحبنا شيئا من متاعه فقلتما لا فقالا لم يكن عندنا بينة فكرهنا ان نقر لكم فكتمنا لذلك فرفعوا القضية الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله تعالى فان عثر الاية فامر رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلين من اهل الميت ان يحلفا على انهما كتما ذلك من مال الميت
فقام عمرو بن العاص والمطلب بن ابي وداعة السهميان فحلفا بالله بعد العصر فدفع الرسول صلى الله عليه وسلم الاناء اليهما والى اولياء الميت
وكان تميم الداري رض يقول بعدما اسلم صدق الله ورسوله انا اخذت الاناء فاتوب الى الله وعن ابن عباس رض بقيت تلك الواقعة مخفية
الى ان اسلم تميم الداري فلما اسلم اخبر بذلك فقال حلفت كاذبا انا وصاحبي بعنا الاناء بالف وقسمنا الثمن ثم دفع خمسمائة من نفسه ونزع
عن صاحبه بالخمسة مائة الاخرى ودفع الالف الى موالي الميت قوله من الذين جنى عليهم وهم الورثة وصفا الورثة بكونهم من الذين استحق عليهم
لانه لما اخذ منهم فقد استحق عليهم مالهم فان من اخذ مال غيره فقد حاول ان يكون تعلقه بذلك المال مستعليا على تعلق مالكه به فيصح
ان يوصف المالك بانه قد استحق عليه ذلك المال قوله فشاهدان اخران الظاهر انه جعله مبتدا ويقومان خبره ومن الذين حالا من
فاعل يقومان وفرع عليه كون الاوليان خبر مبتدا محذوف كان سائلا قال من الاخران فقيل هما الاوليان ثم اشار الى جواز ان
يكون آخران مبتدا والاوليان خبره ويقومان مقامهما صفة آخران ومن الذين اما صفة بعد صفة او حال من فاعل يقومان والى
جواز ان يكون الاوليان مبتدا خبره آخران قدم عليه والتقدير فالاوليان بامر الميت آخران يقومان مقام الوصيين اللذين استحقا
اثما في امر الاستحلاف فيكون التركيب من قبيل قولك تميمي انا والى جواز ان يكون الاوليان بدلا من آخران او من الضمير في يقومان وهذه الوجوه
كلها على قراءة الجمهور استحق على بناء المجهول واما اذا قرئ على بناء الفاعل وهي قراءة حفص فالاوليان مرفوع على انه فاعل استحق ومفعوله المحذوف
قدره الزمخشري ان يجردوهما للقيام بالشهادة حيث قال في بيان معنى هذه القراءة يقومان مقامهما من الورثة الذين استحق الاوليان من بينهم
بالشهادة ان يجردوهما للقيام بالشهادة ويظهروا بهما كذب الكاذبين فان قوله الاوليان فاعل استحق ومن بينهم حال منهما وبالشهادة متعلق
بهما اي الاحقان بالشهادة وان يجردوهما مفعوله والمفعول المحذوف من لفظ القران كانهما لما صارا اولى بالشهادة منهم استحقا عليهم ان يجردوهما
للشهادة قوله وقرا حمزة ويعقوب وابو بكر عن عاصم الاولين على انه جمع اول مقابل اخر ومعنى الاولية التقدم على الاجانب في الشهادة لكونهم
احق بها وهذا على تقدير ان يفسر قوله او اخران من غيركم بالاجانب من المسلمين واما ان فسر بغير اهل دينكم من الذميين فيكون الاولية بمعنى
التقدم في الذكر فان قوله تعالى يا ايها الذين امنوا شهادة بينكم وقوله اثنان ذوا عدل منكم ذكر قبل قوله او آخران من غيركم والمعنى من الاولين الذين
استحق عليهم مالهم اي غلبوا عليهم وانما قيل لهم اولون لانهم اولون في الذكر في هذه الاية قوله ولا يعارض يمينه بيمين الوارث يعني على تقدير
ان يراد باثنان ذوا عدل منكم الشاهدان اللذين يشهدهما المحتضر على وصيته يكون حكم الاية منسوخا من وجهين لان كل واحد من تحليف
الشاهدين ثم رد اليمين على الورثة على تقدير خيانة الشاهدين خلاف ما اجمع عليه الفقهاء المجتهدون والقول بنسخها بعيد لاتفاق
الكل على ان سورة المائدة من اخر ما نزل من القران وليس فيها حكم منسوخ فينبغي ان يحمل الاثنان على الوصيين لان الاية فيهما نزلت فان تميما

وعديا كانا وصيي بدليل لاشاهدي وصية والوصي ان وقع فيه ريبة يحلف لانه امين فيصدق مع يمينه فتحليف الوصي غير منسوخ وكذا تحليف الورثة غير منسوخ عند الائمة الشافعية فانهم يجيزون رد اليمين الى المدعي قبل ان يحلف المدعى عليه والوصي ههنا وان حلف الا انه لما بطل يمينه بالعثور على خيانته صار كان لم يحلف فجاز رد اليمين الى الوارث ذلك بخلاف الشاهد فانه لا يتوجه اليه اليمين اصلا فضلا عن ان يرد ما توجه اليه الى المدعي والحنفية لا يرون رد اليمين على المدعي فوجه تحليف الوارث عندهم تغيير الوصيين ما ادعياه اولا فان الورثة قد ادعوا على النصرانيين انهما قد اختانا فحلفنا على انهما لم يخونا فلما ظهر كذبهما بان وجد في يدهما شيء من مال الميت وادعيا شراءه من الميت قبل موته وانكر الورثة ذلك فقد توجهت اليمين على الورثة لانكارهم الشراء ومعلوم ان تحليف المنكر ليس بمنسوخ فقول المص ورد اليمين الى الورثة اما الظهور خيانة الوصيين مبني على ما ذهب اليه الشافعية وقوله او لتغيير الدعوى مبني على ما ذهب اليه الحنفية وقوله اذ روي الى اخره بيان لوجه تغيير الدعوى قوله ولعل تخصيص العدد جواب عما يقال من ان ما ذكرت وان دل على انه ينبغي ان يحمل اثنان على الوصيين الا ان عندنا ما ينفيه وهو ذكر العدد الذي يتوقف عليه قبول الشهادة دون صحة الايصاء فان الايصاء الى واحد يصح بالاجماع فلو كان المراد بالاثنان الوصيين لكان ذكر العدد لغوا فينبغي ان يراد بهما الشاهدين دون الوصيين قوله اي الحكم الذي تقدم يعني ان ذلك اشارة الى ما تقدم من بيان الحكم في هذه الحادثة بتفاصيله وخلاصة ما ذكر من التفاصيل ان المحتضر اذا اراد الوصية ينبغي ان يشهد على وصيته عدلين من اقاربه او من اهل دينه او ان يوصي اليهما احتياطا او من غيرهم ان كان في سفر لم يوجد قريب او مسلم ثم ان وقع الارتياب في شانهما اقسما على عدم خيانته بالتغليظ في الوقت فان ظهر خيانتهما بعد الحلف اقسم اخران من اولياء الميت وقيل ذلك اشارة الى تحليف الشاهدين وقيل الى حبسهما بعد الصلوة وان يأتوا اصله الى ان يأتوا ويخافوا عطف على يأتوا والمعنى ما تقدم ذكره من الاحكام ادنى اي اقرب الى اتيان الشهداء بالشهادة على ما ينبغي والى خوفهم من رد اليمين الى غيرهم على تقدير ان يأتوا بالشهادة لا على وجهها فيظهر كذبهم ويفتضحون بذلك فيما بين الناس والحاصل ان شرعية الحكم على هذا الوجه كانت لاحد الامرين ايهما وقع ففيه صلاح وهو اداء الشهادة على الصدق لكونهم مجبولين على الثبات على الحق والامتناع من ادائها لا على وجهها خوفا من الافتضاح وكلمة الى محذوفة وكلمة او على بابها من كونها لاحد الشيئين وقوله تع على وجهها متعلق بيأتوا ويجوز ان يكون حالا من الشهادة فيتعلق بمحذوف قوله وانما جمع الضمير في يأتوا ويخافوا مع ان الكلام في الاثنين من الوصي لانه ابتداء كلام ذكر لبيان الحكمة في شرعية الحكم على التفصيل المذكور في حق كل الاوصياء ولم يذكر متعلق التقوى في قوله واتقوا الله ليذهب المخاطبون الى كل ما يصلح لان يراد في هذا المقام نحو واتقوا الله في شهادتكم فلا تحرفوها وفي ايمانكم فلا تحلفوا بها كاذبين وفي اماناتكم فلا تخونوها وفي ما بينه الله من الاحكام فلا تخالفوا حكمه واسمعوا ما توعظون به سماع قبول واجابة واوعد من لم يسمع الموعظة بان لا يهديه الى طريق الجنة او لا يهديه الى الحجة فيما ذهب اليه حسبما يهواه قوله ظرف له اي لقوله لا يهدي اي لا يهديهم الى الحجة او الى طريق الجنة يوم القيمة ولا يجوز ان يكون ظرف اتقوا لانهم لم يؤمروا بالتقوى في ذلك اليوم لان ذلك اليوم ليس يوم التكليف والابتلاء قوله وقيل بدل من مفعول واتقوا بدل الاشتمال كانه قيل واتقوا الله يوم يجمعهم لم يرض المص بهذا الوجه لانه لا بد في بدل الاشتمال من اشتمال البدل على المبدل منه او من اشتمال المبدل منه على البدل او من اشتمال عاملها عليهما بان يتعلق بالتابع على حسب تعلقه بالمتبوع ومن المعلوم انه لا اشتمال بينه تع وبين الزمان لا كاشتمال الظرف بالمظروف ولا اشتمال المظروف بالظرف ولا يتعلق الاتقاء به تع كتعلقه بيوم الحساب فلا يظهر وجه الاشتمال ههنا الا بتكلف وهو ما ذكره النحرير المحقق من ان بينهما من الملابسة بغير الكلية والبعضية بطريق اشتمال المبدل منه على البدل لا كاشتمال الظرف على المظروف بل بمعنى انه ينتقل الذهن اليه في الجملة ويقتضيه بوجه اجمالي مثلا اذا قيل اتقوا الله يتبادر الذهن اي انه من اي امر من اموره واي يوم افعاله يجب الاتقاء به يوم جمعه للرسل والامم ام غير ذلك قوله اي اجابة اجبتم قد تقرر في النحو ان مثل هذا التركيب فيه وجهان الاول ان يكون ذا بمعنى الذي وما للاستفهام فاذا قيل ان ما ذا صنعت فكانه قيل ما الذي صنعت فما مبتدأ والموصول مع صلته خبره والعائد محذوف تقديره ما الذي صنعته وثانيهما ان يكون ما ذا بمنزلة اسم واحد وهو اي شيء ويحكم على موضعه بحسب ما يقتضيه العامل وهو في المثال المذكور في محل النصب على انه مفعول صنعت وانما قدم لتضمنه معنى الاستفهام ولم يتعرض المص للوجه الاول في هذه الاية لانه يستلزم حذف العائد المجرور مع حذف الجار وذا لا يجوز الا ان يدعى ان لا يحذف المجموع دفعة بل يدعى حذفه على التدريج بان يحذف حرف ويوصل الفعل الى المجرور بنفسه ثم يحذف العائد وحل وذلك تكلف بل اختار ان يكون ما ذا بمنزلة اسم واحد غلب فيه جانب الاستفهام والسؤال اما ان يكون عن مصدر الفعل المذكور على معنى اي اجابة اجبتم اجابة اقرار وتصديق ام اجابة انكار وتكذيب فيكون ما ذا في محل النصب على انه مفعول مطلق للفعل المذكور بعد

واما ان يكون

واما ان يكون عن مقولهم بمعنى ما ذا قالوا لكم حين دعوتموهم الى توحيد الله وطاعته فح يحتاج الى ارتكاب حذف حرف الجر لان المطلوب ح تعيين ما اجيبوا وعلى الاول تعيين احد وجوه الاجابة قوله وهذا السؤال جواب عما يقال لا يخفى على احد انه تع علام الغيوب فما وجه سؤاله للرسل بقوله ما ذا اجبتم اي فائدة فيه واجاب عنه بان الفائدة فيه توبيخ قوم الرسل كما ان قوله واذا الموؤدة سئلت باي ذنب قتلت المقصود منه توبيخ من فعل ذلك الفعل بها وقوله ولذلك اشارة الى جواب سؤال اخر وهو ان الانبياء كيف نفوا العلم عن انفسهم بقولهم لا علم لنا مع انهم عالمون بما اجيبوا به والعالم بالشيء اذا نفى عن نفسه العلم به يكون كاذبا والانبياء متنزهون عن الكذب لا سيما في حال المخاطبة مع الله تع وتقرير الجواب ان قول الرسل لا علم لنا انما يكون كذبا ان لو كان المقصود من قوله تع لهم ما ذا اجبتم ان يبينوا خصوص ما اجابهم الامم به وقالوا لا علم لنا بذلك وليس المقصود ذلك وانما المقصود توبيخ قومهم فلذلك قال الرسل في جوابه لا علم لنا بما كنت انت تعلمه لانك تعلم ما اضمروه ونحن لا نعلم الا ما اظهروه فعلمنا في جنب علمك كالمعدوم والجواب على هذا الوجه يتضمن اظهار التشكي عن الامم كانه قيل علمك محيط بجميع المعلومات فتعلم ما ابتلينا من قبلهم وكابدنا من سوء اجابتهم فنلتجي اليك في الانتقام منهم وقيل قولهم لا علم لنا ليس المقصود منه نفي علمهم حال التبليغ ولا وقت حيوة الانبيا بل المقصود نفي علمهم بما كان من الامم بعد وفاة الانبياء وفي العاقبة واخر الامر الذي به الاعتبار لان الثواب والعقاب انما يدور على الخاتمة وذلك غير معلوم لهم فلهذا المعنى قالوا لا علم لنا قوله اي انك الموصوف بصفاتك المعروفة يعني ان ضمير انت لكونه عبارة عنه تع يدل على صفاته المعروفة بذلك ان يقع خبر انك فيكون التركيب من باب انا ابو النجم شعري شعري فانه كلام مفيد من حيث كونه في قوة ان يقال انا ذلك المشهور بالبلاغة والفصاحة وشعري هو البالغ في الكمال الجامع للصنايع الشريفة ونعني بالاختصاص النصب على المدح للاختصاص الذي هو شبيه بالنداء قوله وهو على طريق ونادى اصحاب الجنة يعني عبر عن الاتي بلفظ الماضي للدلالة على ان ما سياتي لكونه محقق الوقوع كالواقع قوله قويتك على ان التابيد ماخوذ من الايد وهو القوة وعلى تقدير ان يكون الظرف منصوبا بنعمتي يكون المعنى اذكر ان انعمت عليك وعلى امك في وقت تاييدي ذلك على كونه حالا من نعمتي يكون المعنى واقعة او كائنة في ذلك الوقت وقرا الجمهور ايدتك بتشديد الياء وقرئ ايدتك على افعلتك وكل واحد منهما ماخوذ من الايد قوله بجبريل على ان القدس هو الطهر واضيف اليه الروح مدحا له بكمال اختصاصه بالطهر كما في رجل صدق ومعنى تاييده ان جبريل عليه السلام جعل حجته ثابتة مقررة ووجه تفسير روح القدس بالكلام ان الكلام لما كان سببا لحصول الطهر صار بمنزلة روحه الذي به الحيوة فسمي الكلام روحا على طريق تسمية المشبه باسم المشبه به والكلام في الحقيقة سبب لحيوة الدين او لحيوة النفس وكان بمنزلة روح الدين وروح النفس فكان ينبغي ان يضاف الروح بمعنى الكلام الى احدهما الا انه اضيف الى الطهر لانه لما كان سببا لحصول الدين الذي هو سبب الطهر من الاثام كان سببا لحصول الطهر ايضا وبمنزلة روحه فاضيف اليه لذلك او لانه لما كان سببا لحيوة النفس ابدا وكان حياتها متوقفة على طهارتها من الاثام كان سببا لطهارتها من الاثام ايضا فصار ذلك كانه روح طهارتها فاضيف الى الطهر لذلك فههنا تجوز في الروح وتجوز اخر في اضافته قوله ونويد اي ويؤيد كون المراد بروح القدس هو الكلام ذكر قوله يكلم الناس في معرض البيان للجملة السابقة قوله والمعنى يكلمهم في الطفولية والكهولية على سواء اي من غير ان يوجد تفاوت بين كلامه طفلا وبين كلامه كهلا في كونه صادرا عن كمال العقول وموافقا لكلام الانبياء والحكماء فانه تكلم حال كونه في المهد بقوله اني عبد الله اتاني الكتاب وجعلني نبيا وجعلني مباركا اينما كنت واوصاني بالصلوة والزكوة ما دمت حيا الاية تكلم كهلا بالوحي والنبوة ومقصود المص من هذا الكلام الاشارة الى جواب ما يقال من انك قد ذكرت ان معنى الاية تذكير ما اظهر الله تع على يد عيسى من الايات والمعجزات وتقريرها توبيخا لمن كذب به وغلا في تعظيمه ولا شك ان تكلمه في حال كونه في المهد من المعجزات الباهرات واما تكلمه في حال كونه كهلا فليس من المعجزات فما الفائدة في ذكره وتقرير الجواب انه ليس المقصود بيان ان تكلمه في كل واحدة من الحالين اية ومعجزة بل المقصود بيان تكلمه في المهد وحال كونه كهلا على حد واحد وصفة واحدة من غير ان يتفاوت كلامه ايامهم في الوقتين وهذه معجزة عظيمة حصلت له وما حصلت لاحد من الانبياء قبله ولا بعده والمولود يوصف بالطفولة من وقت ولادته الى ان يبلغ حد البلوغ قال تع فاذا بلغ الاطفال منكم الحلم والمراد بالطفولية في عبارة المص حد معين من الطفولية وهو زمان كون المولود في المهد والكهل من الرجال الذي جاوز الثلاثين ووخطه الشيب اي خالطه والكهل النبات اي تم طوله وظهر نوره كذا في الصحاح وقيل المراد بتكلمه كهلا ان يكلم الناس بعد ان ينزل من السماء في اخر الزمان على انه رفع قبل ان اكتهل فيكون قوله تع وكهلا دليلا على نزوله روي عن ابن عباس رض ارسل عيسى عليه السلام وهو ابن ثلاثين سنة فمكث في رسالته ثلثين شهرا ثم رفعه الله اليه قوله تع واذ علمتك الكتاب قيل الكتاب مصدر من الكتبة والخط وقيل بمعنى المكتوب والمراد جنس الكتب المنزلة وخص الكتابان بالذكر مع دخولهما في الجنس لفضلهما على طريق قوله تع حافظوا

على الصلوات والصلوة الوسطى وقوموا اما الحكمة فقيل المراد بها العلم والفهم لما في الكتب لمنزلة واسرارها وقيل هي استكمال النفس بالعلم بها وبالعمل بمقتضاها والكاف في قوله كهيئة الطير اسم بمعنى المثل المنصوب المحل على انه صفة لمفعول المحذوف لقوله تخلق بمعنى تقدر وتسوى وتصور اى واذ تسوى وتصور هيئة مثل هيئة الطير قيل ان الناس سالوا منه على وجه التعنت فقالوا له خلق خفاشا واجعل فيه روحا ان كنت صادقا في مقالتك فاخذ طينا وجعل منه خفاشا ثم نفخ فيه فاذا هو يطير بين السماء والارض وكان تسوية الطين والنفخ من عيسى عليه السلام والخلق من الله كما ان النفخ بمريم كان من جبريل والخلق من الله تع وقيل انما طلبوا منه خلق خفاش لانه اعجب من ساير الخلق ومن عجايبه انه لحم ودم بغير ريش ويلد كما يلد الحيوان ولا يبيض كما يبيض ساير الطيور وله ضرع يخرج منه اللبن ولا يبصر في ضوء النهار ولا في ظلمة الليل وانما يرى في ساعتين بعد غروب الشمس ساعة وبعد طلوع الفجر ساعة قبل ان يسفر جدا ويضحك كما يضحك ويحيض كما تحيض المراة فلما راوا منه ذلك قالوا ان هذا الا سحر مبين ومن جملة معجزاته انه شفى بدعايه جماعة كثيرة من المرضى فقالوا ان اطباء يفعلون مثل هذا فذهبوا الى جالينوس واخبروه بذلك فقال نعم الطبيب يعالج المريض الا ان الاكمه وهو الذى يولد اعمى لا يبصر بالعلاج فكذا الابرص اذا كان بحال لو غرزت الابرة في موضع برصه لا يخرج منه دم فانه لا يبرا بالعلاج كما لا يحيي الموتى ولا يعيش بالعلاج فان كان يبرئ الاكمه والابرص ويحيي الموتى فهو نبي وليس بطبيب فرجعوا الى عيسى عليه السلام ومعهم اكمه وابرص فمسحوا عيسى بيده فابرص الاعمى وبرئ الابرص ثم طلبوا منه ان يحيي الموتى فاحيى اربعة نفر احدهم عازر وكان صديقا له مات ودفن ومضى عليه ايام فدعا الله تع فقام حيا وعاش وولد له وثانيهم ابن العجوز مر به وهو يحمل على سريره فدعا الله تع فقام حيا ولبس ثيابه وحمل السرير على عنقه ورجع مع القوم والثالث ابنة العاشر والرابع سام ابن نوح عليه السلام قوله ويجوز ان يكون ان مصدرية بان يكون تاويل الاية واذ اوحيت اليهم الامر بالايمان وان تكون مفسرة لورودها بعد ما هو بمعنى القول قوله امرتهم على السنة رسلي جواب عما يقال الوحي انما يكون الى الانبياء والحواريون ما كانوا انبياء فاجاب عنه بان المراد امرتهم على لسان الرسول ويجوز ان يكون المراد بالوحي الالهام والالقاء في القلب كما في قوله تع واوحينا الى ام موسى ولم يعرف بني قط انثى فالمعنى القى الله في قلوب الحواريين ان يؤمنوا ويسلموا فامنوا واسلموا قال الامام قدم الايمان على الاسلام لان الايمان صفة القلب والاسلام عبارة عن الانقياد والخضوع في الظاهر والايمان بالقلب اصل ولا يعتبر الانقياد الظاهري الا به فلذلك قدم الايمان عليه والمص حمل الاسلام على الاخلاص وهو اوجه لانه لا يحسن ان يقال امنا واشهد باننا منقادون في الظاهر قوله فيكون تنبيها على ان ادعاءهم الاخلاص الى اخره اشارة الى جواب ما يقال من انه تعالى حكى عنهم انهم قالوا امنا واشهد باننا مسلمون ومن امن بالله ورسوله واخلص نفسه لله كيف يصح منه ان يقول هل يستطيع ربك ان ينزل علينا مايدة من السماء فانه يدل على انهم كانوا شاكين مترددين في قدرة الله تع ولم يكمل ايمانهم بعد وكذا قول عيسى عليه السلام لهم اتقوا الله ان كنتم مؤمنين يدل على انهم ما كانوا كاملين في الايمان بعد وتقرير الجواب ان يقال الفرق بين ادعاء الايمان وبين تحققه واستحكامه والاول لا يستلزم الثاني ولا ينافي ان يصدر عنهم مثل تلك المقالات الدالة على عدم الايمان وقيل في الجواب الذى ينافي الاخلاص وتعظيم الرب تعالى هو الاستفهام عن الاستطاعة التى هي بمقتضى القدرة وهم لا يستفهمون عنها بل مرادهم استفهام ان ذلك هل هو جايز في الحكمة ام لا وما لا يقتضيه الحكمة ولا يكون جايزا فيها فهو كانه غير مقدور ولا متعلق به الاستطاعة فكذلك قالوا هل يستطيع ربك ومرادهم هل يجوز في حكمته وذلك لان افعال الله تع لما كانت موقوفة على رعاية وجوه الحكمة كان الموضع الذى لا يحصل فيه شيء من وجوه الحكمة لا تتعلق به القدرة فيقال فيه انه تع لا يستطيع ان يفعله وهذا الجواب انما يمشي على قول المعتزلة وقيل في الجواب قولهم هل يستطيع بمعنى هل يطيع كما يستعمل استجاب بان تجعل سين استفعل زايدة والمعنى هل يجيب ربك ان سالته ان ينزل علينا مايدة وقرا الجمهور هل يستطيع بياء الغيبة ورفع ربك على الفاعلية وقرا الكسائي تستطيع بتاء الخطاب لعيسى ونصب ربك على تقدير المضاف اى هل تستطيع سؤال ربك من غير ان يصرفك عنه صارف فعلى هذه القراة لا يستلزم نسبة الحواريين الى الشك في قدرة الله تع مع قولهم امنا بالله واشهد باننا مسلمون قوله والمايدة الخوان اذا كان عليه الطعام وان لم يكن عليه طعام لا يسمى مايدة وانما يقال له خوان كما لا يقال الكاس الا لما فيها خمر والا فهى قدح ولا يقال ذنوب وسجل الا لما فيه ما والا فهو دلو ولا يقال الجراب الا وهو مدبوغ والا فهو اهاب قوله من ماد اذا تحرك ومنه قوله تع وجعلنا فيها رواسي ان تميد بهم فكانها تميد بما عليها من الطعام وكانها تميد بالاكلين او من ماده اذا اعطاه فهو مايد اى معطيه قوله تمهيد عذر وذلك انهم لما طلبوا ذلك قال لهم عيسى عليه السلام قد ظهرت من المعجزات ما فيه كفاية للمستدلين فاتقوا الله في طلب معجزة اخرى فاجابوا بان قالوا انا لا نطلب هذه المايدة لمجرد ان تكون معجزة بل لمجموع امور كثيرة احدها انا نريد ان ناكل منها اكل

بترك نشتفي

بترك نشتفي بسببها مرضانا ويتقوى بها اصحاؤنا ويستغني بها فقراؤنا وقيل مرادهم اكل احتياج لانهم قالوا ذلك في زمن المجاعة والقحط وثانيها انا وان قدرة الله تعالى بالدليل ولكنا اذا شهدنا نزول هذه المايدة ازداد اليقين وقويت الطمانينة وثالثها انا وان علمنا بساير المعجزات صدقك ولكن اذا شاهدنا هذه المعجزة ازداد اليقين وتاكدت الطمانينة ورابعها ان جميع تلك المعجزات التى اظهرتها كانت معجزات ارضية وهي معجزة سماوية وهي اعجب واعظم اذا شاهدناها كنا عليها من الشاهدين نشهد عليها عند الذين لم يحضروها من بني اسرائيل او نكون من الشاهدين لله تع بكمال القدرة ولك بالنبوة قوله يكون يوم نزولها عيدا باقيا لنا كالعيد باقيا لنا اهل كل شريعة نعظم ذلك اليوم واسند قوله يكون الى ضمير المايدة لكونها سببا يكون يوم نزولها عيدا لهم وقيل معناه يكون طعاما يعود الينا مرة بعد اخرى فالاسناد على هذا حقيقي فمعنى قوله لاولنا واخرنا على هذا القول ياكل منها الاولون وهم الحاضرون والاخرون اى الذين ياتون من بعد وما ذلك الا يكون نفس المايدة تعود اليهم مرة بعد اخرى او بكونها طعاما دايما ينبغي بينهم ابدا قوله اى تعذيبا على ان عذابا اسم مصدر بمعنى التعذيب كنباتا في قوله تع وانبتها نباتا واجاز ابو البقا ان يكون انتصابه على انه مفعول به على السعة اى على ان يجعل الحدث مفعولا به مبالغة فان المنصوب على التشبيه بالمفعول به ثلاثة انواع عند النحاة المصدر والظرف المتسع فيهما ومفعول الصفة المشبهة اما المصدر فكما تقدم واما الظرف فنحو يوم الجمعة صمته ومنه قوله ويوم شهدناه سليما وعامرا اى شهدنا فيه قوله الضمير للمصدر او العذاب يعني انه راجع الى قوله عذابا على ان يكون اسم مصدر بمعنى التعذيب كما انه قيل فاني اعذبه تعذيبا لا اعذب ذلك التعذيب اى مثل ذلك التعذيب احدا فالجملة في محل النصب على انه صفة لعذابا فالعذاب بمعنى التعذيب اى مثل ذلك التعذيب جعل مفعولا به على الاتساع ويجوز ان يرجع الى قوله عذابا على ان يكون بمعنى المعذب به على طريق الاستخدام قوله ثم طارت المايدة يعني انها نزلت يوما واحدا فاكل من كل منها ثم طارت ولم تنزل بعد ذلك اليوم وبدل عليه عطف على قوله وقيل كانت تاتيهم اربعين يوما غبا اى تنزل ولا تنزل يوما قوله فاضطرب الناس لذلك اى تعاظم ذلك على الاغنياء والاصحاء حتى شكوا وشككوا الناس في شان المايدة ونزولها من السماء حقيقة حتى قال بعض المرتابين لعيسى عليه السلام يا روح الله وكلمته احقا ان المايدة تنزل من عند ربنا فقال عيسى عليه السلام ويلكم هلكتم العذاب نازل بكم الا ان يعفو الله ويرحم فاوحى الله تع الى عيسى عليه السلام انى اخذ بشرطي الذى اشترطت عليهم وانى معذب منهم من كفر بعد نزولها عليهم بعذاب لا اعذبه احدا من العالمين فقال عيسى عليه السلام ان تعذبهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم فمسخ الله منهم ثلثة وثلثين رجلا وفي رواية ثلاثماية وثلثة وثلثين رجلا اخنازير ليس فيهم صبي ولا امراة فمكثوا كذلك ثلثة ايام ثم هلكوا ولم يتوالدوا ولم ياكلوا ولم يشربوا وكذلك يكون كل ممسوخ به قوله يريد توبيخ الكفرة فانه معطوف على قوله تع واذ قال الله يا عيسى بن مريم اذكر نعمتي وقد مر ان المراد به توبيخ الكفرة بتعديد ما انعم الله به على الرسل من الايات الدالة على صدقهم في دعوى الرسالة فتكون هذه الاية ايضا توبيخا لهم بوجه اخر فهذا الكلام انما يقوله الله تع لعيسى عليه السلام يوم القيمة ولما لم يكن المقصود انكار نفس القول بل قصد توبيخ من قال به ولي حرف الاستفهام المبتدا ولم يقل اقلت لذلك لانه يفيد انكار نفس القول قوله وصلة اتخذوني بناء على ان يكون من دون الله حالا من فاعل اتخذوني فيكون معمولا له ومتعلقا به كانه قيل صيروني وامي الهين اى معبودين متجاوزين عن الوهية الله تع ومعبوديته فظهر بهذا التقرير وجه التنبيه المذكور في تقرير المص اشارة الى جواب ما يقال من ان النصارى كيف يصح ان يوبخوا باتخاذهم عيسى عليه السلام وامه الهين متجاوزين عن الوهية الله تع مع ان احدا منهم لم يذهب الى القول بالهية عيسى ومريم مع القول بنفي الهية الله تع فكيف يجوز ان ينسب هذا القول اليهم ويوبخوا به مع ان احدا منهم لم يقل به ووجه الجواب انهم وان لم يصرحوا بنفي الوهيته تع صريحا الا انه لزمهم ذلك حين عبدوا غير الله تع وان عبادة الله تع لا يعتد بها ممن عبد غيره تع فكانه نفي معبوديته واستحقاقه للعبادة قوله او القصور عطف على قوله اما المغايرة فان دون ذلك وان كان بمعنى اقرب منه لكنه قد يكون نقيض فوق ويكون بمعنى الحقير الخسيس فيكون من دون الله حالا من مفعول اتخذوا اى حال كوننا ممن هو ادنى حالا وانقص من الله تع قوله في نفسك للمشاكلة وهي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته فعبر عما يخفيه الله تع من معلوماته بقوله ما في نفسك لوقوعه في صحبة قوله تعلم ما في نفسي فان معلومات الانسان مخفية في نفسه بمعنى كون صورها مرتسمة فيها بخلاف معلومات الله تع فان علمه تع حضوري لا ينطبع صورة شيء منها في ذاته فلا يصح ان يحمل قوله ولا اعلم ما في نفسك على المعنى المتبادر منه وبهذا ظهر ضعف ما قيل من ان المراد بالنفس الذات قوله تقرير للجملتين باعتبار منطوقه لان ما اشتملت عليه النفوس من جملة الغيوب وتقرير الجملة الثانية باعتبار مفهومه فان قوله انك انت علام الغيوب لافادته الحصر يدل على اثبات علم الغيوب لله ونفيه عما سواه فالاثبات تقرير لقوله تع ما في نفسي لان ما انطوى

عليه النفوس من جملة الغيوب والنفي تقرير لقوله لا اعلم ما في نفسك اي لا اعلم معلومك لان معلومه غيب وغيره لا يعلم الغيب قوله
وليس من شرط البدل الى اخره جواب عما يقال كيف يجوز جعله بدلا من الهاء في به ومن لوازم البدل جواز اقامته مقام المبدل منه وهو لا يجوز
هنا لانك لو اقمت ان اعبدوا الله مقام الهاء في به لقلت الا ما امرتني بان اعبدوا الله ربي وربكم وهذا التركيب لا يجوز عند النحاة لكون
جملة الصلة خالية عما يعود منها الى الموصول وتقرير الجواب ان شرط البدل كونه مقصودا بالنسبة والجواز طرح المتبوع وان يحل التابع
محله مطلقا فلا محذور قوله ولا يجوز ابداله مما امرتني به لان المعنى يكون ح بنسبة ما نسب اليه بل ما قلت لهم الا عبادته والعبادة
لا تقال لان المقول لا يكون الا جملة قوله ولا ان يكون ان مفسرة لانها لو كانت مفسرة لكان المفسر بها اما فعل القول او فعل الامر وكلاهما
لا وجه له اما عدم كونها مفسرة لفعل الامر وهو قوله امرتني به فلانك لو فسرته بان اعبدوا الله ربي وربكم لزم ان تكون هذه الجملة مقولة
لله تع لان ما كان مفسر الامر الله يجب ان يكون مقولا له تع والله تع لا يقول هذا التركيب واما عدم كونها مفسرة للقول فلان ان
المفسرة لا تقع بعد صريح القول فانه يحكى بعده الجمل ولا يتوسط بينه وبين محكيه حرف تفسير وان اول قوله ما قلت لهم الا ما امرتني به بجعله
في معنى ما امرتهم الا بمعنى امرتني به ان اعبدوا الله فح يستقيم ان يفسر قوله ما قلت بما وقع بعد ان لان ما بعدها هو ما قال عليه عليه السلام
وامرهم قوله ولا امتناع فيه لذاته ليمتنع الترديد والتعليق بان جواب عما يقال كلمة ان انما تستعمل فيما كان كل واحد من جانبي وجوده
وعدمه جائز الاحتمال الوقوع ومغفرة المشرك قطعية الانتفاء بحسب الوجود وتعذيبه قطعي الوجود فكيف جاز لعيسى عليه السلام استعمال
كلمة ان في كل واحد من غفران المشرك وتعذيبه وحاصل الجواب ان كون غفران المشرك قطعي الانتفاء بحسب الوجود لا ينافي كونه جائز الوجود
بحسب العقل فان المغفرة لكونه مقتضى الكرم امر حسن في حق كل مجرم بل متى كان المجرم اعظم جرما كان العفو عنه احسن لانه ادخل في الكرم وهذا
لا ينافي كون العقوبة احسن في حكم الشرع من جهات اخر قال الامام غفران المشرك جائز عندنا وعند جمهور البصريين من المعتزلة قالوا لان
العقاب حق على الله تع على المذنب وفي اسقاطه منفعة للمذنب وليس فيه مضرة على الله تع فوجب ان يكون حسنا ولما كان كل واحد من
تعذيب المشرك وغفرانه جائزا بحسب العقل صح استعمال كلمة ان فيهما لانه يكفي في صحة استعمالها مجرد الامكان الذاتي والجواز العقلي قوله
قرا نافع بالنصب اي بنصب يوم بغير تنوين على انه ظرف لقوله قال او ظرف مستقر وقع خبرا والتقدير ان ما ذكره المص الا ان الظاهر على
تقدير كونه ظرفا قال ان يكون هذا مفعول قال ويكون اشارة الى قول الله تع للرسل ماذا اجبتم والى قوله لعيسى ع انت قلت للناس
اتخذوني وامي الا ان المص جعله مبتدا حذف خبره كانه قيل قال الله لعيسى يوم القيمة هذا جزاء صدقك في الدنيا الا ما امرتني به
وما يحق لي ان نقول قوله وقيل انه خبر اي قيل في توجيه قراءة نافع ان هذا مبتدا ويوم خبره الا انه بني على الفتح لاضافته الى الجملة الفعلية
فان الجملة الفعلية مبنية وان كان الفعل فيها مضارعا معربا وهذا مذهب الكوفيين واستدلوا عليه بهذه القراءة واما البصريون
فلا يجيزون بناء الظرف الا اذا صدرت الجملة المضاف اليها بفعل ماض كما في قول الشاعر على حين عاتبت المشيب على الصبا وخرجوا هذه
القراءة على ان يوم منصوب على الظرفية قوله وقال ما فيهن ايثارا لما هم غير اولي العقل مبني على ما اشتهر من ان ما تختص بغير العقلاء
ولا يراد به العموم الا بطريق اتباع العقلاء بغيرهم والحاقهم بالبهائم بتغليب غير العقلاء وقوله ولان ما يطلق متنا ولا للاجناس كلها مبني
على ما هو الحق من انه يصح ارادة العموم بكلمة ما سواء كانت موصولة او استفهامية بدون اعتبار التغليب بخلاف من فانه لا يعم الكل
بدون اعتبار التغليب ولما كان المقام مقام ارادة العموم كان ما يطلق على الاجناس كلها بدون اعتبار التغليب انسب بالمقام مما لا
يطلق عليها الا باعتبار التغليب فلذلك اوثرت كلمة ما على من وانما قلنا ان المقام مقام ارادة العموم لان المقصود اثبات وحدانيته
تع وتنزيهه عن الشركاء والانداد ببيان ان جميع ما سواه من العلويات والسفليات مسخرون في قبضته قدرته مقصورون ومنقادون
لمشيته وارادته فلا يصلح شيء منها لان يكون شريكا له في الوهية سواء كان عيسى عليه السلام او امه او غيرهما من مخلوقاته قوله وتنبيها
على المجانسة عطف تفسير لقوله واهانة بهم اي بالعقلاء فان من اهين باتباعه غير اولي العقل نظرا الى ما بينه وبين غير اولي العقل
من المجانسة كيف يكون شريكا له تع في الالوهية تع شانه علوا كبيرا سورة الانعام بسم الله الرحمن الرحيم قال ابن عباس رض انها
نزلت بمكة جملة واحدة ليلا وشيعها سبعون الف ملك ولهم زجل اي صوت بالتسبيح والتحميد والتكبير والتهليل حتى كادت الارض
ترتج اي تضطرب فقال النبي صلى الله عليه وسلم سبحان ربي العظيم وخر ساجدا ثم دعا بالكتاب وامر بكتابتها من ليلته وروى عنه
صلى الله عليه وسلم مرفوعا انه قال من قرا سورة الانعام يصلي عليه اولئك السبعون الف ملك ليله ونهاره وقال سعيد بن جبير رض لم ينزل

مطلب سورة الانعام

شئ من الوحي الا ومع جبريل اربعة من الملائكة يحفظونه من بين يديه ومن خلفه رصدا الا الانعام فانها نزلت معها سبعون
الف ملك قال كعب الاحبار فتحت التورية باول سورة الانعام الى قوله يعدلون وختمت باخر سورة بني اسرائيل وقل الحمد لله الذي لم
يتخذ ولدا الى اخر السورة وقيل ختمت باخر سورة هود ولله غيب السموات والارض واليه يرجع الامر كله فاعبده وتوكل عليه وما ربك
بغافل عما تعملون وروى عنه صلى الله عليه وسلم مرفوعا انه قال من قرا ثلاث ايات من اول سورة الانعام الى قوله تكسبون حين يصبح
وكل الله تع به سبعين الف ملك يحفظونه وكتب له مثل اعمالهم الى يوم القيمة وينزل ملك من السماء السابعة معه مرزبة من
حديد كلما اراد الشيطان ان يلقي في قلبه شيئا من الشر ضربه بها وجعل بينه وبين الشيطان سبعون الف حجاب فاذا كان
يوم القيمة قال الله تع له يا ابن ادم امش تحت ظلي وكل من ثمار جنتي واشرب من ماء الكوثر واغتسل من ماء السلسبيل فانت عبدي وانا
ربك ولا حساب ولا عذاب كذا رواه الامام الواحدي في الوسيط وقال الكلبي عن ابي صالح عن ابن عباس رض نزلت سورة الانعام كلها
بمكة قوله وما قدروا الله حق قدره الى اخر ثلاث ايات نزلت في مقالة اليهود وقوله تع قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الى قوله لعلكم تتقون
فهذه الست ايات مدنيات قوله اخبر انه تع حقيق بالحمد اي بحيث يختص جميع اقسامه وافراده به تع كذلك لانه جعل الحمد المحلى بلام الجنس
مبتدا واخبر عنه باختصاصه لله تع واختصاص الجنس به يستلزم اختصاص جميع افراده به تع اذ لو ثبت شيء من افراد الحمد لغيره تعالى
لزم ان يثبت له حقيقة الحمد في ضمن ذلك الفرد فان قيل اليس شكر المنعم واجبا مثل شكر الاستاذ على تعليمه وشكر السلطان على عدل
وشكر المحسن على احسانه قال صلى الله عليه وسلم من لم يشكر الناس لم يشكر الله فالجواب ان الحمد والتعظيم المتعلق بالعبد المنعم نظرا
الى وصول النعمة من قبله هو في الحقيقة راجع اليه تع لانه لو لم يخلق نفس تلك النعمة ولم يحدث داعية الاحسان في قلب العبد المحسن
لما قدر ذلك العبد على الاحسان والانعام وذلك لان صدور الاحسان من العبد يتوقف على حصول داعية الاحسان في قلب العبد وحصول
تلك الداعية في القلب ليس من العبد والا افتقر في حصولها الى داعية اخرى ولزم التسلسل بل حصولها ليس الا من الله تع وظهر انه
لا محسن في الحقيقة الا الله تع ولا مستحق الا الله قوله ونبه على انه المستحق له حيث اخبر بان استحقاق حقيقة الحمد مختص بالله لا يعادله فيه
احد سواه كيف فانه تع هو المنفرد في تربية عباده بخلق هذه النعم اسبابا لتكونهم وتعيشهم لا يعادله احد في تربيتهم بخلق شيء منها وبه
ثم الاحتجاج على من يزعم المعادلة بينه وبين الاوثان ولا مدخل في هذا الاحتجاج لاسناد الحمد الى الحامد بان يقول احمد الله مثلا فبهذا
الوجه فضل الحمد لله على ان يقال احمد الله مع ان اسناد الحمد الى الحامد يشعر بانه قضى حق حمده تع ولا تفي بذلك طاقة احد لما روي من
انه تع اوحى الى داود عليه السلام يامره بالشكر فقال داود وكيف اشكرك وشكري لا يحصل الا بان توفقني لشكرك وذلك التوفيق نعمة
زائدة وانها توجب الشكر ايضا وذلك يجري لي ما لا نهاية له فاوحى الله تع الى داود لما عرفت عجزك عن شكري فقد شكرتني فكان الحمد
بان يقال الحمد لله لدلالته على انه تع هو المستحق للحمد وان عجز الحامدون عن قضاء حق حمده اتم واكمل من ان يقال احمد الله مثلا قال الامام
قوله تع الحمد لله فيه قولان الاول ان المراد به احمد والله قال وانما جاء على صيغة الخبر لفوائد احدها ان قوله الحمد لله يفيد تعليم اللفظ والمعنى
ولو قال احمد والله لم يحصل مجموع هاتين الفائدتين وثانيها انه يفيد انه تع مستحق الحمد سواء حمده حامد او لم يحمده والثالث ان المقصود
منه ذكر الحجة فذكره بصيغة الخبر اولى والقول الثاني وهو قول الاكثرين ان المراد منه تعليم العباد يعني قولوا الحمد لله استدلالا
بانه تع قال في اثناء سورة الفاتحة اياك نعبد واياك نستعين وهذا الكلام لا يليق ذكره الا بالعباد قوله وتقدم وجودها كما يدل
عليه قوله تع والارض بعد ذلك دحيها وهو قول قتادة واختاره المص ايضا في تفسير قوله تع هو الذي خلق لكم ما في الارض جميعا
ثم استوى الى السماء حيث قال وثم لعله لتفاوت ما بين الخلقين وفضل خلق السماء على خلق الارض لا للتراخي في الوقت فانه يخالف
ظاهر قوله والارض بعد ذلك دحيها فانه يدل على تاخر دحو الارض المتقدم على خلق ما فيها من خلق السماء وتسويتها قوله والجعل فيه معنى
التضمين اي جعل شيء في ضمن شيء بان يحصل منه او يصير اياه او ينقل منه او اليه وبالجملة فيه اعتبار شيئين وارتباط بينهما
وفي الخلق معنى الايجاد بقدر وتسوية كذا في الحواشي السعدية ولما لم يكن في الخلق اعتبار شيئين وارتباط بينهما عبر عن احداث الاشيا
القائمة بانفسها على سبيل الابداع بالخلق اذ ليس في احداثها من ملاحظة ارتباطها بشيء اخر ايضا بخلاف الامور القائمة بغيرها
فان احداثها انما يكون بتحصيلها في موضوعاتها روي عن الضحاك انه قال هذه الاية نزلت تكذيبا للمجوس في قولهم الله خالق النور
والشيطان خالق الظلمات والمعنى ان الله واحد لا شريك له وهو الذي خلق السموات والارض وهو الذي خلق الظلمات والنور وفي

التيسير انه رد على الثنوية في اضافتهم وخلق النور الى يزدان وخلق الظلمات الى اهرمن وعلى ذلك خلق كل خير وشر قوله لكثرة
اسبابها وسببها تخلل الجرم الكثيف بين النير والمحل المظلم وذلك التخلل يكثر بالاجرام المتخللة بخلاف النور فان سببه ليس الا النار
او الكواكب هذا على تقدير ان يراد بالنور الكيفية المحسوسة التي تدركها الباصرة اولا وبواسطتها تدرك سائر المبصرات وبالظلمة
عدم النور في الجسم الذي من شانه قبول النور كما اختاره المص او الكيفية الوجودية المضادة للنور على ما قيل استدلالا بقوله تع وجعل
الظلمات زاعما ان الاعدام غير مجعولة وفرق المص بين الاعدام الصرفة واعدام الملكات وجوز ان يكون اعدام الملكات كالعمى اثر الجاعل
واما تقدير ان يراد بالنور الحق والهدى وبالظلمات الضلالات وانواع الباطل فالامر واضح فان الحق واحد ووجوه الضلال غير الحق متكثرة
متعددة قوله على معنى انه تع حقيق بالحمد على ما خلقه نعمة فان لم يكن الحمد مقابلة النعمة خاصة بل قد يكون على الفضائل الكمالية للمحمود الا
ان المحمود في الاية لما وصف بكونه خالقا لما ذكر من النعم علم ان الحمد فيها على النعم دون مجرد الاوصاف والافعال الكمالية ثم ان المص جعل البا
في قوله تع بربهم على تقدير كون ثم الذين كفروا معطوفا على قوله الحمد لله متعلقة بكفروا وقال في تصوير المعنى ثم الذين كفروا به يعدلون
اي يميلون عنه الى غيره وجعل يعدلون من العدول وعلى تقدير كونه معطوفا على خلق جعلها متعلقة بيعدلون وقال في تصوير المعنى الكفار
يعدلون بربهم الاوثان وجعل يعدلون من العدل بمعنى التسوية فيلزم ان يقال قدم المعمول على الفاعل للاهتمام وتحقيق الاستبعاد وقيل
عليه انه تخصيص من غير مخصص لتأتي التقرير على كل من الوجهين ووضع المظهر اعني بربهم موضع لبيان موضع الاستبعاد والانكار
نفس الفعل وهو العدول قوله فان المادة الاولى اي بالنسبة الى كل واحد من احاد نوع الانسان كما هو المتبادر من قوله خلقكم فان الانسان مخلوق
من المني ومن دم الطمث وهما متولدان من دم العروق وذلك الدم انما يتولد من الاغذية والاغذية اما حيوانية او نباتية فان كانت حيوانية
كانت الحال في تولد ذلك الحيوان كالحال في كيفية تولد الانسان وان كانت نباتية فهي انما تتولد من الطين فثبت ان الطين هو المادة الاولى
للانسان وايضا لما انتهى سلسلة الابا اليه كان مادة اولى لهم من هذا الوجه ايضا غاية ما في الباب ان لا يكون مبدأ قريبا ومن الابتدائية
في قوله تع من طين لا تستلزم ذلك وان اريد بمبدائية الطين كونه مبدأ قريبا للخلق يقدر المضاف في قوله خلقكم اي خلق اباكم روي انه تعالى
بعث جبريل الى الارض ليأتيه بطائفة منها فقالت الارض اني اعوذ بالله منك ان تنقص مني فرجع جبريل ولم يأخذ شيئا قال يا رب انها
عاذت بك فبعث ميكائيل فاستعاذت كالمرة الاولى فرجع فبعث عزرائيل ملك الموت فعاذت منه بالله فقال وانا اعوذ بالله ان اخالف امره
فاخذ من وجه الارض فخلط الحمراء والسوداء والبيضاء فلذلك باختلف الوان بني ادم ثم عجنها بالماء العذب والملح والمر فلذلك اختلف اخلاقهم
فقال الله لملك الموت رحم جبريل وميكائيل الارض ولم ترحمها لا جرم اجعل ارواح من اخلق من هذا الطين بيدك قوله تع ثم قضى اجلا اي قدر
مدة فان لفظ القضا قد يراد به الحكم والامر ومنه يقال للحاكم قاضي قال تع وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه وقد يراد به الاخبار والاعلام
قال تع وقضينا الى بني اسرائيل في الكتاب وقد يراد به اتمام الشيء وفعله كما في قوله تع فقضيهن سبع سموات وقد يطلق القضا على الارادة
الازلية والعناية الالهية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص والقدر هو تعلق تلك الارادة الازلية بالاشياء في اوقاتها
والمراد بالقضاء في قوله صلى الله عليه وسلم لا يرد القضا بالدعاء ما يخاف العبد من نزول المكروه وبالرد تهوينه اي تسهيله عليه بحيث
يتحمل ما نزل عليه من المكروه طبعا ويصير رضاء لقضاء الله تع والمناسب بهذا المقام ان يكون القضاء بمعنى الحكم والتقدير الازلي
فيكون كلمة ثم فيه للترتيب في الذكر ضرورة ان القضا بالمعنى المذكور ليس مما خر عن الخلق قوله اجل الموت اي اخر مدة الحيوة واجل القيمة
والبعث اخر مدة الموت كما ان اجل الموت اخر مدة اعمال الحواس وتاثيرها فان الاجل في اللغة عبارة عن الوقت المضروب لانقضاء المدة واجل
الانسان هو الوقت المضروب لانقضاء التاخير فيه فقوله ثم قضى اجلا معناه انه تع خصص موت كل احد بوقت معين وذلك التخصيص
عبارة عن تعلق مشيته تع بايقاع ذلك الموت في ذلك الوقت قوله تعالى واجل مسمى مبتدا وعنده خبره وجاز الابتداء بالنكرة لتخصصه
بالصفة كقوله تع ولعبد مؤمن خير من مشرك وصريح هذه الاية يدل على حصول الاجلين لكل انسان واختلف المفسرون في تفسيرها قال
بعضهم الاجل الاول من وقت الولادة الى الموت والاجل الثاني من الموت الى البعث وهو البرزخ وروى ذلك عن ابن عباس رض قال لكل احد
اجلان اجل من ابتدا الخلق الى الموت واجل من الموت الى البعث فان كان برا تقيا وصولا للرحم زيد له في اجل العمر ونقص من اجل البعث
وان كان فاجرا قاطعا للرحم نقص من اجل العمر وزيد في اجل البعث فعلى هذا يكون الاجل بمعنى جميع المدة وقيل الاجل الاول اجال الماضين
من الخلق والثاني اجال الباقين منهم واجل من لم يات بعد وخص هذا الاجل الثاني بكونه مسمى عنده لانهم لما توا صاروا صارت اجالهم

معلومة

معلومة بخلاف اجال من بقي ومن لم يات بعد فان تلك الاجال لا يعلمها الا الله تع وقيل هما واحد يعني جعل لاعماركم مدة تنتهون
اليها وقوله واجل مسمى عنده يعني وهو اجل مسمى لا يعلمه غيره وقال حكماء الاسلام ان لكل انسان اجلين احدهما الاجال الطبيعية
والثاني الاجال الاخترامية اما الاجال الطبيعية فهو الذي لو بقي الشخص على طبيعته ومزاجه المختص به ولم تعترضه العوارض
الخارجية والافات المهلكة لانتهت مدة بقائه الى ان تتحلل رطوبته وتنطفي حرارته الغريزية واما الاجال الاخترامية فهي التي
تحصل بسبب من الاسباب الخارجية كالغرق والحرق ولدغ الحشرات وغيرهما من الامور المنفصلة ومعنى قوله مسمى عنده معلوم
عنده ومذكور اسمه في اللوح المحفوظ قوله واجل نكرة خصصت بالصفة جواب عما يقال المبتدا النكرة اذا كان خبره ظرفا وجب تاخيره
نحو في الدار رجل فلم اجل مسمى عنده وتقرير الجواب ان تقديم الظرف في مثله انما يجب اذا لم يوجد مسوغ آخر للابتداء بالنكرة وههنا
قد وجد مسوغ آخر وهو التوصيف فجاز الامران وبعد ما ذكر ما يجوز تقديم المبتدا اشار الى ان ههنا نكتة مرجحة لتقديمه فقال والاستيناف
به لتعظيمه يعني انه لما قصد التفرقة بين الاجلين وقصد تعظيم الثاني استانف به الكلام اي ابتدئ به اهتماما بشانه فان تقديم الشيء
والاهتمام به من دلائل تعظيمه وكذا تنكيره ووصفه بانه مسمى والاخبار عنه بانه عند الله كل ذلك من دلائل التعظيم قوله ولانه المقصود
بيانه نكتة ثانية لترجيح التقديم فان الاصل في المسند اليه ان يتقدم ذكره اذا انتفى ما يقتضي العدول عن هذا الاصل كما في الجملة الفعلية
فان كون المسند هو العامل في المسند اليه اقتضى العدول عن تقديم المسند اليه لان مرتبة العامل قبل مرتبة المعمول قوله الضمير لله والله
خبره يرد عليه ان يقال كون الضمير لله يستلزم ان يكون الكلام في قوة ان يقال الله الله فيلزم تركيب الكلام من اسمين متحدين لفظا
ومعنى ولا يتصور بينهما نسبة اسنادية فكيف يتركب الكلام منهما كما يرد على قوله في السموات وفي الارض متعلق باسم الله علم فلا يتعلق
به حرف الجر لان حرف الجر موضوع لافضا معنى الفعل الى الاسم فلا بد ان يكون مدخوله اسما ومتعلقه اما فعلا او شبه فعل ولما كان اسم الله
علما لم يكن فيه معنى الفعل فكيف يتعلق به حرف الجر وكذا اله في قوله تع وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله فانه وان كان بمعنى المعبود
كالكتاب الا انه اسم فلا يتعلق حرف الجر به والمص اشار الى دفعهما بقوله والمعنى هو المستحق للعبادة فيهما ووجه الدفع ان اسم الله وان كان
علما الا انه يتضمن معنى وصفيا وهو المعبودية كما يتضمن حاتم معنى الجواد ويتضمن اسد معنى جري ويتضمن نعامه معنى جبان فيتعلق به
حرف الجر بهذا الاعتبار فيقال هو حاتم في طي وقيل في حق الحجاج اسد علي وفي الحروب نعامه فتخا تنفر من صفير الصافر وباعتبار هذا
المعنى الوصفي الضمني صح كل واحد من الحمل وتعلق حرف الجر قوله او بقوله يعلم سركم عطف على قوله باسم الله اي ويجوز ان يتم الكلام عند قوله وهو الله
ويتعلق الظرف بقوله يعلم والمعنى انه تع يعلم في السموات اسرار الملائكة وفي الارض اسرار الانس والجن ولا يجوز كونه متعلقا بمفعول يعلم وهو
سركم وجهركم اي يعلم سركم وجهركم فيهما لان معمول المصدر لا يتقدم عليه قوله ويكفي لصحة الظرفية كون المعلوم فيهما جواب عما يقال كيف
يصح ان يقال المعنى للاية انه تع يعلم فيهما اسرار خلقه وانه يستلزم كونه تع مستقرا فيهما وهو تع منزه عن ان يحيط به الزمان والمكان لانه ظرف
مستقر عطف على قوله متعلق باسم الله تع اي ويجوز ان يكون اسم الله خبرا اول لهو وفي السموات خبرا ثانيا له كانه قيل انه الله وانه
في السموات وفي الارض لا على معنى انه تع فيهما حقيقة بل على معنى انه تع لما كان عالما بما فيهما كان كانه فيهما فانه تع لما كان عالما بما فيهما شبهت
حالة علمه بما فيهما بحالة كونه فيهما لان العالم اذا كان في مكان كان عالما به وبما فيه وعبر عن حالة علمه بما فيهما بحالة كونه فيهما على طريق
الاستعارة التمثيلية قيل المراد بالسر افعال القلوب وبالجهر افعال الجوارح فالافعال لا تخرج عن السر والجهر فيكون قوله تع ويعلم ما تكسبون
تكرارا وعطف الشيء على نفسه فيجب ان يحمل قوله وما تكسبون على ما يستحق الانسان على فعله من ثواب وعقاب والحاصل انه محمول على المكتسب
كما يقال هذا المال كسب فلان اي مكتسبه لان حمله على اصل معناه يستلزم المحذور المذكور فان الكسب في الاصل هو الفعل المفضي
الى اجتلاب نفع او دفع ضر والمص حمل الكسب على معنى الفعل ودفع لزوم التكرار بقوله ولعله الى اخره ويمكن دفع ذلك بان الافعال لها
جهات مختلفة فهي من جهة سر وجهر ومن جهة اخرى خير وشر فهو تع بين اولا انه يعلمها من جهة كونها سرا وجهرا ثم بين انه يعلمها
من جهة كونها خيرا وشرا تنبيها على انه انما يثيب ويعاقب على حسب الاستحقاق ومقتضى الحكمة واعلم انه تع ابتدأ هذه السورة الكريمة
بما يدل على وحدانيته ثم انه قضى اجل الموت والبعث القيمة وثلث بما يقرر هذين المطلوبين ثم ذكر ما يتعلق بتقرير النبوة فقال وما تاتيهم
من اية من ايات ربهم الا كانوا عنها معرضين ذم المعرضين عن تامل الدلائل تنبيها على وجوب التامل والتفكر فيها وبطلان الاكتفا بالتقليد
واتباع الهوى قوله ولذلك رتبة بالفاء اي ولكونه كاللازم مما قبله مرتبا عليه ترتب اللازم على ملزومه او لكونه كالدليل عليه مرتب عليه

بالفاء السببية كما تدخل ما هو جزء لازم مما قبلها سواء تقدم كلمة الشرط نحو ان لقيته فاكرمه او لم تتقدم نحو زيد فاضل فاكرمه تدخل
ايضا على ما هو سبب لما قبلها فتكون بمعنى اللام السببية كما في قوله تعالى فاخرج منها فانك رجيم وفي نحو قولك اكرم زيدا فانه فاضل
فهذه الفاء تدخل على ما هو شرط في المعنى كما ان الاولى تدخل على ما هو جزء في المعنى والمراد بالحق ههنا القرآن وقيل محمد صلى الله عليه وسلم وصف الله
تعالى كفار مكة بثلاثة اوصاف اولها كونهم معرضين عن التأمل والتفكر في الدلائل والايات وثانيها كونهم مكذبين بما فيها وهذا الوصف اقبح
بما قبله لان المعرض عن الشيء قد لا يكون مكذبا به بل يغفل عنه وثالثها كونهم مستهزئين بها وهو اقبح مما قبله لان المكذب بالشيء قد لا يبلغ تكذيبه
الى حد الاستهزاء فاذا بلغ الى هذا الحد فقد بلغ الغاية القصوى في الانكار ثم انه تعالى لما ذكر ما يجهم من الاعراض والتكذيب والاستهزاء اتبعه ما
يجري مجرى الموعظة فوعظهم بما فعل القرون الماضية بسبب ذنوبهم فقال الم يروا كم اهلكنا من قبلهم من قرن فانه وعيد لاهل مكة بان
الله تعالى قادر على اهلاكهم بذنوبهم وابدالهم بقوم آخرين كما اهلك من كان قبلهم ممن له من القوة والسعة اكثر وانشا مكانهم
قوما آخرين فليعتبروا بهم والالتفات من الغيبة الى الخطاب في قوله لكم للتنبيه من الغفلة والتمييز بينهم وبين المحكي عنهم والقرن
الجماعة من المقترنة بكونهم اهل عصر نبي او فايق في العلم وقيل القرن مدة من الزمان قيل هي ثمانون سنة وقيل سبعون سنة
وقيل مائة سنة وقيل انه صلى الله عليه وسلم قال لبعض الصحابة تعيش قرنا فعاش مائة سنة فيكون معنى الاية على هذه الاقاويل
من اهل قرن لان نفس الزمان لا يتعلق به الاهلاك وهو مختار المصنف وكم في الاية يجوز ان تكون استفهامية وخبرية وعلى
كلا التقديرين فهي معلقة للرؤية لان الخبرية تجري مجرى الاستفهامية في ذلك فلذلك اعطيت احكامها من وجوب التصدير وغيره
والرؤية ههنا علمية ويتضعف كونها بصرية وعلى كلا التقديرين فهي معلقة عن العمل لان البصرية تجري مجراها فان كانت علمية
تكون كم وما في حيزها ساد مسد المفعولين وان كانت بصرية تسد واحد وقوله مكناهم في الارض في موضع الجر على انه صفة
لقرن وعاد الضمير الجمع اليه باعتبار معناه وما في قوله ما لم نمكن لكم يحتمل ان تكون موصولة بمعنى الذي وهي ح تكون صفة لموصوف
محذوف والتقدير التمكين الذي لم نمكن لكم والعايد محذوف اي لم نمكنه لكم ورد بان ما بمعنى الذي لا يكون صفة للمعرفة ويحتمل
ان تكون نكرة صفة لمصدر محذوف تقديره تمكينا ما لم نمكنه لكم ورد بان النكرة التي تقع صفة لا يجوز حذف موصوفها فلا يقال
قمت ما وضربت ما وانت تريد قمت قياما ما وضربت ضربا ما وان يكون نكرة موصوفة بالجملة المنفية بعدها والعايد محذوف
اي مكناهم تمكينا لم نمكنه لكم وان يكون مفعولا بها لمكناهم اعطيناهم ما لم نعطكم قوله فان مبدأ المطر منها علة لجواز ان يراد
بالسماء الفلك المحيط بهم كانه القى ظلمة عليهم مع وصفها بالمدرار فان قوله مدرارا حال منها على اي معنى كانت فان كون السماء
بمعنى المطر والسحاب مدرارا اي كثير الدر والصب ظاهر وانما الاشتباه في كون السماء بمعنى المظلة مدرارا فازال ذلك الاشتباه
بان المطر ينزل من الفلك الى السحاب ومن السحاب الى الارض لكن بقي الاشتباه في ان الارسال كيف يتعلق بالمظلة ولعل المراد من ارسالها
ارسال مطرها على حذف المضاف او على ان يجعل ارسال الماء منها متتابعا في اوقات الحاجات بمنزلة ارسال نفسها والمدرار
مفعال وهو من ابنية مبالغة الفاعل لامرأة مذكار ومئناث واصله من در اللبن دورا اذا كثر وروده على الحالب يقال
سحاب مدرار ومطر مدرار اذا تتابع منه المطر في اوقات الاحتياج اليه والمغزار مبالغة الغزير بمعنى الكثير يقال غزر الشيء بالضم
يغزر فهو غزير مثل كثر لفظا ومعنى وغزرت الناقة ايضا اذا كثر لبنها غزارة فهي غزيرة ومغزار ويستوي فيه المذكر والمونث
وقوله وارسلنا السماء معطوف على قوله مكناهم في الارض على انه صفة ثانية لقرن وقوله وجعلنا الانهار تجري صفة ثالثة لقرن
معطوفة على الصفات السابقة والريف ارض فيها زرع وخصب يقال رافت الماشية اي رعت الريف قوله تعالى فاهلكناهم بذنوبهم
حيث باعوا الدين بالدنيا وامتنعوا عن الايمان فعوقبوا بطريق الاستيصال مع انهم وجدوا من منافع اكثر مما وجد اهل مكة
فلما اصروا على الكفر لم ينفعهم ما هم فيه من العزة وكثرة العدد والبسطة في المال والجسم فلم تعتبرون بحالهم وما جرى عليهم بشوم
معصيتهم قوله يعمرون بلاده اشارة الى ما لاجله ذكر انشاء آخرين بعدهم مع علمهم ان الكلام مسوق لتهديد كفار مكة وزجرهم
عن الكفر قوله وتخصيص اللمس يعني ان المراد لو انزلنا عليك القرآن جملة واحدة مكتوبا في صحيفة فعاينوه بابصارهم وعلموه على
مشاهدة لنسبوه الى السحر من حيث ان شانهم الاعراض عن الحجة والبرهان والانهماك في اتباع الشهوات والطغيان حتى لو اتاهم الدليل
مدركا بالحس والعيان لما التفتوا اليه بل نبذوه وراء الحيطان الا انه خص اللمس بالذكر من بين طرق الاحساس والمشاهدة لانهم لم يباشروا

بالادراك السمعي والادراك الذوقي والشمي لا يليق بالمقام فبقي الادراك البصري والادراك اللمسي لكونه لا يقبل التزوير اقوى
من البصري لانهم اذا رأوا المكتوب بابصارهم لاحتمل ان يقولوا سكرت ابصارنا اي سدت من قولهم سكرت النهر اسكره سكرا
اذا سددته ولان اللمس يتقدمه الابصار حيث لا مانع ويستلزمه من غير عكس فيكون ذكره في قوة ذكرهما معا فيكون اولى بالتخصيص
بالذكر والعدول الى الظاهر في قوله تعالى لقال الذين كفروا ابعد قوله فلمسوه بايديهم للتسجيل عليهم بالكفر والعناد والتعليل وقوله تعالى
وقالوا لولا انزل عليه ملك الظاهر انه جملة مستانفة سيقت لبيان شبهة اخرى من شبهة منكري النبوة واخبار عنهم بفرط تعنتهم
وتصلبهم في كفرهم وقيل يجوز ان يكون جملة معطوفة على جواب لو اي لو انزلنا عليك كتابا لقالوا كذا وكذا ولقالوا لولا انزل عليه
ملك ولا يخلو عن بعد لان قولهم لولا انزل ليس مرتبا على قوله ولو نزلنا ولولا ههنا تخصيصه لدخولها على المضارع ولو دخلت
على الماضي لكانت للتوبيخ على ترك الفعل فهو ههنا بمعنى الامر حكى الله تعالى عنهم انهم طلبوا ملكا يرونه يشهد بالرسالة حتى روي
ان بعض المشركين قالوا يا محمد لن نؤمن لك حتى تاتينا بكتاب من الله ومعه اربعة من الملائكة يشهدون عليه انه من عند الله وانك
لرسوله فانزل الله تعالى قوله ولو نزلنا عليك كتابا في قرطاس فلمسوه بايديهم فاجاب الله تعالى عن تعنتهم باقتراح انزال كتاب في قرطاس
يشاهدونه بانا لو فعلنا ما ذكروه لما اهتدوا به بل ينسبوه الى السحر واجاب عن اقتراح نزول ملك يشهد بانه رسول الله بجوابين الاول
انه لو انزلنا ملكا كما اقترحوه لقضي الامر اي لتم امرهم وفرغ منه بانزال عذاب يستاصلهم لان انزال الملك على البشر اية قاهرة فبتقدير
انزال الملك على هؤلاء الكفار ربما لا يؤمنون كما قال تعالى ولو اننا نزلنا اليهم الملائكة الى قوله ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله ولو لم يؤمنوا
وجب اهلاكهم بعذاب الاستيصال فان سنة الله كما جرت على ان قوما لم يؤمنوا عند نزول الاية القاهرة يهلكون على وجه الاستيصال
وههنا لم ينزل الله تعالى عليه ملكا لئلا يستحقوا هذا العذاب ومعنى ثم في قوله تعالى ثم لا ينظرون بعد ما بين الامرين قضاء الامر وعدم
الانظار جعل عدم الانظار اشد من قضاء الامر لان مفاجاة الشدة اشد من نفس الشدة قوله ان جعل الها في قوله وجعلناه للمطلوب
وهو ان يكون الشاهد على نبوة صلى الله عليه وسلم ملكا تكون هذه الاية جوابا ثانيا عن قولهم لولا انزل عليه ملك يكلمنا انه نبي واما
ان جعل للرسول كما يدل عليه قوله تعالى ولو شاء ربك لانزل ملائكة وتعجبهم من ارسال البشر نبيا كما حكى الله تعالى ذلك بقوله وعجبوا
ان جاءهم منذر منهم قالوا ابعث الله بشرا رسولا فح يكون هذه الاية جوابا من اقتراح آخرهم وهو ان يبعث الله الملك لانذار البشر
زعما منهم ان الملك اكثر علما واشد مهابة وقدرة على تحصيل ما هو الحكمة من ارسال الرسل وان الحكيم اذا اراد تحصيل مهم فالاليق بان
يستعين في تحصيله من هو اقدر على تحصيله والفرق بين اللبس واللبس بفتح اللام وضمها ان اللبس بالضم مصدر قولك لبست الثوب
البسه من باب علم واللبس بالفتح مصدر قولك لبست عليه الامر البسه من باب ضرب اي خلطته وجعلته مشتبها والمعنى انا لو مثلناه
رجلا لكنا جعلنا الامر مشتبها عليهم يظنون ح ان ذلك الملك بشر ويقولون ابعث الله بشرا رسولا ولو شاء ربنا لانزل ملائكة قرأ حمزة
وعاصم وابو عمرو بكسر الدال في قوله تعالى ولقد استهزئ على ما هو الاصل في التقاء الساكنين والباقون بالضم على اتباع ومثله فمن اضطر
وقوله برسل متعلق باستهزئ ومن قبلك صفة لرسل وحاق بمعنى احاط وقيل بمعنى نزل به وحل وفاعله قوله ما كانوا وما اسمية موصولة
والعايد الها في قوله به وبه متعلق بيستهزؤن خبر كان ومنهم متعلق بسخروا وضمير منهم للرسل يقال سخرت به بمعنى والسخرية الاستهزاء
والتهكم الا ان الاستهزاء لا يتعدى بمن فلا يقال الاستهزئ به قوله حيث اهلكوا لاجله اشارة الى امرين الاول ان احاطة الرسل بهم
كناية عن اهلاك الرسل اياهم كما في قولك احاط بهم العدو والثاني ان اسناد الاحاطة والاهلاك الى الرسل من قبيل الاسناد الى السبب والمعنى
احاط الله بهم واهلكهم بسبب استهزائهم بالرسل قوله او فنزل بهم وباستهزائهم على ان يكون حاق بمعنى نزل ويكون ما مصدرية
ويقدر قبلها مضاف ثم انه تعالى لما سلى رسول الله صلى الله عليه وسلم بهذه الاية وحمله على ان يصبر على ما يركه من قومه حذر كفار مكة عذاب
الامم الخالية على لسان رسوله فقال لرسوله قل لهم لا تغتروا بما وصلتم اليه من الدنيا ولذاتها بل سيروا في الارض لتعرفوا كيف كان عاقبة
من كذب الرسل من الامم السالفة قبلكم قوله تعالى ثم انظروا عطف على سيروا والعطف في مثل هذا الموضع لم يجئ في القرآن الا بالفاء وههنا جاء
بثم فاحتيج الى بيان الفرق بينهما قال في الكشاف فان قلت اي فرق بين قوله فانظروا وبين قوله ثم انظروا قلت جعل النظر مسببا عن
السير في قوله فانظروا فكانه قيل سيروا لاجل النظر ولا تسيروا سير الغافلين واما قوله قل سيروا في الارض ثم انظروا فمعناه اباحة السير
في الارض للتجارة وغيرها من المنافع وايجاب النظر في آثار الهالكين ونبه على ذلك بثم لتباعد ما بين الواجب والمباح انتهى كلامه يعني ان النظر

اذا عطف على السير بالفا يكون كل واحد منهما مطلوبا بالآت الاول يكون مطلوبا لاجل الثاني وفيما عطف بثم لا يكون بينهما ما يدل على
السببية بل يدل على كون الثاني متراخيا عن الاول ولا وجه لحمله على التراخي الزماني لان النظر في آثار الهالكين والاعتبار بحالهم واجب على
الفور ليس من حقه ان يتراخى عن السير فلذلك حمل على التراخي المرتبي بان حمل الامر بالسير على الاباحة والامر بالنظر على الوجوب وقيل يجوز ان
يكونا واجبين وثم لتفاوت ما بين الواجبين كما في قولك توضأ ثم صل ويؤيد هذا الاحتمال ان يجعل السير ههنا سيرا باحة وفي غيره سير
ايجاب بحكم بلا دليل وجوب السير كوجوب الوضوء في ان كل واحد منهما مفتاح لما بعده غير مقصود لذاته قوله سؤال تبكيت وهو الالزام
والتوبيخ فان كفار مكة لما انكروا التوحيد والبعث والنبوة ذكر الله تعالى ما يدل على حقية هذه المطالب ويكون برهانا تحقيقا لها ثم ذكر
ما يكون دليلا الزاميا عليها حيث امر رسوله صلى الله عليه وسلم ان يسألهم لمن ما في السموات والارض وهو سؤال لم يسعهم ان يجيبوا عنه
الا بان يقروا ويعترفوا بان جميع ذلك لله وذلك لان آثار الحدوث والامكان ظاهرة في جميع الاجسام وصفاتها فكان الاعتراف بانها
باسرها لله وملك له ومحل تصرفه وقدرته لازما على كل عاقل لا سبيل له الى انكاره اصلا والاعتراف بذلك يستلزم الاعتراف بوحدانية
الصانع الحكيم القادر المختار بحكم برهان التمانع والاعتراف بها يستلزم الاعتراف بصحة الاعادة لان من كان قادرا على الابتداء فهو اقدر على
الاعادة فان من قدر على ابداع السموات العلى والارضين السفلى وما بينهما من انواع الجواهر والاعراض التي لا تحصى ليس ذلك بقادر على ان يحيي
الموتى وكذا الاعتراف بحقية بعثة الانبياء لان الصانع الحكيم لا يصدر عنه مثل هذه المصنوعات العجيبة الشان الا لحكمة وعاقبة حميدة كما
قال ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك وقال افحسبتم انما خلقناكم عبثا وانكم الينا لا ترجعون وذلك يستدعي ان يبتلي عباده ويكلفهم
باوامر ونواهي حتى يظهر المطيع عن العاصي ويجازي عن كل واحد منهم على حسب استحقاقه وهذا التكليف لا يكون الا بتبليغ احكامه الى عباده
فدل ذلك على ان ارسال الرسل مما يقتضيه الحكمة فالاعتراف بان ما في السموات والارض لله يستلزم الاعتراف بحقيقة هذه المطالب
الثلاثة فظهر بما قررنا ان السؤال المذكور سؤال تبكيت والزام بعد اقامة البرهان على المرام فلزم منه ان يكون تصدي السائل لان يجيب
بنفسه مع ان ظاهر السؤال يستدعي ان يكون مقصود السائل ان يجيب غيره لان يلجئ المسؤول الى الاقرار بان الكل لله كانه يقول هل لكم
سبيل الى عدم الاقرار بذلك مع كونه من الظهور بحيث لا يقدر احد على انكاره فقول المص قل لله تقريرا لهم معناه الجاؤهم الى الاقرار بذلك
وان جاز ان يقال معناه تقرير الجواب لاجلهم فكانه اجاب نيابة عنهم في تصدي السائل للجواب قبل ان يجيب غيره ايماء الى ان مثل هذا
السؤال يكون جوابه متعينا ليس من حقه ان ينتظر جوابه بل حقه ان يتبادر السائل الى الاعتراف بالجواب ثم انه تعالى لما حقق كمال الوهيته وقرر
امر النبوة والمعاد اردف بكمال رحمته واحسانه الى خلقه فقال كتب على نفسه الرحمة اي التزمها واوجبها تفضلا واحسانا لانه تعالى منزه عن ان
يجب عليه شيء حقيقة عن ابي هريرة رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لما قضى الله تعالى الخلق كتب كتابا فهو عنده فوق العرش ان رحمتي
غلبت غضبي رواه مسلم قوله استيناف وقسم يعني انه ابتداء كلام واللام فيه لام القسم كانه قيل والله ليجمعنكم الى يوم الذي انكرتموه قوله وقيل بدل
عطف على قوله استيناف والجملة القسمية على تقدير كونها مستانفة لا تعلق بما قبلها من حيث الاعراب وان تعلقت به من حيث المعنى بخلاف ما اذا
كان بدلا من مفعول كتب فانها حينئذ تكون في محل النصب وان كان جملة الجواب لا محل لها من الاعراب ابدا والظاهر ان قوله تعالى كتب على نفسه الرحمة الى قوله
وله ما سكن في الليل والنهار من تتمة ما امر به رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يقوله لكفار مكة امره الله تعالى اياه اولا بان يسألهم لمن ما في السموات
والارض ثم امره بان يجيب بقوله لله الجاءهم الى الاقرار بانه لله لالزام الحجة عليهم في تحقيق المطالب الثلاثة وبان يتبع ذلك الجواب بيان
عموم رحمة الله تعالى لجميع خلقه في الدارين اما في حق من تاب وآمن بالرسل وقبل شرايعهم فبان يدخل دار كرامته بالاعزاز والتكريم واما في حق
من عاند واصر على الكفر والتكذيب فبان يدفع عنه عذاب الاستيصال ولا يعاجله بالعقوبة في الدنيا وبان يخاطب كفار مكة بقوله ليجمعنكم الى يوم
القيمة لا ريب فيه الذين خسروا انفسهم فهم لا يؤمنون والمعنى ان رحمة الله في حق من خسر نفسه انما هي امهاله الى يوم الجزاء الا انه لا يهملهم بل يحشرهم ويحاسبهم
على كل ما فعله من الكفر والتكذيب فهذه الجمل كلها داخلة في حيز قل في قوله تعالى قل لله ويدل على ما ذكرنا كون قوله وله ما سكن في الليل والنهار معطوفا
على قوله لله ولا ينافي ما ذكرنا جعل قوله تعالى ليجمعنكم مستانفا لا محل له من الاعراب لان المراد بكونه مستانفا عدم دخوله في حيز كتب ولا ينافي ذلك دخوله
في حيز قل ونقل المص انما لم يرض بكونه بدلا من الرحمة لان الخطاب لكفار مكة والبعث انما يكون رحمة في حقهم بشرط الايمان وهو غير مذكور في الاية
وتقديره لا يخلو عن تكلف فلذلك رجح كونه مستانفا قوله والفا للدلالة على ان عدم ايمانهم مسبب عن خسرانهم وهذه الدلالة ظاهرة على تقدير
ان يكون الذين خسروا انفسهم مبتدأ وقوله فهم لا يؤمنون خبره لانه قد اشتهر ان المبتدأ اذا كان اسما موصولا صلته فعل يكون متضمنا لمعنى الشرط

فيكون

فيكون مضمون الصلة سببا لاتصاف المبتدأ بالخبر وكذا ان كان تقدير الكلام اعني الذين خسروا انتم الذين خسروا وعطف فهم لا يؤمنون
على الصلة اذ لا شك ان تضييع ما هو بمنزلة راس المال من الفطرة الاصلية والعقل السليم سبب لعدم الايمان قوله من السكنى وهو الاستقرار
والتمكن يقال سكنت داري واسكنتها غيري سكنى غير الا من السكون الذي هو ضد الحركة وانما جعله من السكنى لان ما سكن في الليل والنهار
بهذا المعنى يعم جميع ما في الارض مما طلعت عليه الشمس وغربت بخلاف ما سكن بالمعنى الاخر فانه لا يتناول المتحرك والذي يكون من السكنى
وان كان يتعدى الى مفعوله بنفسه ويقال سكنت بلدة كذا لكنه يتعدى بفي ايضا كما في قوله تعالى وسكنتم في مساكن الذين ظلموا وان كان سكن من السكون
لا بد من ارتكاب حذف المعطوف اعتمادا على دلالة المقام عليه والتقدير وله ما سكن وتحرك في الليل والنهار وحذف المعطوف اعتمادا على
شهادة المقام كثير في كلام ومنه قوله تعالى وسرابيل تقيكم الحر والمعنى تقيكم الحر والبرد وقيل وجه انتظام الاية بما قبلها انه تعالى ذكر في الاية
الاولى السموات والارض اذ لا مكان سواهما وفي هذه الاية ذكر الليل والنهار اذ لا زمان سواهما فالزمان والمكان ظرفان محيطان بجميع
المحدثات فاخبر الله تعالى انه مالك للمكان والمكانيات جميع ومالك للزمان والزمانيات كذلك قوله فلذلك قدم واولى الهمزة مع ان حق المعمول
ان يتاخر عن عامله وحق الهمزة ان تلي الفعل ظاهر عبارته يوهم انه لا يحصل الانكار لاتخاذ غير الله وليا على تقدير ان يؤخر المفعول مع انه لا فرق
بين ان يقال اغير الله اتخذ وليا وبين ان يقال اتخذ وليا غير الله في الدلالة على ان المنكر انما هو اتخاذ غير الله وليا لا نفس اتخاذ الولي فمعنى كلامه
انه لما كان المقصود انكار اتخاذ غير الله وليا كان مناط الانكار هو غير الله فكان الاهتمام بذكره اتم فكان اولى بالتقديم قوله مبدعهما اي
خالقهما ابتداء لا على مثال سبق قوله فانه بمعنى الماضي فلا يعمل حتى يكون مضافا الى معموله فتكون اضافة لفظية غير مفيدة للتعريف فيلزم
وصف المعرفة بالنكرة بل اضافته محضة اي معنوية مفيدة للتعريف فجاز كونه صفة لاسم الله المجرور بغير ولا يضر الفصل بين الصفة
والموصوف بقوله اتخذ وليا لان هذه الجملة الفعلية ليست باجنبية عن الموصوف اذ هي عاملة في الموصوف اذ هي عاملة في عامل الموصوف
وقيل انه بدل من اسم الله ورجح هذا القول بان الفصل بين البدل والمبدل منه اسهل على نية تكرير العامل فكانه لا فصل وقوله تعالى فاطر
السموات والارض تقرير لانكار اتخاذ غير الله وليا وتعليل له وكذا قوله وهو يطعم الاية والقراءة المشهورة وهو يطعم على بناء الفاعل ولا يطعم
على بناء المفعول وقرئ لا يطعم بفتح اليا والعين بمعنى ولا ياكل وضمير هو على القراءتين لله تعالى وقرئ بعكس الاولى اي على بناء الاول للمفعول
والثاني للفاعل على معنى وذلك الولي الذي هو غير الله يطعمه غيره وهو لا يطعم احدا لعجزه فيكون نازلا عن مرتبة الحيوانية وقرئ ببنائهما للفاعل
اما على معنى وهو لا يستطعم واما على معنى وهو يطعم تارة ولا يطعم اخرى على حسب المصالح كقولك هو يعطي ويمنع ويقبض ويبسط قوله
وقيل لي لا تكونن يعني ان قوله ولا تكونن ليس معطوفا على ان اكون والا لوجب ان يقال وان لا اكون بل هو معطوف على امرت بتقدير وقيل لي
لا تكونن وتلخيص المعنى امرت بالاسلام ونهيت عن الشرك وجاز عطفه على قل عطف النهي على الامر قوله والمفعول به محذوف يعني اذا قرئ يصرف
على بناء الفاعل يحتمل ان يكون مفعوله محذوفا والدلالة ما ذكر قبله عليه والتقدير من يصرف الله عنه العذاب ويومئذ حينئذ منصوب على الظرفية
ويحتمل ان يكون مذكورا وهو يومئذ فلا بد حينئذ من حذف مضاف اي من يصرف الله هول يومئذ او عذاب يومئذ فقد رحمه وضمير يصرف على التقديرين
لله تعالى ويدل عليه قراءة ابي بن كعب من يصرف الله باظهار الفاعل ولا يخفى عليك انه على تقدير ان يحذف المضاف من يومئذ يكون المفعول
محذوفا فلا يكون قوله او يومئذ بحذف المضاف قسيما لقوله والمفعول به محذوف فلا يكون وجه الفرق بين الاحتمالين حذف المفعول وعدمه
بل كون يومئذ على احد الاحتمالين ظرفا وعلى الاخر مضافا اليه قوله تعالى وان يمسك الله بضر الاية دليل اخر على انه لا يجوز للعاقل ان يتخذ غير الله
وليا والباء في قوله بضر للتعدية قوله فكان قادرا على حفظ ذلك الخير وادامته كما انه قادر على ازالته والمقصود بيان وجه ارتباط الجزاء بالشرط
قوله لقهره وعلوه جواب عما يقال قوله تعالى فوق عباده يوهم كونه تعالى في جهة وهو تعالى منزه عنها فما المراد منه وتقرير الجواب انه استعارة تمثيلية
صور قهره وعلو شانه بالعلو الحسي فعبر عنه بالفوقية وقوله بالغلبة والقدرة متعلق بالعلو لا بالتصوير وهما متعلقان بالقهر
والعلو على طريق اللف والنشر والحاصل ان قوله وهو القاهر فوق عباده عبارة عن كمال القدرة كما ان قوله وهو الحكيم الخبير عبارة عن كمال
العلم قوله والشيء يقع على كل موجود من الواجب والممكن يسمى الله شيئا لا كالاشياء وذاتا لا من جهات الست خالي لانه في الاصل مصدر شاء
يطلق بمعنى شاءٍ تارة وح يتناول الباري تعالى كما في هذه الاية ومعنى مشيء اخرى اي مشيء وجوده وما شاء الله وجوده فهو موجود يعني انه لما كان
المقصود اثبات نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بشهادة من يشهد بها امر رسول الله صلى الله عليه وسلم بسؤال تبكيت اي شيء اكبر شهادة ثم ان
يجيبهم بان يقول الله اكبر شيء شهادة على طريق الجائهم الى الاقرار بذلك فكان المناسب ان يضاف اكبر الى ما يعم كل موجود ليتحقق اعترافهم

تصوير مح

بان شهادة الله تع لا يصادلها شهادة ما فلما اعترفوا بان الله تع اكبر شهادة قال هو شهيد لي بالنبوة فلفظ الجلالة في قوله قل الله مبتدا حذف
خبره وقوله شهيد بيني وبينكم خبر مبتدا محذوف وقصد المصنف تقديرهما فعلى هذا جواب اي شيء هو لفظ الجلالة مع خبره المحذوف واما
على تقدير ان تكون الجلالة مبتدا وشهيد خبرها فالجواب اي ح هو هذه الجملة كما صرح به المص الا ان مراده بكونها جوابا انها دالة على الجواب لا انها
هي الجواب حقيقة ويدل على ما ذكرنا انه علل كونه جوابا بقوله لانه تع اذا كان الشهيد كان اكبر شهادة فان الجواب اللايق بقوله اي شيء اكبر
شهادة ليس الا ان الله اكبر شيء شهادة وقد عدل عنه في الجواب الى قوله الله شهيد بيني وبينكم ليدل على ان اكبر شيء شهادة شهيد له اي
للرسول فان الله اكبر شيء شهادة والله شهيد له وهما ينتجان ان الاكبر شهادة شهيد له وقوله تع واوحي الي هذا القران كانه بيان لطريق شهادته
تع على معنى انه تع شهيد لي بايحاء هذا القران المعجز وصدقني في دعوى الرسالة بانزاله علي وايحائه الي لانذركم به قوله اولانذركم ايها الموجودون
عطف على قوله اي لانذركم به يا اهل مكة يعني ان قوله لانذركم خطاب لاهل مكة وللموجودين وقت نزول القران وعلى الاول يكون المراد بمن
بلغ ما عدا اهل مكة من نوع الانسان او من الثقلين وعلى الثاني المراد به من ياتي بعد المعاصرين الى يوم القيمة قوله تقريرهم اي الجاؤهم الى الاقرار باشراكهم
اذ لا سبيل لهم الى الانكار لاشتهارهم به والاستفهام فيه للانكار والتوبيخ والجمهور على تحقيق الهمزتين في ائنكم وقرئ بتسهيل الثانية وبادخال الفصل
بين الهمزتين الاولى والهمزة المسهلة والظاهر ان هذه الجملة الاستفهامية في محل النصب لكونها في حيز القول على انه تع امر رسوله صلى الله عليه وسلم
ان يقول اي شيء اكبر شهادة وان يقول ائنكم لتشهدون وقوله تع اخرى صفة لالهة لان ما لا يعقل يعامل جمعه معاملة الواحدة المؤنثة كقوله
ما رب اخرى والاسماء الحسنى والظاهر ان كلمة ما في قوله تع انما هو اله واحد كافة لان عن عملها وهو مبتدا واله خبره وواحد صفته وان احتمل ان تكون
موصولة بمعنى الذي منصوبة المحل على انها اسم ان وقوله هو اله صلته وعائد وقوله واحد خبر ان والتقدير ان الذي هو اله واحد ثم ان الله تع هذا القول
انكر الله تع هذا القول بالاشراك اولا بالاستفهام الانكاري ثم اكد ذلك واوجب القول بالتوحيد من ثلاثة وجوه اولها قوله قل لا اشهد وثانيها
قوله قل انما هو اله واحد باداة الحصر والتصريح بلفظ واحد وثالثها قوله وانني بريء مما تشركون فانه صريح في التبري عن اثبات الشركاء فلذلك
قال العلماء يستحب لمن اسلم ابتداء ان ياتي بالشهادتين ويتبرا من كل دين سوى دين الاسلام ونص الشافعي على استحباب ضم التبري الى الشهادتين
لقوله تع وانني بريء مما تشركون عقيب التصريح بالتوحيد قوله تع الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه لما انكر اليهود والنصارى دلالة التورية والانجيل
على نبوة سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم حين سالهم كفار مكة عن ذلك وبين الله تع ان الله اكبر شهادة وان شهادته كافية في صحة نبوته بين
بهذه الاية انهم كذبوا في قولهم انا لا نجد في كتابنا ما يدل على نبوته اذ ليس له ذكر عندنا ولا صفة حيث قال انهم يعرفونه بالنبوة والرسالة لما يجدونه
في كتابهم مما يعينه بحليته كما يعرفون ابناءهم بانهم ابناؤهم بسبب علمهم بحلاهم المعينة لهم روي انه صلى الله عليه وسلم لما قدم المدينة واسلم عبد الله
بن سلام رض قال عمر ابن الخطاب رض لعبد الله بن سلام انزل الله هذه الاية على نبيه فما وجه هذه المعرفة فقال يا عمر لقد عرفت نبيكم حين
رايته كما اعرف ابني ولانا اشد معرفة بمحمد صلى الله عليه وسلم مني بابني لاني لا ادري ما صنع النساء واشهد انه حق مرسل من الله تع قوله تع الذين
خسروا انفسهم الظاهر انه مبتدا وقوله فهم لا يؤمنون خبره دخلت الفاء في الخبر لتضمن المبتدا معنى الشرط فان تضييع المشركين واهل الكتاب
ما به يكتسب الايمان وهو الفطرة الاصلية والعقل السليم سبب لعدم الايمان يترتب عليه عدم الايمان كما يترتب الجزاء على الشرط قوله منصوب
بمضمر يعني ان يوم ظرف لفعل مضمر بعده اي ويوم نحشر المفترين على الله الكذب او ويوم نحشر الناس كلهم فيدخل هؤلاء فيهم دخولا اوليا
يكون كيت وكيت وحذف عامل الظرف ليكون ابلغ في التخويف فان ابهام ما يقع في اليوم يدل على انه لغاية هوله وشدته لا يكتنه كنهه ولا يقادر
قدره وقوله ثم نقول للذين من اقامة الظاهر مقام المضمر جعلنا الضمير المنصوب في نحشرهم للمفترين اذ الاصل ثم نقول لهم وانما اظهر
تصريحا بمنشا التقريع والتبكيت واضافة الشركاء اليهم للدلالة على ان توهم الشركة مختص بهم قوله ولعله يحال بينهم يعني ان الاستفهام على
طريق التوبيخ لا يقتضي غيبة الشركاء حين الاستفهام بل يجوز ان يكون التوبيخ حال حضور الشركاء ومشاهدة المشركين اياه بان يقال لهم اين
ما رجوتم من منفعة شركائكم وشفعائكم لكن يحتمل ان يكون التوبيخ المذكور حال غيبة الشركاء بان يحال بينهم وبين شركائهم حين ما علقوا الرجا
بشفاعتهم قوله اي كفرهم لمحبتهم غير الله واتخاذه وليا ويقال للمحب المتحير المدهوش مفتون ويقال لمن احب امراة فتنة المراة اي حيرته ودهشته
روي عن الزجاج انه قال قوله تع ثم لم تكن فتنتهم الا ان قالوا فيه معنى لطيف وذلك ان الله تع بين ان المشركين مفتونون بشركهم منها الكون على
حبه فاعلم بهذه الاية انه لم يكن افتتانهم بشركهم واقامتهم عليه الا ان يتبرءوا منه ويتباعدوا عنه وحلفوا انهم ما كانوا مشركين ومثاله
ان ترى انسانا يفتتن بمحبوب مذموم الطريقة فاذا وقع في محنة بسببه يتبرا منه فيقال له ما كان محبتك لفلان الا ان فررت منه

اي ماكان

اي ماكان عاقبتها الا الفرار منه فالمراد بالفتنة افتتانهم بالاوثان وكفرهم بسببها ويؤيد هذا المعنى ما روي عن ابن عباس رض انه قال
لم تكن فتنتهم معناه شركهم في الدنيا على حذف مضاف اي لم يكن عاقبة شركهم الا التبري منه والفرار عنه قوله وقرا ابن كثير لم تكن بالتاء من فوق
وفتنتهم بالرفع على انها اسم كان ولذلك انث الفعل لاسناده الى مؤنث والا ان قالوا خبر كان وقرا نافع ومن تبعه بتاء التانيث ايضا ونصب
فتنتهم على انها خبر كان قدم على اسمها وهو قوله الا ان قالوا وان كان في تاويل قولهم الا انه لما اخبر عنه بمؤنث وهي الفتنة اكتسب تانيثا من
خبره فعومل به معاملة المؤنث قوله والباقون بالياء من تحت باسناد الفعل الى مذكر وهو قوله الا ان قالوا ونصب فتنتهم على انه خبر مقدم
والتقدير لم تكن فتنتهم الا قولهم قوله يكذبون ويحلفون عليه اي على انهم ما كانوا مشركين ولما ورد ان يقال كيف يجوز لاهل القيمة ان يفعلوا
القبيح مع انهم يعرفون الله تع يومئذ بالاضطرار لا بالنظر والاستدلال والابصار موقف القيمة دار التكليف وذلك باطل وتلك المعرفة تلجئهم
الى ترك القبايح لعلمهم بان ارتكابها لا ينفعهم اصلا اجاب عنه بانهم انما يفعلونه من فرط الحيرة والدهشة اعلم ان العلماء اختلفوا
في جواز الكذب على اهل القيمة فمنع عنه ابو علي الجبائي والقاضي عبد الجبار وذهب الجمهور الى الجواز واستدلوا عليه بالاية فانهم حلفوا
في القيمة على انهم كانوا مشركين وهو كذب واحتج المنكرون بان حقايق الاشياء تنكشف يوم القيمة فاذا اطلع اهل القيمة على الحقايق وعلى
ان لا منفعة لهم في الكذب استحال صدور الكذب عنهم واجابوا عن الاية بان المعنى ما كنا مشركين في اعتقادنا وظننا وذلك لان القوم
كانوا يعتقدون في انفسهم انهم موحدون متباعدون عن الشرك ويقولون انما نعبد الاصنام ليقربونا الى الله زلفى ثم اعترضوا على انفسهم
بانهم على هذا التقدير يكونون صادقين فيما اخبروا فلم قال الله تع انظر كيف كذبوا على انفسهم واجابوا بانه ليس يجب ان يكون المراد انهم كذبوا
في قولهم والله ربنا ما كنا مشركين بل يجوز ان يكون المراد انظر كيف كذبوا على انفسهم في دار الدنيا في امور كانوا يخبرون عنها كقولهم انهم
على صواب وان ما هم عليه ليس بشرك وان ليس بهم ضلال والكذب يصح عليهم في دار الدنيا وانما ينفى ذلك عنهم في الاخرة والمص اختار مذهب
الجمهور وارشد الى ان دليل المنكرين لا يستلزم دعواهم لجواز ان لا يطلع اهل القيمة على الحقايق وان لا منفعة لهم في الكذب وان يقولوا
ذلك القول الكذب مع علمهم بانه لا ينفعهم بناء على انهم لما عاينوا اهوال القيمة غلب عليهم الدهشة والحيرة فقالوا ذلك بناء على اختلاط عقولهم
وجاز لاهل القيمة ان يتكلموا بما يخالف ما اعتقدوه كقولهم ربنا اخرجنا منها مع انهم يتيقنوا بالخلود قوله وحمل اي وحمل قوله تع انظر كيف كذبوا
عليهم على كذبهم في الدنيا تعسف يخل بنظم الاية وذلك لان ما قبله من قوله ويوم نحشرهم الى قوله ما كنا مشركين وما بعده وهو قوله وضل
عنهم ما كانوا يفترون في احوال الاخرة فصرف الوسط الى احوال الدنيا يوجب تفكيك نظم الاية قوله ونظيره ذلك اي نظير قولهم يوم القيمة
ما كنا مشركين في الدلالة على وقوع الكذب من اهل القيمة قوله تع يوم يبعثهم الله جميعا الاية فانه تع قال في حق المنافقين الم تر الى الذين
تولوا قوما غضب الله عليهم ما هم منكم ولا منهم ويحلفون على الكذب وهم يعلمون يعني تولوا اليهود فقالوا للمسلمين والله انا مسلمون
وهو حلفهم على الكذب ثم قال بعده ويوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم وليس معناه الا انهم يحلفون بالله تع في الاخرة
على انهم مسلمون كما يحلفون لكم في الدنيا فشبه كذبهم في الاخرة بكذبهم في الدنيا والجمهور على جر ربنا على الوصفية او البدلية او عطف البيان
قوله تع وضل عنهم يحتمل ان يكون معطوفا على كذبوا فيكون داخلا في خبر انظر وان يكون استينافا لخبار فلا يكون داخلا في خبر النظر
وما في قوله ما كانوا يفترون يجوز ان تكون مصدرية اي وضل عنهم افتراؤهم وان تكون موصولة اسمية اي وضل عنهم الذي كانوا يفترون
بجعله شريكا لله تع وضل بمعنى ذهب وبطل فانهم يفترون في الاصنام انهم شفعاؤهم وهم عند الله فبطل ذلك بالكلية قوله كراهة ان
يفقهوه اشارة الى ان يفقهوه في موضع النصب على انه مفعول له فلما حذفت الكراهة انتقل نصبها الى ان والوقر الصمم والثقل في الاذن
احتج اهل السنة بهذه الاية على انه تع قد يصرف العبد عن الايمان بمنعه عنه ضرورة ان القلب اذا جعل في الكنان لا ينفذ فيه الايمان
والاذن اذا كانت موقرة بالة الصمم تعذر ان يتوسل بها الى استماع الدليل والبيان وقالت المعتزلة لا يمكن اجراء هذه الاية على ظاهرها والا
لكانت حجة للكفار على الرسول صلى الله عليه وسلم بان يقولوا لما حكم الله تع بانه منعنا من الايمان لزم ان نكون عاجزين عنه فكيف تدعونا
اليه وتذمنا على تركه ومن المعلوم انه لا وجه لتكليف العاجز ولا لذمه على تركه ما عجز عنه لان ختم القلب وجعله في كنان وغشاوة تمنعه
عن ادراك الحق فقوله تع وجعلنا على قلوبهم اكنة الاية ترك لما هو الاصلح للعباد فلا يجوز اسناده الى الله تع عندهم واولوا نحو هذه الاية
بوجوه منها ان القوم لما اعرضوا عن الحق وتمكن ذلك في قلوبهم حتى صار كالحالة الطبيعية شبه بالوصف الجبلي فاعطي له حكم الحالة الجبلية
وهو ان يسند اليه تع فاسند اليه تع وقيل تارة ختم الله وتارة بل طبع الله عليها بكفرهم وتارة وجعلنا على قلوبهم اكنة فكان اسناده

اليه تعالى عبارة عن فرط تمكنه فى قلوبهم ونحن نقول القلوب لا تقبل حقيقة الختم والاكنة فالمراد بجعل القلوب فى كنة وجعلها مختومة
ان يحدث فى نفوسهم هيئة تمرنهم على استحباب الكفر والمعاصى واستقباح الايمان والطاعات بسبب غيهم وانهماكهم فى التقليد واعراضهم
عن النظر الصحيح فيجعل قلوبهم بحيث لا ينفذ فيها الحق واسماعهم تعاف استماعه فيصيرون كانهم صم مختوموا القلوب وليس احداث
تلك الهيئة فى نفوسهم اجبارا لهم على الكفر والضلال بل هو عقوبة مترتبة على اختيارهم الكفر وانهماكهم فى التقليد واعراضهم عن اتباع الدليل
والبرهان وتلك الهيئة من حيث ان الممكنات باسرها مستندة اليه تعالى واقعة بقدرته اليه تعالى ومن حيث انها مسببة عن سوء اختيارهم و
تدبيرهم بدليل قوله تعالى بل طبع الله عليها بكفرهم وقوله تعالى ذلك بانهم امنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم واستحقوا الان ينموا بها ويوبخوا عليها
قوله تعالى وان يروا كل اية اى كل علامة على وحدانية الله تعالى ونبوة رسوله صلى الله عليه وسلم لا يومنوا بسببها اولا يومنوا بكونها اية الهية و
يسمونها سحرا وافترا واساطير قوله اى بلغ تكذيبهم الايات الى انهم جاؤك يجادلونك اشارة الى ان حتى الابتدائية وان لم يكن عاملة الا انها
تفيد معنى الغاية وان مضمون الجملة التى بعدها غاية للحكم المذكور قبلها والمعنى حتى اذا جاؤك مجادلين يقولون ان هذا الا اساطير الاولين
فوضع الذين كفروا موضع الضمير يشعر بان مجيئهم على تلك الحالة لكفرهم وعنادهم قوله خرافات الاولين واصل الخرفة بالضم ما يجتنى من الفواكه
من الشجر ثم جعل اسما لما يتلهى به من الاحاديث لانها ماخوذة من هنا ومن هنا وقيل خرافة اسم رجل من خزاعة استهوته الجن فرجع الى قومه
وكان يحدثهم بالاطيل وكانت العرب اذا سمعت ما لا اصل له قالت حديث خرافة ثم كثر حتى قيل للاباطيل خرافات وروى عن صاحب
الكشاف انه قال المسموع من العرب خرافات بالتشديد بدليل جمعه على خراريف قوله ويجادلونك جواب ظاهره يدل على ان حتى اذا كانت حرف
جر تكون اذا شرطية كما اذا كانت ابتدائية وانت خبير بان حتى اذا كانت جارة بمعنى الى تكون اذا اسما بمعنى الوقت لا ظرفية ولا شرطية فلا يكون
له حينئذ جواب ويكون يجادلونك حالا كما اذا كانت حتى ابتدائية ويكون قوله يقول الذين كفروا تفسيرا لمجادلتهم والمعنى انه بلغ تكذيبهم الى
انه يجادلونك بان يقولوا ان هذا القران الا اساطير الاولين فقوله ويجادلونك جواب محل بحث الا ان يراد به انه جواب لمن يقول كيف
يفعلون عند مجيئهم اليك قوله والاساطير جمع السطورة نحو ارجوحة واراجيح واحدوثة واحاديث قوله اوسطار جمع سطر بفتح الطاء واما
سطر بسكونها فجمعه فى القلة على اسطر وفى الكثرة على سطور كفلس وافلس وفلوس وفى الصحاح الاساطير الاباطيل الواحد اسطور بالضم
واسطارة بالكسر والسطر الصف من الشئ يقال بنى سطرا وغرس سطرا والسطر الخط والكتابة وهو فى الاصل مصدر والسطر بالتحريك مثله
والجمع اسطار مثل سبب واسباب ثم يجمع على اساطير وفى الوسيط اساطير الاولين اى ما سطره الاولون اى كتبوه من احاديثهم وقيل هو جمع
لا واحد له مثل عباديد وابابيل وشماطيط ومثله لا يسمى اسم جمع لان النحويين قد نصوا على انه اذا كان اللفظ على صيغة تختص بالجموع
لم يسموه اسم جمع بل يقولون هو جمع وان لم يستعمل واحده قوله تعالى وينأون اى يتباعدون عنه من النأى وهو البعد قوله والايمان به
بدل اشتمال من الرسول اشارة الى ان النهى عن نفس الرسول لا معنى له اذ لا بد ان يكون النهى عن فعل يتعلق به وذلك الفعل هو التصديق
برسالته على الاول والتعرض له بالايذاء وقصد الاضرار على الثانى فان ابا طالب كان ينهى الناس عن التعرض لرسول الله صلى الله عليه وسلم
ويمنعهم عن ايذائه وينأى نفسه عن الايمان به حتى روى انه اجتمع اليه رؤساء المشركين وقالوا خذ شابا من اصبحنا وجها وادفع الينا
محمدا فقال ابو طالب ما انصفتمونى من الانصاف ان ادفع اليكم ولدى ليقتلوه واربى ولدكم وروى ان النبى صلى الله عليه وسلم دعاه الى
الايمان فقال لولا ان تعيرنى قريش لاقررت بها عينك ولكن اذب عنك ما حييت وقال فيه ابياتا والله لن يصلوا اليك بجمعهم
حتى اوسد فى التراب دفينا ∘ فاصدع بامرك ما عليك غضاضة ∘ وابشر بذاك وقر منه عيونا ∘ ودعوتنى وعرفت انك ناصح ∘ ولقد
صدقت وكنت ثم امينا ∘ وعرضت دينا قد علمت بانه ∘ من خير اديان البرية دينا ∘ لولا الملامة او حذار مسبة لوجدتنى سمحا بذاك مبينا ∘
ثم انه تعالى لما بين ان الذين ينهون عنه وينأون عنه يهلكون انفسهم شرح كيفية ذلك الاهلاك فقال ولو ترى اذ وقفوا على النار وحذف الجواب
فى مثل هذا الموضع ابلغ فى التخويف لان فكر السامع يذهب الى انواع المكروه ولا يدرى الى نوع منها يكون فيعظم خوفه بخلاف ما لو اظهر فانه
يتعين المكروه ولا يخطر بباله سواه وقرا الجمهور وقفوا ثلاثيا مبنيا للمفعول وقرى مبنيا للفاعل ووقف يتعدى ولا يتعدى وفرق العرب
بينهما بالمصدر يقال وقفته وقفا فهو موقوف ووقفا كما يقال رجعته رجعا فرجع رجوعا روى عن الزجاج ان وقفوا على النار يحتمل
ثلثة اوجه الاول يجوز ان يكون قد وقفوا عندها وهم يعاينونها فهم موقوفون على ان يدخلوا النار والثانى يجوز ان يكونوا وقفوا عليها
وهى تحتهم بمعنى انهم وقفوا فوق الصراط وهو جسر فوق جهنم والثالث انهم عرفوا حقيقتها تعريفا من قولك وقفت فلانا على كلام فلان

اى علمته

اى علمته معنى كلامه وعرفته وفيه وجه رابع وهو ان يكون على بمعنى فى والمعنى انهم يكونون فى جوف النار وتكون النار محيطة بهم ويكون
التعبير بكلمة على للاشعار بان النار دركات وطبقات بعضها فوق بعض فيصح حينئذ معنى الاستيلاء مع كونها بمعنى فى قوله استيناف كلام
منهم على وجه الاثبات اعلم ان القراء اتفقوا على رفع نرد لكونه داخلا فى التمنى لا محالة وقرا نافع وابا عمرو وابن كثير والكسائى ولا نكذب
ونكون برفع الفعلين وذكر المص لهذه القراءة ثلاثة اوجه الاول ان التمنى قد تم عند قوله يا ليتنا نرد واما قوله ولا نكذب الى اخره فانه خبر مبتدأ
محذوف والجملة مستانفة لا تعلق لها بما قبلها وليست بداخلة فى حيز التمنى اصلا على انه تعالى حكى عنهم امرين الاول انهم تمنوا الرجوع الى الدنيا
والثانى انهم اخبروا عن انفسهم بانهم لا يكذبون بايات ربهم وانهم يكونون من المؤمنين فتكون الجملة مع ما عطف عليها فى محل النصب
على انها مقول القول والتقدير فقالوا يا ليتنا نرد وقالوا ونحن لا نكذب ونكون من المؤمنين على كل حال رددنا الى الدنيا او لم نرد كقولهم دعنى ولا اعود
اى وانا لا اعود على كل حال تركتنى او لم تتركنى والوجه الثانى ان يكون كل واحد من الفعلين معطوفا على نرد وداخلا فى التمنى على انه تعالى حكى
عنهم انهم تمنوا ثلاثة اشياء الرد الى دار الدنيا وعدم تكذيبهم بايات ربهم وكونهم من المؤمنين والوجه الثالث ان تكون الواو واو الحال
على ان يكون المضارع خبر مبتدأ محذوف وتكون الجملة الاسمية فى محل النصب على الحالية من مرفوع نرد والتقدير يا ليتنا نرد غير مكذبين وكائنين
من المؤمنين فيكون تمنى الرد مقيدا بهاتين الحالتين فيكون كل واحد من الفعلين داخلا فى التمنى وهو المناسب بالمقام لان الكفار لما عاينوا
الشدايد المترتبة على تقصيراتهم الواقعة فى الدنيا تمنوا العود الى الدنيا بالتدارك لتلك التقصيرات وذلك التدارك لا يحصل بمجرد العود
الى الدنيا ولا بترك التكذيب الى الدنيا او الاتيان بالايمان بل انما يحصل بمجموع الامور الثلاثة فوجب دخال كل واحد من الافعال الثلاثة
فى التمنى الا ان المص قدم الوجه الاول لان الله تعالى كذبهم بقوله وانهم لكاذبون والتمنى لا يجوز تكذيبه اذ التمنى انشاء فلا يحتمل الصدق والكذب
وهذا الاشكال لما ورد على الوجهين الاخيرين اشار الى جوابه بقوله تعالى وانهم لكاذبون راجع الى ما تضمنه التمنى من الوعد فان قولهم يا ليتنا
لو رددنا الى الدنيا لامنا وما كذبنا والتكذيب راجع الى هذا الخبر الضمنى قوله ونصبهما حمزة ويعقوب وحفص عن عاصم باضمار ان بعد
واو الواقعة بعد التمنى نحو ليت لى مالا وانفق منه فان المتمنى مجموع الامرين حصول المال والانفاق معا فان شرط اضمار ان بعد الواو
ان يصح وقوع مع فى مكانها قوله اجرى لها مجرى الفاء لقوله نصبهما على الجواب اى على جواب التمنى ووجه التعليل ان وقوع الفاء السببية
فى جواب الاشياء الستة امر معقول لان تلك الاشياء لدلالتها على مصدر غير محقق الوقوع وكون ذلك المصدر موديا الى حصول
ما ذكر بعد الفاء كان ما ذكر قبل الفاء بمنزلة الشرط الذى ليس بمحقق الوقوع وكان ما بعد الفاء كجزاء ذلك الشرط فكان نصب الفعل
الواقع بعد الفاء الواقعة عقيب تلك الاشياء على جهة كونه جوابا لها امرا معقولا بخلاف نصبه بعد الواو فان الواو لا تذكر فى جواب
الشرط حتى يجعل كون ما قبلها وما بعدها بمنزلة الشرط والجزاء باعثا لانتصاب الفعل بعدها على جهة الجوابية بل هى حرف عطف
بها الفعل المنصوب باضمار ان المصدرية فيكون المعطوف فى تاويل المصدر والمعطوف لا بد له من معطوف عليه وليس قبلها فى الاية
الا فعل والاسم لا يعطف على الفعل فلا بد ان يجعل معطوفا على المصدر المتوهم المدلول عليه بالفعل المذكور قبلها والتقدير يا ليت لنا
ردا وانتفاء التكذيب بايات ربنا وكونا من المؤمنين اى يا ليت لنا ردا مع هذين الشيئين فتكون هذه الاشياء الثلاثة بقيد الاجتماع
متمنى القوم وابن عامر اعتبر فى رفع ولا نكذب ما اعتبر من رفع الفعلين جميعا واعتبر فى نصب ونكون ما اعتبر من نصب الفعلين قوله
الاضراب عن ارادة الايمان يعنى ان كلمة بل هنا ليست للانتقال من قصة الى اخرى اهم من الاولى بل هى لابطال الكلام الكفرة اى ليس الامر على ما
قالوا من انهم لو ردوا الى الدنيا فان التمنى الواقع منهم يوم القيمة ليس الامر على ما قالوا من انهم لو ردوا الى الدنيا لامنوا فان التمنى الواقع منهم
يوم القيمة ليس لاجل كونهم راغبين فى الايمان بل لاجل خوفهم من العقاب الذى شاهدوه وعاينوه وهذا يدل على ان الرغبة فى الايمان
والطاعة لا تنفع الا اذا كانت الرغبة فيه لكونه ايمانا وطاعة لله وميلا الى مرضاته واما الرغبة فيه لطلب الثواب والخوف من العقاب
فغير مفيد قوله ما كانوا يخفون من نفاقهم على ان يكون الضميران اعنى المجرور والمرفوع فى قوله تعالى بل بدا لهم ما كانوا يخفون للمنافقين بناء
على انهم هم الذين يخفون فى الدنيا ما هم عليه بخلاف المشركين واهل الكتاب من اليهود والنصارى فانهم لا يخفون امرهم فى الدنيا حتى يقال
فيهم بدا لهم يوم القيمة ما اخفوه فى الدنيا لان المراد بظهور ما اخفوه لهم ظهور عقوبة ما اخفوه لهم لان المنافقين وان اخفوا نفاقهم
عن الخلق الا انه كان ظاهرا ومعلوما لهم فلا وجه ان يقال فى حقهم بل بدا لهم ما اخفوه وقوله او قبائح اعمالهم على ان يراد بالضميرين ما عدا
المنافقين من المشركين واهل الكتاب فان المشركين يجحدون ويخفون شركهم فى بعض مواقف القيمة بقولهم والله ربنا ما كنا مشركين

ويقولون من يشهد علينا بذلك وانا لا نقبل شهادة من ليس منا علينا من حيث انا لا نأمن ان يكذبوا علينا فينطق الله جوارحهم
تشهد عليهم بالكفر وكذا اهل الكتاب يخفون نبوة رسول الله صلى الله عليه وسلم فبدا لهم وبال ذلك وعقوبته قوله تع ولو ردوا لعادوا
لما نهوا عنه فان قيل ان اهل القيمة قد عرفوا الله تع بالضرورة وشاهدوا العقاب فمع هذه الاحوال كيف يمكن ان يقال انهم يعودون الى
الكفر والمعصية اجيب بانه لا راد لما قضاه الله تع ولا مبدل لما حكم فمن جرى القضا الازلى على شركه وغلبت عليه شقوته فلا جرم يصدر منه
حكم القضا ولا ينفعه العلم الضرورى بسوء عاقبة فعله الا يرى ان ابليس قد عاين ما عاين من ايات الله ثم عاند قوله عطف على لعادوا
والحاصل ان قوله تع وقالوا اما داخل فى حيز لو بكونه معطوفا على ما ذكر بعده او كلام مستانف غير داخل فى حيز لو وهو على الاول اما معطوف
على قوله لعادوا والمعنى لو ردوا الكفروا اى لقالوا اى ولانكروا الحشر والنشر كما كانوا انكروه قبل معاينة القيمة او معطوف على انهم لكاذبون
على معنى انهم لكاذبون فى كل شئ وهم الذين قالوا ان هى الا حيوتنا الدنيا وكفى به دليلا على كذبهم او على نهوا اى عادوا لما نهوا عنه ولما قالوا
قوله الضمير للحيوة فان من الضماير ما يذكر ولا يعلم ما يرجع اليه الا بذكر ما بعده قوله مجاز عن الحبس للسوال المقدر حمل الكلام على ظاهره
فان ظاهر الاية يدل على كونهم واقفين على الله تع كما يقف احدنا على الارض فيلزم الاستيلاء على ذات الله وانه محال باطل بالاتفاق
فوجب تاويله اما بان يجعل استعارة تمثيلية بان يشبه حبس الله اياهم للسوال والتوبيخ بايقاف السيد عبده بين يديه ليعاتبه ويقال
فيه ان السيد وقف عبده عليه تشبيها للوقوف بين يديه بالوقوف عليه فكذا الكلام فى الاية او بان يحمل الكلام على حذف المضاف مثل وقفوا
على حكم ربهم او جزائه او بان يجعل الوقوف بمعنى المعرفة كما يقول الرجل لغيره وقفت على كلامك اى عرفته وقد تمسك بعض المشبهة بهذه الاية
على مذهبه بان قال ظاهر الاية يدل على ان اهل القيمة يقفون عند ربهم بالقرب منه وانما يكون كذلك ان لو كان فى مكان تع عن ذلك علوا
كبيرا وبهذه التاويلات سقط وجه التمسك قوله تع فذوقوا العذاب خص لفظ الذوق للاشارة الى ان ما يجدونه من العذاب فى كل حال هو ما
يجده الذايق بذوقه لكونه ما يجدونه بعده اشد من الاول قوله غاية لكذبوا والمعنى انهم قد كذبوا الى ان ظهرت الساعة بغتة فان قيل انما يكذبون
الى ان يموتوا والجواب ان زمان الموت اخر زمان من ازمنة الدنيا واول زمان من ازمنة الازمنة الاخرة فمن انتهى تكذيبه الى هذا الوقت صدق
انه كذب الى ان ظهرت الساعة بغتة ولذلك قال صلى الله عليه وسلم من مات فقد قامت قيامته قوله ونصبها على الحال اى من فاعل جاءتهم
اى جاءتهم الساعة بغتة مفاجئة والبغت والبغتة مفاجاة الشئ بسرعة من غير ان يشعر به الانسان حتى لو كان له شعور بمجيئه ثم جاءه
بسرعة لا يقال فيه بغتة والوقت الذى تقوم فيه القيمة يفجأ الناس فى ساعة لا يعلمها احد الا الله فلذلك سمى ساعة او لسرعة الحساب
فيه على البارى تع قول الناس ياحسرتنا مجاز فى شدة التحسر كانهم نادوا الحسرة وقالوا ان كان لك وقت فهذا اوان حضورك ومثله يا
ويلنا والمقصود التنبيه على خطا المنادى حيث ترك ما احوجه تركه الى نداء هذه الاشياء وقوله ما فرطنا متعلق بالحسرة وما مصدرية
على تفريطنا والتفريط التقصير فى الشئ مع القدرة على فعله فانه لما نعت جوهر النفس الناطقة القدسية الى هذا العالم الجسمانى اعطاها
هذه الالات الجسمانية والقوة العاقلة ليتوسل باستعمالها الى تحصيل المعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة التى تعظم منافعها بعد
الموت والذين انكروا البعث والقيمة لما استعملوا هذه الالات والقوى العقلية والفكرية فى تحصيل هذه اللذات الدايرة والشهوات
المنقطعة ثم انتهوا الى اخر اعمارهم واحتاجوا الى ما يكتسب بتلك القوى والالات من العقايد الحقة والاعمال الصالحة يجدون انفسهم
خالية عن جميع ذلك الربح ويجدون راس المال ايضا قد ضاع بالكلية فتحقق عندهم انهم قد خسروا خسرانا مبينا ويتحسرون على ذلك اشد
التحسر بين الله تع بهذه الاية ان منكرى البعث والقيمة لهم حالتان عظيمتان الاولى الخسران المبين والتحسر عليه والثانى حمل الاوزار العظيمة
والواو فى قوله وهم يحملون للحال وصاحب الحال الواو فى قالوا اى قالوا ياحسرتنا فى حالة حملهم اوزارهم والاوزار جمع وزر كحمل واحمال
والوزر فى الاصل الثقل يقال وزرته اى حملته شيئا ثقيلا ومنه وزير الملك لانه يحمل اعباء ما قلده الملك من مؤنة رعيته وحشمه قوله تمثيل
لاستحقاقهم اصار الاثام اى اثقالها يعنى ان الحمل من توابع الاعيان الكثيفة لا من عوارض المعانى والاعراض فلا يوصف به العرض على سبيل
التمثيل والتشبيه قوله اى وما اعمالها حمل الكلام على حذف المضاف لان نفس هذه الحيوة لا وجه لذمها لان السعادات الاخروية لا تكتسب الا فيها
بل متعلق المذمة ليس الا الاعمال التى تقصد لان ينتفع بها فى هذه الحيوة فان ما يبتغى به وجه الله تع من الطاعات وان كان يكتسب فى هذه
الحيوة الا انه لا يقصد لان ينتفع به فيها فهو من هذا الوجه ليس من اعمال هذه الحيوة واللعب فعل لا حقيقة ولا مقصد فيه واللهو ما يشغل الانسان
عما يعنيه ويهمه يقال الهوت بكذا والهيت عن كذا اذا اشتغلت به معرضا عما يهمك شبه الاعمال المقصودة لاجل هذه الحيوة بهما لان الانسان

حال اشتغاله بهما وان كان يلتذ بظاهر فعله الا انه عند اطلاعه على حقيقة الحال لا يقع الا فى الحسرة والندامة وكذا اعمال هذه الحيوة
لا يترتب عليها الا الندامة ولما كان معظم اسباب غواية الجهال المنكرين للبعث حب الدنيا والاغترار بزخارفها والرغبة فى الالتذاذ بها نبه
سبحانه وتع على خساستها وانعدام منفعتها وانه لا يميل الى الالتذاذ بطيباتها الا الجهال بحقايق الامور واما المحققون فانهم يعلمون
ان كل هذه الطيبات لا يزينها الا النفس الامارة والطبيعة الشيطانية وليس لها فى نفس الامر حقيقة معتبرة قوله وقوله للذين يتقون اى عن
الكفر وكباير المعصية تنبيه على ان ما ليس من اعمال المتقين لعب ولهو لانه خص خيرية الدار الاخرة بمن يعمل عمل المتقين لزم منه ان ما
ليس من اعمال المتقين لا يؤدى الى سعادة الاخرة فيكون من اعمال الدنيا وقد تقدم ان اعمال الدنيا لعب ولهو ولزم منه ان ما لا يكون من اعمال المتقين
لعب ولهو قرا الجمهور وللدار الاخرة بلامين الاولى لام الابتداء والثانية لام التعريف فيكون لفظ الاخرة مرفوعا على انه صفة للدار وقرا ابن
عامر ولدار الاخرة بلام الاخرة واحدة هى لام الابتداء وجر الاخرة بالاضافة والبصريون يؤولون كل ما يتوهم كونه من قبيل اضافة الموصوف
الى صفته مثل مسجد الجامع وبقلة الحمقاء بحمل الكلام على حذف الموصوف واقامة الصفة مقامه ويزعمون ان الموصوف والصفة
متحدان بحسب الصدق فاضافة الموصوف اليها تستلزم اضافة الشئ الى نفسه ويقولون تقدير الاية على قراءة ابن عامر ولدار الساعة
الاخرة او ولدار المكان الاخرة ومثله مسجد المكان الجامع وصلوة الساعة الاولى ومكان الجانب الغربى وذهب الكوفيون الى انه اذا اختلف
لفظ الصفة والموصوف جازت اضافته اليها وخير يجوز ان يكون للتفضيل وحذف المفضل عليه للعلم به اى خير من الحيوة الدنيا ويجوز ان يكون
لمجرد الوصف بالخيرية كقوله تع اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واللام فى للذين للبيان كما فى هيت لك قوله على خطاب المخاطبين اى ان تكون
تعقلون خطابا لمن كان بحضرته عليه الصلوة والسلام وفى زمانه او فى عصره او لجميع امته من المعاصرين ومن جاء بعدهم على تغليب الحاضرين
على الغائبين ومن قرا بالياء جعل الضمير لما ذكر قبله بلفظ الغيبة قوله معنى قد زيادة الفعل وكثرته يعنى ان قد للتقليل ويجئ للتكثير ايضا
كما فى الاية للمناسبة بين الضدين كما ان رب للتقليل فان تمسى مهجور الفناء فربما اقام به بعد الوفود وفود ومما يجئ فيه للتكثير قول الشاعر ه
اخى ثقة لا يتلف الخمر ماله ه ولكنه قد يهلك المال نائله تراه اذا ما جئته متهللا ه كانك تعطيه الذى انت سائله ه يريد ان جوده ذاتى
ليس مما يحدث بالسكر وينقص بالصحو قوله والضمير فى انه للشان والجملة بعده خبره مفسرة له وقوله ليحزنك الذى ساد مسد المفعولين
فانها معلقة عن العمل وقوله الذى فاعل يحزن وعائده محذوف اى الذى يقولونه من نسبتهم اياه صلى الله عليه وسلم الى ما لا يليق به مثل قولهم
انه ساحر كذاب مفتر على الله قوله فانهم لا يكذبونك فى الحقيقة وانما يكذبون الله اشار به الى دفع ما يتوهم من التناقض بين قوله فانهم لا
يكذبونك وبين قوله ولكن الظالمين بايات الله يجحدون فان المراد بالايات هو المعجزات الدالة على نبوته صلى الله عليه وسلم وجحودها تكذيب
له صلى الله عليه وسلم فيلزم انهم لا يكذبونه ويكذبونه وهذا تناقض ظاهر فاشار المص الى وجه الجمع بينهما بان التكذيب المنفى عنه صلى الله عليه وسلم
هو ان يكون التكذيب المتعلق بظاهره راجعا اليه فى الحقيقة وهو عليه الصلوة والسلام لم يكذب بهذا التكذيب بل هو راجع اليه تع من
حيث انه تع صدقه بخلق المعجزات على يده فمن كذبه فقد كذب الله تع والتكذيب المثبت هو ما تعلق به فى الظاهر قوله وقرا نافع والكسائى لا يكذبونك
مخففا من اكذب والباقون بالتثقيل من كذب قيل هما بمعنى واحد مثل انزل ونزل وقيل بينهما فرق يقال اكذبت الرجل اذا وجدته كاذبا كما يقال
احمدته اذا وجدته محمودا ويقال كذبته اذا نسبته الى الكذب كما يقال بدعه اذا نسبه الى البدعة واكذبه يستعمل بهذا المعنى ايضا يقال اكذبه اذا
نسبه الى الكذب فبناء كل واحد من اكذب وكذب قد يكون للنسبة وقد يكون بناء الكذب للوجدان وبناء كذب للنسبة والمص اشار اليهما
بقوله من اكذبه اذا وجده كاذبا او نسبه الى الكذب قوله ولكنهم يجحدون ايات الله اشارة الى ان المقام مقام الاضمار وان الجحود على اصل
معناه وهو الانكار مع العلم لحقه ان يتعدى بنفسه الا انه عدى بالباء لتضمنه معنى التكذيب قوله او يكذبونها يعنى ان الجحود اما على معناه
وهو الانكار مع العلم او بمعنى التكذيب بقرينة ذكره فى مقابلة لا يكذبونك قوله تسلية لرسول الله صلى الله عليه وسلم على تكذيب قومه اياه فانه
تع لما ازال الحزن عن قلبه صلى الله عليه وسلم فى الاية الاولى بان بين ان تكذيبهم يجرى مجرى تكذيب الله تع ذكر فى هذه الاية طريقا اخر فى ازالة
الحزن عن قلبه بان بين ان ساير الامم عاملوا انبياءهم بمثل هذه المعاملة وان اولئك صبروا على تكذيبهم حتى اتيهم الله النصر والفتح والظفر
فوجب ان تقتدى بهم فى سلوك هذه الطريقة وقوله تع حتى اتيهم نصرنا متعلق بقوله فصبروا اى كان غاية صبرهم نصر الله اياهم والنصر الموعود
للصابرين يحتمل ان يكون بطريق اظهار الحجج والبراهين ويحتمل ان يكون بطريق القهر والغلبة او باهلاك الاعداء روى ان بعض المشركين اتى
رسول الله صلى الله عليه وسلم فى نفر من قريش فقالوا يا محمد ائتنا باية من عند الله تع كما كانت الانبياء تفعل فانا نصدق بك فابى الله ان يأتيهم بها

فاعرضوا عن رسول الله عليه السلام فشق ذلك عليه فنزل قوله تع وان كان كبر عليك اعراضهم الاية وهذا شرط جوابه الشرطية الثانية
وجواب الشرط الثاني محذوف تقديره فان استطعت ان تبتغي فاعل والنفق سربة في الارض له مخلص الى مكان اخر ومنه نافقا اليربوع
لان اليربوع يخرق الارض الى القعر ثم يصعد من ذلك القعر الى وجه الارض من جانب اخر والمقصود من هذا الكلام ان يقطع الرسول صلى الله
عليه وسلم طمعه عن ايمانهم وان لا يتاذى بسبب اعراضهم عن الايمان واقبالهم على الكفر كذا في الكبير ﷺ وما ذكره المص اولى قوله ولكن لم يتعلق
به مشية وذلك لان جميع الحوادث مستندة اليه تع ابتداء ولا يجري في ملكه الا ما يشاء من الايمان والكفر والطاعة والمعصية فان قدرة
العبد لكونها صالحة للضدين غير كافية في رجحان احد الطرفين فلا بد من داعية ترجح احد المقدورين على الاخر وحصول تلك الداعية
ليس من العبد والا وقع التسلسل فثبت ان خالق تلك الداعية هو الله وان مجموع الداعية مع القدرة يوجب الفعل ولزم منه ان يكون خالق تلك
القدرة مع ان الداعية المستلزمة للكفر مثلا مريدا لذلك الكفر غير مريد للايمان فتطابق البرهان مع ظاهر القران والمعتزلة لما ذهبوا الى انه
تع لا يريد من المكلف الا الايمان والطاعة قالوا معنى الاية تلجئهم الى الايمان لجعهم عليه بان يعلمهم انهم لو حاولوا غير الايمان لمنعهم منه
فيمتنعون من فعل شيء غير الايمان اضطرارا لكنه ترك ذلك الالجاء لكونه منافيا لما هو المقصود من التكليف وهو ان يتميز المطيع من العاصي
ومن يعبد الله ممن يعبد هواه وان يجازي كل احد بما يختار لنفسه وما يقع بطريق الالجاء والاضطرار لا عبرة به في امر الاصابة والتعذيب فلذلك
لم يجمعهم على الايمان بطريق الالجاء قوله انما يجيب الذين فسر الاستجابة بالاجابة وقيل الفرق بين يستجيب ويجيب ان يستجيب فيه قبول لما دعي
اليه وليس كذلك يجيب لان المجيب قد يجيب بالمخالفة كما اذا قلت لغيرك اتوافقني في هذا الامر تخالف فيقول المجيب اخالف والمعنى
لا تحرص على هدى من ختم الله على قلبه وسمعه فانهم كالموتى من حيث عدم انتفاعهم بالحيوة وبالقوى المعدة في الاحياء لاستكمال النفس
فلا يكون دعوتك اياهم الى الحق حتى يجيبوها وانما يستجيب الذين وفقهم الله تع لاتباع الحجة والبرهان واما المنهمكون في اتباع الشهوات
وتقليد الاباء والامهات فانهم كالموتى فلا يسمعون قبل يوم البعث والنشور فيومئذ وان انتبهوا عن نوم الجهالة وموت الغفلة الا ان الانتباه
يومئذ لا ينفعهم لان ذلك اليوم يوم الجزاء لا يوم الكسب قوله اية مما اقترحوه واية اخرى قيد الاية التي طلبوا انزالها بكونها مما اقترحوها او بكونها
مغايرة لما انزل من الايات المتكاثرة دفعا لما قال بعض الملاحدة الطاعنين في النبوة من ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لو كان قد اتى باية ومعجزة
لما صح ان يقول اولئك الكفرة لولا انزل عليه اية فانه يشعر بانه لم ينزل عليه اية ولما قال الله تع ان الله قادر على ان ينزل اية فانه يشعر بانه
تع سلم ما اشعر به كلامهم من انه تع لم ينزل عليه اية اصلا وادعى ان انزالها مقدور له ولكن لم يقع لعدم تعلق المشية به فلم يكن منه صلى الله
عليه وسلم الا مجرد انه ادعى الرسالة والرسالة لا تثبت بمجرد الادعاء فاجاب عن الاول بان مرادهم لولا انزل عليه اية اقترحناها او اية غير ما اظهرها
بناء على عدم اعتقادهم بالايات الظاهرة عنادا وعن الثاني بان المراد بقوله قل ان الله قادر على ان ينزل اية مما اقترحوه او اية تضطرهم الى الايمان
او اية معقبة للهلاك ان جحدوها وعلم انزال مثل هذه الاية لا يستلزم عدم انزال الاية مطلقا غاية ما في الباب ان القوم جحدوها
عنادا قوله يعني اللوح المحفوظ لانه يشتمل على ما يجري في العالم قال صلى الله عليه وسلم جف القلم بما هو كائن الى يوم القيمة قوله او القران
ولما ورد ان يقال ليس في القران تفاصيل علم الطب وعلم الحساب ولا تفاصيل كثير من المباحث والعلوم ولا تفاصيل مذاهب الناس ودلائلهم
المذكورة في علم الاصول والفروع اشار الى جوابه بقوله فانه قد دون فيه ما يحتاج الامن امر الدين مفصلا او مجملا ای دون فيه بعض ذلك مفصلا
وبعضها مجملا يعني ان قوله تع ما فرطنا في الكتاب من شيء وان كان عاما الا ان المراد به الخاص والمعنى ما فرطنا فيه من شيء يحتاج اليه المكلفون
في امر الدين بناء على ان لفظ التفريط لا يستعمل الا في ترك ما يحتاج اليه ولا ينسب احد الى التفريط والتقصير في ان لا يفعل ما لا حاجة له
اليه وعلم الاصول بتمامه موجود في القران لان الدلائل الاصلية مذكورة فيه على ابلغ الوجوه واما روايات المذاهب وتفاصيل الاقاويل
فلا حاجة اليها لانها من تفاريع اصل القياس واما تفاصيل علم الفروع فالعلماء قالوا ان القران دال على ان الاجماع وخبر الواحد والقياس
حجة في الشريعة وكل ما دل عليه احد هذه الاصول الثلاثة كان ذلك في الحقيقة موجودا في القران قال تع وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم
عنه فانتهوا وقال النبي صلى الله عليه وسلم عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي وروي ان ابن مسعود رض كان يقول ما لي
لا العن من لعنه الله في كتابه يعني الواشمة والمستوشمة والواصلة وروي ان امراة قرات جميع القران ثم اتته فقالت يا ابن ام عبد تلوت
البارحة ما بين الدفتين فلم اجد فيه لعن الواشمة فقال لو تلويتيه لوجدتيه قال تع وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا ومما اتانا
به الرسول صلى الله عليه وسلم ان قال لعن الله الواشمة والمستوشمة وروي عن الشافعي انه كان جالسا في المسجد الحرام فقال لا تسالوني

عن شئ

عن شئ لا اجبتكم فيه من كتاب الله تع فقال رجل ما تقول في المحرم اذا قتل الزنبور فقال لا شيء عليه فقال من اين هذا في كتاب الله فقال قال
الله وما اتاكم الرسول فخذوه ثم ذكر اسنادا الى رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي ثم ذكر
اسنادا الى عمر رض انه قال للمحرم قتل الزنبور فاجابه بكتاب الله تع مستنبطا عنه بثلاث درجات وبالجملة ان القران لما دل على ان
الاجماع حجة وان خبر الواحد حجة وان القياس حجة فكل حكم ثبت بطريق من هذه الطرق الثلاثة كان في الحقيقة ثابتا بالقران فمن هذا
يصح قوله تع ما فرطنا في الكتاب من شيء قوله ويجوز ان يكون حالا من المستكن في الخبر اي انهم غافلون عن تامل هذه الدلائل حال كونهم مستقرين
في الظلمات فيتعلق بمحذوف قوله والكاف حرف خطاب اي ليس باسم حتى يكون في محل النصب على انه مفعول رايت بل هو حرف اكد به ضمير الفاعل
المخاطب لتاكيد الاسناد ورايت ههنا بمعنى اخبرني وان كان بمعنى ابصرت او علمت يكون تاء الخطاب مطابقا لما قصد به في الافراد والتثنية
والجمع والتذكير والتانيث تقول ارايت رايتما ارايتم الى اخره ولا يجوز ان يلحقه كاف على انها حرف خطاب بل ان لحقها الكاف كان اسما
منصوب المحل على انه مفعول اول ويكون مطابقا لما يراد به تقول رايتك ارايتكما ارايتكم ارايتك بكسر الكاف والتانيث ارايتكن بنونين
وان كان بمعنى اخبرني فتح تثبت له احكام مختصة به منها انه لا يلحقه تعليق ولا الفا لان اخبرني لا يلحقه شيء منهما عند الجمهور ومنها
انه يلحقه كاف هي حرف خطاب بعد ضمير الفاعل الذي هو التاء وذلك الكاف يطابق ما يراد به من الافراد والتذكير وضديهما والتاء تبقى
على حالة واحدة مفردة مفتوحة ابدا نحو ارايتك ارايتكما ارايتكم ارايتك بفتح التاء وكسر الكاف رايتكن وهذا عند البصريين واما عند
الكوفيين فالكاف الذي يلحقه ليس بحرف بل اسم منصوب المحل على المفعولية اسم مرفوع المحل على الفاعلية فيطابق كل واحد منهما اما قصد
فيقال ارايتك اريتماكما ارايتكم كما اذا كان ارايت بصرية او علمية ولما لم يكن الكاف اسما عند البصريين لم يكن له محل من الاعراب لان هل
الفعل يتعدى الى مفعولين كذلك ارايت زيدا ما فعل فلو جعلت الكاف معربا منصوب المحل لكان ثالثا ولكان معنى قولك ارايتك زيدا
ما شانه ارايت نفسك زيدا ما صنع لان الكاف عبارة عن المخاطب وهذا معنى باطل ولان الكاف لو كان منصوبا على المفعولية
لوجب ان تظهر علامة التثنية والجمع والتذكير والتانيث في التاء وتقول ارايتماكما ارايتموكم ارايتنكن قوله بل الفعل متعلق لانه
في الاصل من افعال القلوب التي تعلق بحرف الاستفهام فلا تتعدى الى المفعول وان اعتبر كونه بمعنى اخبرني لا يلحقه التعليق فيقدر
مفعول والتقدير ارايتكم الهتكم تنفعكم اذ تدعونها او اتخاذكم غير الله الهة هل يكشف ضركم ونحو ذلك فقوله الهتكم او اتخاذكم مفعول
اول وما بعده مفعول ثان حذف العلم به والجملة الاستفهامية سادة مسد الثاني والتاء هي الفاعل والكاف حرف خطاب يجيء بها
لتدل على احوال المخاطب من افراد والتذكير ونحوهما والاستفهام فيها للتبكيت والجاهم الى الاقرار بانهم ان اتاهم عذاب الله في الدنيا
او اتاهم العذاب عند قيام الساعة لا يرجعون في دفعه الا الى الله تع لا الى الاصنام والاوثان ولذلك قال بل اياه تدعون وبل فيه حرف
اضراب وانتقال الى قصة اخرى لا لابطال ما تقدم لما تقرر من انها لا تكون في كلام الله الا كذلك وقد صرح بان جواب قوله تعالى ان كنتم
صادقين محذوف اي فادعوه ولم يتعرض صريحا لجواب قوله ان اتاكم لكن يفهم من كلامه انه محذوف ايضا دل عليه متعلق الاستخبار
وهو مفعول ارايتكم حيث قال التقدير ارايتكم عذاب الله ولا يصلح قوله اغير الله لان يكون جوابا له لان الجملة المصدرة بهمزة الاستفهام
لا تقع جوابا للشرط ولا قوله ارايتكم لكونه مصدرا بالهمزة ولان جواب الشرط لا يتقدم عليه عند البصريين وانما جوزه الكوفيون وبعض
اخر من النحاة قوله ولا ينافي الاخرة دفع لما يتوهم من ان قوله فيكشف ذلك العذاب ربما يكشف عن المشركين في الاخرة وليس كذلك
لانه تع لا يغفر ان يشرك به قوله وتتركون الهتكم اي دعاء الهتكم لانه معطوف على قوله بل اياه تدعون يريد ان النسيان ليس بمعنى الغفلة
بل المعنى انهم يتركون دعاءها مع كونهم ذاكرين لها وان كلمة ما في تشركون موصولة والعائد محذوف اي ما تشركونه مع الله في العبادة
وان جاز ان تكون مصدرية اي تنسون الاشراك نفسه اي تنسون المشرك به من الاصنام وغيرها على ان يكون المصدر بمعنى المفعول
فقوله تنسون الهتكم يحتمل ان يكون مبنيا على هذا الاحتمال قوله اي فكفروا وكذبوا يعني ان الفا في قوله فاخذناهم فصيحة تفصح ان الكلام مبني
على اعتبار الحذف قوله يتذللون لنا اشارة الى ان التضرع تفعل من الضراعة وهي المذلة والخشوع المبنية على الانقياد والطاعة وترك التمرد
والعناد يقال ضرع الرجل يضرع ضراعة فهو ضارع اي ذليل ضعيف قوله معناه نفي تضرعهم الى اخره لما تقرر ان حرف التحضيض مع الماضي
يفيد التوبيخ على ترك الفعل مع قيام الداعي اليه وانتفاء العذر قوله استدراك على المعنى فانه لما كان معنى جملة التحضيض ما تضرعوا صح
ان يستدرك عنها بقوله ولكن كانه قيل لما جاءهم باسنا لم يتضرعوا ولكن قست قلوبهم وانما احتيج الى هذا التاويل لان قوله ولكن

ولكن قست قلوبهم جملة خبرية معطوفة على قوله لولا تضرعوا وهي انشائية لا يصح عطف احدهما على الاخرى لكمال الانقطاع قوله مراوحة
عليهم المراوحة في العملين ان يعمل هذا مرة وهذا مرة فانه تع اخذهم اولا بالبأساء والضراء لكي يتضرعوا ثم انهم لما لم يتعظوا بذلك نقلهم الله
من البأساء والضراء الى الراحة والرخاء وانواع الالاء والنعماء فلم ينتفعوا به ايضا وهذا كما يفعله الاب المشفق بولده يخاشنه تارة ويلاطفه
اخرى طلبا لصلاحه والزاما للحجة وازاحة للعلة وفي الوسيط هذا الفتح فتح استدراج ومكر ثم نقل عن الحسن البصري قوله من وسع عليه
فلم ير انه يمكر به فلا راي له ومن قتر عليه فلم ير انه ينظر فلا راي له ثم قرا هذه الاية وقال النبي صلى الله عليه وسلم مكر بالقوم ورب الكعبة
اعطوا حاجتهم ثم اخذوا وروى عن عقبة ابن عامر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اذا رايت الله يعطي العبد ما يحب وهو مقيم
على معصية فانما ذلك استدراج ثم تلى هذه الاية فلما نسوا ما ذكروا به الى اخر الايتين الى هنا كلام الامام في الوسيط قوله وقرا ابن عامر فتحنا
بالتشديد لان التثقيل موذن بالتكثير وما بعده ههنا ابواب فناسب التكثير قوله اعجبوا اي صاروا معجبين بحالهم وهو اشارة الى ان المراد
بالفرح ههنا فرح البطر كفرح قارون بما اصابه من الدنيا واذا في قوله تع فاذا هم مبلسون للمفاجاة وهي ظرف مكان عند سيبويه وظرف عند
جماعة وذهب الكوفيون الى انها حرف وناصبها على تقدير كونها ظرفا خبر المبتدا اي بلسوا في مكان اقامتهم او في زمانها والابلاس الا
في اللغة يكون بمعنى الياس من النجاة عند ورود الهلكة ويكون بمعنى الحسرة قال الزجاج المبلس الشديد الحسرة الحزين وقال الفراء المبلس الذي
انقطع رجاؤه وقال اهل المعاني وانما اخذوا في حالة الراحة والرخاء ليكون اشد لتحسرهم على ما فاتهم من حال السلامة والسلامة قوله اي
اخرهم الذي يتبعهم فان الدابر التابع للشيء من خلفه كالولد للوالد يقال دبر فلان القوم يدبرهم دبرا ودبورا اذا كان اخرهم وقال ابو عبيدة
دابر القوم اخرهم وقال الاصمعي الدابر الاصل يقال قطع الله دابره اي اذهب اصله قوله تع قل ارايتم ان اخذ الله سمعكم وابصاركم الاية
المفعول الاول محذوف تقديره ارايتم سمعكم وابصاركم ان اخذ الله والجملة الاستفهامية في موضع النصب بانه المفعول الثاني كانه قيل
ان اخذها الله ياتيكم بها الهكم وهو احتجاج اخر على المشركين والمعنى ارايتم ايها المشركون ان اذهب وانتزع منكم اشرف اعضائكم
الذي هو محل القوة السامعة والباصرة ومحل الحيوة والعقل والعلم وهي النعم التي يبطل بزوالها مصالح الدنيا والدين هل من احد غير الله
ياتيكم بها ومن المعلوم انه لا يقدر عليه الا الله سبحانه فهو المستحق للعبادة والتعظيم قوله اي بذلك اي بما اخذ وختم عليه يعني افرد ضميره
مع كونه راجعا الى جميع المذكورات لتنزيله منزلة اسم الاشارة او لتاويل تلك المذكورات بالذي اخذ وختم عليه او باحد هذه المذكورات
قوله نكررها تارة كذا وتارة كذا اشارة الى ان المراد من تصريف الايات الدالة على التوحيد والنبوة بيانها وايرادها على الوجوه المختلفة المتكاثرة
بحيث يكون كل واحد منها يقوى ما قبله في الايصال الى المطلوب ثم استبعد اعراض المشركين عن التامل فيها مع هذه المبالغة في تفهيمها
وتقريرها وكشفها وايضاحها وعجب رسوله منه فقال ثم انظر يا محمد انهم كيف يصدفون اي يعرضون وكيف في قوله انظر كيف نصرف
معمول لنصرف ونصبها اما على التشبيه بالحال او التشبيه بالظرف وهي معلقة لانظر قوله من غير مقدمة لما كان العذاب الذي ياتي
فجاة من غير سبق علامة تؤذن بحلوله في معنى الخفية حسن ان يذكر جهرة في مقابلة قوله بغتة فان الذي يتقدمه امارة حلوله بمنزلة
الجهر بالنسبة الى ما لا يتقدمه الامارة ولا مقابلة الجهرة هو الخفية لا البغتة لما بين بالاية الاولى تفرده تعالى بافاضة ما هو
اجل النعم واقرب الوسائل الى تحصيل الكمالات الانسانية وهو السمع والبصر والقلب بين بهذه الاية تفرده تع في دفع جميع انواع العذاب
والمعنى انه لا دافع لشيء من انواع العذاب ولا مفيض لخير من الخيرات الا الله فوجب ان يكون منفردا بكونه معبودا وان لا يعبد شيء سواه
قوله وقيل ليلا او نهارا لم يرض المص بهذا التفسير لانه لو جاءهم ذلك العذاب ليلا فقد عاينوا امارات قدومه لم يكن بغتة ولو جاءهم
نهارا وهم لا يشعرون بقدومه لم يكن جهرة قوله ما يهلك به جعل الاستفهام بمعنى النفي لان عدم ذكر المستثنى منه انما يصح اذا كان
الكلام غير موجب ولا يصح في الموجب لعدم صحة المعنى نحو جاءني الا زيد فههنا لما لم يذكر المستثنى دل ذلك على ان الاستفهام بمعنى النفي
وهذه الجملة الاستفهامية في موضع المفعول الثاني لارايتكم والاول محذوف والمعنى اخبروني عذاب الله ان اتيكم يهلك المحق
قوله هلاك سخط وتعذيب جواب لما يقال العذاب اذا نزل بقوم يصيبهم جميعا الايمان بين الظالمين وغيرهم فكيف خصص الهلاك بهم
وتقرير الجواب ان الهلاك وان عم الابرار والاشرار الا ان هلاك الاشرار انما هو لاجل ان سخط الله عليهم وارادة تعذيبهم به بخلاف هلاك
الابرار فانه ليس هلاك سخط وتعذيب بل هم يستوجبون بسبب نزول ذلك البلاء منهم مثوبات عظيمة ودرجات رفيعة عند الله
فالهلاك في الحقيقة مخصص بالظالمين فانه اذا نزل البلاء بهم فقد خسروا الدنيا والاخرة معا قوله ولم نرسلهم ليقترح عليهم ويتلهى بهم

من قولهم

من قولهم تلهى بفلان اذا سخر منه ولعب به وهو اشارة الى ان قوله تع الا مبشرين ومنذرين وان كان حالا من المرسلين الا ان في هذه
الحال معنى العلية اي لم نرسلهم لان يقترح عليهم الايات بل لان يبشروا وينذروا ولا قدرة لهم على اظهار الايات والمعجزات بل ذلك مفوض
الى مشيئة الله تع ثم ذكر ثواب من صدقهم وامن فقال فمن امن واصلح الاية قوله جعل العذاب ماسا لهم جواب عما يقال المس لكونه من الافعال
المسبوقة بالقصد والاختيار حقه ان يسند الى الاحياء فكيف اسند الى العذاب وتقرير الجواب انه من قبيل الاستعارة بالكناية
حيث شبه العذاب بالحي تشبيها مضمرا في النفس ودل عليه باثبات شيء من لوازم المشبه به له وهو اسناد المس اليه كما في قولك انشبت المنية
اظفارها قوله واستغنى بتعريفه عن التوصيف يعني ان العذاب المتفرع على تكذيب ايات الله هو العذاب الشديد الهائل لا مطلق العذاب
فكان مقتضى الظاهر ان يوصف بما يدل على الشدة والفظاعة الا انه لما ذكر معرفا بلام العهد الخارجي استغنى عن توصيفه قوله بسبب
خروجهم عن التصديق خص الفسق بالخروج عن التصديق نظرا الى وجود المخصص وهو كون الكلام في الذين كفروا وكذبوا بايات الله
فمن لم يكن مكذبا لايات الله تع لا يلحقه هذا الوعيد فسقط بهذا التاويل ما قيل من انه تع علق عذاب الكفرة بكونهم فاسقين فاقتضى ان
يكون كل فاسق كذلك قوله مقدوراته على ان الخزائن جمع خزينة بمعنى مخزونة وقوله او خزائن رزقه على ان يكون جمع خزانة وهي اسم للمكان
الذي يخزن فيه الشيء وخزن الشيء احرازه بحيث لا تناله الايدي وهو من باب ضرب وهذه الاية ايضا متعلقة بقول المشركين لولا انزل
عليه اية من ربه ومن بقية جوابه فانهم كانوا يقترحون ما بدا لهم مثل ان يقولوا ان كنت رسولا من عند الله فاطلب من الله تع حتى يوسع علينا
منافع الدنيا وخيراتها فامر الله تع رسوله صلى الله عليه وسلم ان يقول لهم لا اقول لكم عندي خزائن الله وايضا كانوا يقولون ان كنت رسولا
من عند الله فلا بد وان تخبرنا عما سيقع في المستقبل من المصالح والمضار حتى نستعد لتحصيل تلك المصالح ولدفع تلك المضار فامر بان
يقول ولا اعلم الغيب فكيف تطلبون مني هذه المطالب وايضا انهم كانوا يقولون ما لهذا الرسول ياكل الطعام ويمشي في الاسواق ويتزوج
النساء ويخالط الناس فقال تع قل لهم اني لست من الملائكة ولكني بشر رسول لا ادعي الا الرسالة والنبوة وليس شاني الا تبليغ ما اوحي
الي والامور التي طلبتموها لا يمكن تحصيلها الا بقدرة الله فكيف تطلبونها مني وقد تعلمون ان قدرة البشر لا تفي بتحصيلها وما ادعيه
من الرسالة منصب لا يمتنع حصوله للبشر فكيف اطبقتم على انكار قولي ودفع دعواي قوله تبرا عن دعوى الالوهية والملكية بناء على ان
يكون المراد من قوله لا اقول لكم عندي خزائن الله اني لا ادعي كوني موصوفا بالقدرة اللائقة بالاله تع ومن قوله ولا اعلم الغيب اني لا ادعي
كوني موصوفا بعلم الله وحصل بمجموع الكلامين انه لا يدعي الالهية وقوله ولا اقول لكم اني ملك صريح في انه لا يدعي الملكية فصار حاصل الكلام
اني لا ادعي الالهية ولا ادعي الملكية ولكن ادعي الرسالة التي يمكن حصولها لنوع البشر فكيف يستبعدون ما ادعيه وظاهر هذه الاية يدل
على انه صلى الله عليه وسلم لم يعمل الا بالوحي وانه لم يكن يحكم من تلقاء نفسه في شيء من الاحكام وانه ما كان يجتهد ويحكم بالقياس ويؤيد
ذلك قوله تع وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى فلذلك استدل نفاة القياس على النص فانه تع امره ان يقول ان اتبع الا ما يوحى الي ثم امرنا
باتباعه حيث قال فاتبعوه فثبت انه صلى الله عليه وسلم ما كان يعمل الا بالوحي النازل فوجب ان لا يجوز لاحد من امته ان يعمل الا بالوحي
النازل عليه وذلك ينفي جواز العمل بالقياس ثم اكد الله تع ذلك بقوله قل هل يستوي الاعمى والبصير وذلك لان العمل بغير الوحي يجري
مجرى عمل الاعمى والعمل بمقتضى الوحي يجري مجرى عمل البصير وذكر في بعض كتب الاصول ان الوحي نوعان ظاهر وباطن فالظاهر ثلاثة
الاول ما ثبت بلسان الملك والقران من هذا القبيل النوع الثاني ما ثبت عنده باشارة الملك من غير ان يبينه بالكلام واليه الاشارة بقوله
صلى الله عليه وسلم ان روح القدس نفث في روعي ان نفسا لن تموت حتى تستكمل رزقها والنوع الثالث ما بدا لقلبه اي ظهر لقلبه
بلا شبهة بالهام من الله بان اراه الله بنور من عنده اي من عند الله كما قال تع لتحكم بين الناس بما اراك الله والباطن ما ينال بالاجتهاد
وبالتامل في الاحكام المنصوص عليها وجعل اجتهاده عليه الصلوة والسلام وحيا باعتبار المال فان تقريره صلى الله عليه وسلم على اجتهاده
يدل على انه هو الحق كما اذا ثبت بالوحي ابتداء وابى الاشعرية واكثر المعتزلة والمتكلمين ان يحكم صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد قوله مثل للضال والمهتدي
فانه صلى الله عليه وسلم لما وصف نفسه بكونه متبعا للوحي الالهي لزم منه ان يصف نفسه بالاهتداء ويصف من عانده واستبعد دعواه بالضلال
ولزم منه ايضا ان يصف نفسه بانه عالم حيث علمه الله بالوحي ويصف من لم يتبع الوحي بالجهل حيث لم يقبلوا الوحي فامره الله تع ان يقول
للمعاندين هل يستوي الضال والمهتدي او هل يستوي العالم والجاهل وعلى التقديرين يكون قوله تع قل هل يستوي الاعمى والبصير متعلقا بقوله
ان اتبع الا ما يوحى الي قوله او مدعي المستحيل والمستقيم فان الاول كالاعمى حيث يخبط خبط عشواء ولا يميز بين المستحيل والمستقيم ومدعي المستقيم

كالبصير حيث انه على بصيرة وتمييز بين ما يكون وما لا يكون وح يكون متعلقا بالمجموع مدخول قل قوله افلا تتفكرون فتهتدوا باتباع
الوحي والعمل بمقتضاه او فتميزوا بين ادعاء الحق والباطل فان منشا استبعادكم دعواي انما هو عدم التمييز بينهما فعلى هذا يتعلق قوله افلا
تتفكرون بقوله قل لا اقول لكم عندي خزائن الله وعلى قوله او فتعلمون اتباع الوحي مما لا محيص عنه يكون متعلقا بقوله ان اتبع الا ما يوحى الي كانه
قيل فلا تتفكرون فتعلموا وجوب اتباعي لاني لا اتبع الا ما يوحى الي قوله في موضع الحال من يحشروا ان كان المراد من الذين يخافون الكفار فالكلام
ظاهر لان الظالمين ليس لهم من حميم ولا شفيع يطاع واما اذا كان المراد بهم المسلمين فقوله تع ليس لهم من دونه ولي ولا شفيع ينافي مذهب
اهل السنة في اثبات الشفاعة للمؤمنين فلا بد ان يقال شفاعة الملائكة والرسل للمؤمنين انما تكون باذن الله تع فكانت الشفاعة في الحقيقة
من الله تع قوله تع ما عليك من حسابهم من شيء وما من حسابك عليهم من شيء كلمة من في قوله من شيء زائدة وهو فاعل عليك وعليهم لاعتمادهما
على النفي ومن حسابهم ومن حسابك صفة لشيء ثم قدمت فصارت حالا وانما قدم في الجملة الاولى عليك وفي الثانية من حسابك لانهما المتعلقان
برسول الله صلى الله عليه وسلم من الجملتين فذكرهما اهم والاهم اقدم ولما لم يقتصر المشركون في طعن فقراء المسلمين على وصفهم بكونهم موالي ومساكين
بل طعنوا في ايمانهم ايضا حيث قالوا يا محمد انهم انما اجتمعوا عندك وقبلوا دينك لانهم يجدون عندك ماكولا وملبوسا بهذا السبب والا فهم
عازبون عن دينك والايمان بك فلو طردتهم عن مجلسك وان لم تطردهم فلو اقمتهم عنا اذا جئناك لاتبعناك فرضي صلى الله عليه وسلم بالثاني
طمعا في ايمانهم حتى صار الفقراء بذلك في مظنة الطرد فنهاه الله تع عن ذلك وقال ما عليك من حسابهم من شيء اي ليس عليك الا اعتبار ظاهر
حالهم وهو اتسامهم بسمة المتقين وان كان لهم باطن غير مرضي كما يقول المشركون فضرر حساب ايمانهم لا يرجع الا اليهم لا اليك لان المضرة
المترتبة على حساب على كل نفس عائدة اليها لا الى غيرها والمقصود منه دفع طعن الكفار وتثبيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على مرتبة
الفقراء وادناهم وان اريد بالحساب حساب الرزق يكون المعنى لا يجب على النبي ولا على امته حساب رزق صاحبه وانما على النبي التبليغ
وعلى الامة القبول والطاعة وهذا على تقدير ان يكون ضمير حسابهم وعليهم للذين يدعون ربهم وان كان الضمير للمشركين يكون المعنى
لا تؤاخذ انت بالعقوبة المترتبة على حسابهم ولا هم بحسابك وانما يؤاخذ كل نفس بعمل نفسه ولا تزر وازرة وزر اخرى قوله وهو جواب
النفي مثل ما تأتينا فتحدثنا بنصب فتحدث على ان يكون المعنى انتفاء التحديث لانتفاء سببه الذي هو الاتيان والاية الكريمة من هذا القبيل
فانه لو كان مضرة حسابهم مستقرة على المخاطب لكان ذلك سببا لابعاد من يتوهم الوهن في ايمانهم فحكم بان هذا السبب غير واقع
حتى يقع سببه الذي هو الطرد قوله على وجه التسبب اي تسبب كونه ظالما من طردهم فان كونه ظالما مسبب عن طردهم وفي الحواشي السعدية
على الكشاف فان قوله على وجه التسبب دفع لما يتوهم من انه لو جعل عطفا على جواب النفي لصح ان يقع جوابا للنفي وليس كذلك اذ لا معنى لقولك
ما عليك من حسابهم فتكون من الظالمين انتهى يعني ان عطفه على فتطردهم يتصور على وجهين احدهما ان يعطف عليه مع اعتبار
كون الطرد متوقفا على النفي ومنفيا بانتفائه اي مع اعتبار كونه جوابا للنفي فعطفه عليه بهذا الاعتبار يستلزم ان يصح كونه جوابا
للنفي والوجه الثاني كونه معطوفا مرتبا على نفس الطرد من غير اعتبار كونه متوقفا على النفي ومنفيا بانتفائه وعطفه عليه بهذا الاعتبار
لا يستلزم ان يصح كونه جوابا للنفي فالمعنى لحمل الكلام على ما يستلزم كونه جوابا له فثبت جواز عطفه على فتطردهم من غير لزوم المحذور
وهو ان يكون المعنى ما عليك من حسابهم شيء فتكون من الظالمين هذا نهاية توجيه كلام المجوز ولعل وجه نظر المصنف ان جعله منصوبا
بالعطف على الجواب يجب ان يكون على الوجه الاول لان المعطوف على ما له حظ من الاعراب انما يعطف عليه اذا قصد تشريك المعطوف
في حكم اعراب المعطوف عليه من كونه فاعلا او خبرا او حالا او غير ذلك وقوله فتطردهم في الاية معرب على جواب النفي فيجب ان يفيد العطف
عليه كون المعطوف مشاركا له في اعرابه وهو كونه جواب النفي وقد ظهر انه لا معنى لكونه جواب النفي فلا وجه لتجويز كونه معطوفا
عليه لانه مستلزم المحال المحال اللهم الا ان يحمل الكلام على المبالغة في النهي عن الطرد اي لو طردتهم على تقدير ان يكون حسابهم عليك
كنت ظالما فكيف اذا لم يكن حسابهم عليك فهو نظير قوله صلى الله عليه وسلم نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه قوله وقيل ذلك الفتن
اشارة الى ان الكاف في محل النصب على انه صفة مصدر محذوف والمعنى فتنا بعض الناس ببعض في امر الدين فتنا مثل ذلك الفتن والابتلاء
الواقع باختلاف احوال الناس في امور الدنيا كالفقر والغنى والرياسة والهوان وجعل ذلك اشارة الى الفتن المدلول عليه بقوله فتنا قوله
او للتعليل اي لام كي لما ورد ان يقال ان معنى فتناهم ابتليناهم فكيف جعل الابتلاء سببا لان يقولوا ذلك القول اجاب عنه بان فتنا متضمن
معنى خذلنا وخذلانهم سبب لافتتانهم وهو سبب لذلك القول ومعنى هذه الفتنة ان كل واحد من الفريقين مبتلى بصاحبه فرؤساء

الكفار

الكفار الاغنياء كانوا يحسدون فقراء الصحابة على كونهم سابقين الى الاسلام مسارعين الى قبوله وقالوا لو دخلنا في الاسلام لوجب
علينا ان ننقاد لهؤلاء الفقراء المساكين وان نعترف لهم بالتبعية فكان ذلك يشق عليهم واما فقراء الصحابة فكانوا يرون اولئك الكفار
في الراحة والمسرة وطيب العيش والسعة فكانوا يقولون كيف حصلت هذه الاحوال لهؤلاء الكفار مع انا بقينا في الشدة والضيق
فقال تع فكذلك فتنا بعضهم فاحد الفريقين مقدما في المناصب الدنيا وبه ويقول اهذا الذي فضله الله علينا والمحققون بهم الذين يعلمون
ان ما فعله الله تع فهو حق وحكمة وصواب لا اعتراض عليه اما بحكم المالكية كما هو قول اهل السنة واما بحسب المصلحة كما هو قول المعتزلة فكانوا
صابرين في وقت البلاء شاكرين في وقت الالاء والنعماء وهم الذين قال الله تع في حقهم اليس الله باعلم بالشاكرين قوله تع واذا جاءك الذين اذا
فيه منصوب بجوابه اي فقل سلام عليك وقت مجيئهم اي اوقع هذا القول كله في وقت مجيئهم اي اوقع هذا القول قال عكرمة نزلت
في الذين نهى الله تع نبيه صلى الله عليه وسلم وكان صلى الله عليه وسلم اذا راهم بداهم بالسلام قال الامام فيه اشكال وهو ان الناس اتفقوا
على ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة واذا كان كذلك فكيف يمكن ان يقال في كل واحدة من ايات هذه السورة ان سبب نزول هذه
الاية الامر الفلاني بعينه بل الاقرب ان تحمل هذه الاية على عمومها فكل من امن بالله تع دخل تحت هذا التشريف قوله وامر ان يبدا بالتسليم
او يبلغ سلام الله اليهم اشارة الى ما قال الامام من ان من الناس من قال ان الله تع لما امر الرسول صلى الله عليه وسلم ان يقول لهم سلام عليكم كتب
ربكم على نفسه الرحمة كان هذا من قول الله تع ومن كلامه فهذا يدل على انه سبحانه وتع قال لهم في الدنيا سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة
ومنهم من قال بل هذا من كلام الرسول صلى الله عليه وسلم قوله ايذانا علة لمجموع قوله وصفهم وامر فان التصديق بالقرآن واتباع الحجج فضيلة
علمية كما ان المواظبة على العبادة فضيلة علمية قوله ومن كان كذلك اي وايذانا بان من جمع بين فضيلتي العلم والعمل ينبغي ان يقرب ويعز ويشر
اخره وجه الايذان ان الله تع علق النهي عن طردهم على اتصافهم بالفضيلة العلمية ثم عطف بالواو الجامعة جملة واذا جاءك الذين يؤمنون
الى اخره على جملة النهي بان وضع الظاهر موضع المضمر فان مقتضى الظاهر ان يقال لا تطرد الذين يدعون ربهم وقل لهم سلام عليكم فوضع
الظاهر اذن بان اتصافهم بالفضيلة العلمية علة لما ذكر من التقريب والاعزاز والتبشير فكانه قيل من جمع هاتين الفضيلتين لا تطردهم
وابداهم بالسلام وابلغ اليهم سلام الله وبشرهم بان الله يسلمهم عن الافات في الدنيا ويرحمهم في الاخرة والسلام اسم بمعنى التسليم اي الدعاء
بالسلامة فمعنى سلام سلمت عليكم سلاما اي دعوت بان يسلمكم الله من الافات في دينكم ونفسكم وقوله كتب على نفسه الرحمة مثل كذا الفلان
يفيد انه اوجب ذلك على نفسه وكلمة على ايضا تفيد الايجاب واذا جمعنا تاكد الايجاب وهذا الايجاب لا ينافي كونه تع فاعلا مختارا
بل هو عبارة عن تاكيد الوعد وبيان لفضله وكرمه قوله استيناف بتفسير الرحمة كلمة ان في الموضعين مكسورة في قراءة ابن كثير وابي عمرو
وحمزة والكسائي ومفتوحة في قراءة ابن عامر وعاصم واما في قراءة نافع فالاولى مفتوحة والثانية مكسورة فمن كسر الاولى قال انها مستانفة
وان الكلام قد تم عند قوله كتب ربكم على نفسه الرحمة ثم ابتدا وقال انه من عمل منكم سوءا الاية تفسير الرحمة التي كتبها على نفسه ومن فتحها
جعلها بدلا من الرحمة وتفسيرا لها والتقدير كتب على نفسه انه من عمل الى اخره فان مضمون هذه الجملة لا شك انه رحمة قوله بجهالة في موضع
الحال من فاعل عمل اي عمله ملتبسا بالجهالة حقيقة بان يفعله وهو لا يعلم ما يترتب عليه من المفسدة كعمر رضي حين اشار اليه باجابة الكفرة
الى ما سالوا ولم يعلم انها مفسدة او حكما بان يفعله عالما بسوء عاقبته فان من عمل ما يؤدي الى الضرر في العاقبة وهو عالم بذلك او ظان
فهو في حكم الجاهل حيث لم يعمل بمقتضى علمه حتى روي عن الحسن انه قال كل من عمل معصية ويعلم بكونها معصية فهو جاهل فقوله بجهالة حال
مؤكدة لانها مقررة لمضمون قوله عمل سوءا الا ان عمل السوء لا ينفك عن الجهالة حقيقة او حكما قوله غير نافع فانه وان فتح الاولى الا انه كسر الثانية بان
ابدل الاولى من الرحمة واستانف بما بعد الفاء اي كسر ان لوقوعها في صدر جملة وقعت خبرا لمن الموصولة وجوابا لها ان كانت شرطية وقد اجمع
القراء على كسر ما بعد فاء الجواب في قوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فالكسر مبني على الاستيناف والفتح على الابدال واما من عدى
نافع ممن فتح الاول فقد فتح الثانية ايضا بجعلها في محل الرفع على انها خبر مبتدا محذوف اي فامره او شانه انه غفور رحيم او على انها مبتدا
حذف خبره اي فله غفرانه ورحمته او فغفرانه ورحمته حاصلان له قوله ومثل ذلك التفصيل على ان الكاف صفة مصدر محذوف وذلك اشارة
الى ما سبق في هذه السورة الكريمة من تفصيل دلائل النبوة والتوحيد والبعث لالزام الحجة على مشركي مكة والمعنى مثل التفصيل المميز ونبين لك
حجتنا في كل حق ينكره اهل الباطل هذا حاصل كلام الامام على ما اختاره المصنف فصل طوائف المجرمين الى من هو مطبوع على قلبه لا يرجى سلامه
وذكرهم بقوله والذين كذبوا باياتنا صم وبكم في الظلمات والى من يرى فيه امارة القبول وهو الذي يخاف اذا سمع ذكر القيمة وذكرهم بقوله وانذر به

الذين يخافون ان يحشروا الى ربهم والى الذين دخلوا في الاسلام الا انهم لا يحفظون حدوده وذكرهم بقوله واذا جاءك الذين يؤمنون
باياتنا وخاطبهم بقوله من عمل منكم سوءا ثم قال بعد هذا التفصيل ومثل الواضح بفصل ايات القران في صفة الطوائف الثلاث قوله وقرا
نافع بالتاء من فوق على اسناد الفعل الى المخاطب ونصب السبيل على المفعولية اي لتعلم يا محمد سبيلهم فان استبان يتعدى ولا
يتعدى يقال استبان الشيء واستبينته قوله وابن كثير فانهم قرؤا ولتستبين بتاء التانيث ورفعوا سبيل على انه فاعل فالسبيل
يذكر ويؤنث وتذكيره لغة بني تميم وتانيثه لغة اهل الحجاز وقد نطق بهما في الاية قال تع وان يروا سبيل الرشد لا يتخذوه سبيلا ويقال
وتصدون عن سبيل الله وتبغونها عوجا ولم يقل تستبين في هذه القراة قوله والباقون وهم حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم فانهم قرؤا
ليستبين بالياء من تحت ورفع سبيل باسناد الفعل اليه وتذكير الفعل على لغة بني تميم قوله ويجوز ان يعطف بقوله ولتستوضح سبيلهم
فصلنا هذا التفصيل الى ان اللام في ولتستبين متعلق بمحذوف مقدر وهو قوله فصلنا وقدره على لفظ الماضي نظرا الى ما عليه المعنى وذكر
نفصل الايات بلفظ المضارع في نظم القران لقصد الاستمرار وتناول الماضي والاتي عطف عليه قوله ويجوز ان يعطف على علة مقدرة فتكون
اللام متعلقة بالفعل المذكور ولتستبين منصوب باضمار ان بعد لام كي قيل في الكلام حذف معطوف والتقدير ولتستبين سبيل المجرمين
وسبيل المحقين ولم يذكر واستغنا بذكر مقابله لان ذكر احد المقابلين يدل على ذكر المقابل الاخر كما في قوله تع سرابيل تقيكم الحر لم يذكر البرد استغنا
عنه بذكر الحر قوله تاكيد لقطع اطماعهم فان بعض المشركين لما قال له صلى الله عليه وسلم اتسلم بعض الهتنا حتى نؤمن بالهك امر الله تع اياه صلى الله
عليه وسلم بل يتوب تابيهم فانزل الله واقسموا بالله جهد ايمانهم فبين اجمالا انه اذا جاءهم ما اقترحوه لا يؤمنون ثم فصل ذلك بان قال
لو اعطاهم ما طلبوه من انزال الملائكة حتى راوهم عيانا واحيى الموتى حتى كلموهم وشهدوا لك بالنبوة كما سالوا بل زاد في ذلك بما لا يبلغه اقتراحهم
بان يحشر عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله وذكر الله تع هذا الكلام بيانا لكذبهم وانه لا في انزال الايات واظهار المعجزات
بعد المعجزات بل المعجزة الواحدة لابد منها ليتميز الصادق من الكاذب واما الزيادة عليها فتحكم محض لا حاجة اليها والا فلهم ان يطلبوا
بعد ظهور المعجزة الثانية ثالثة وبعد الثالثة رابعة ويلزم منه ان لا تستقر الحجة وان لا ينتهي الامر الى مقطع ومفصل وذلك يوجب
سد باب النبوات قال صاحب التيسير هذا في تفسير هذه الاية ولو اننا نزلنا الى هؤلاء المقترحين كل الملائكة فشهدوا لك بالنبوة وان
كانوا سالوا انزل عليه ملك واحيينا لهم كل الاموات فكلموهم بان شهدوا لك وان كانوا سالوا لو امنك احيا اثنين من موتاهم قصي بن كلاب
وجدعان بن عمرو وكانا كبيرين فيهم صدوقين منهم حيث قالوا احيينهما فيشهدا لك بالنبوة لنشهد نحن ايضا وحشرنا عليهم اي
وبعثنا كل حيوان من الفيل الى البعوض اي تمنا القيمة لم يؤمنوا برؤية هذه الايات الا ان يشاء الله ايمانهم فيؤمنوا ودل هذا على ان
الاية وان عظمت فانها لا تضطر الى الايمان فان الاية اعظم من قيام الساعة والله تع يقول ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه فيكون
معنى قوله تع ان نشا ننزل عليهم من السماء اية فظلت اعناقهم لها خاضعين اي ان شاء الله ان تخضعوا الا ان الاية تضطرهم
الى ذلك ودل على انهم لم يؤمنوا لان الله تع لم يشا ايمانهم ولو شاء لامنوا ومن علم الله منه اختيار الكفر والاصرار عليه شاء له
ذلك الى هنا كلامه قوله وقبلا بضم القاف والقاف والباء وهي قراءة من عدا نافع وابن عامر فانهما قرءا قبلا بكسر القاف وفتح الباء
وذكر لقراءة الجمهور ثلاثة اوجه الاول ان يكون جمع قبيل بمعنى الكفيل يقال قبل به يقبل ويقبل من باب نصر وضرب قبالة اي كفالة
فان القبل يجمع على فعل كرغيف ورغف ونصيب ونصب وقضيب وقضب وانتصابه على انه حال من المفعول اي وحشرناها كفلاء
بصحة ما بشرنا به وانذرنا وبصدق محمد صلى الله عليه وسلم في جميع ما اخبر به كما قالوا او تاتي بالله والملائكة قبيلا يضمنون ذلك والثاني
ان يكون جمع قبيل بمعنى جماعة جماعة او صنفا صنفا والمعنى وحشرنا عليهم كل شيء فوجا فوجا ونوعا نوعا من سائر المخلوقات والثالث
ان يكون مصدرا كقبلا بمعنى المقابلة والمواجهة والمعاينة يقال لقيت فلانا قبلا وقبلا ومقابلة اي مواجهة ومعاينة قوله وانما جاز ذلك
مع ان حق ما وقع حالا عن النكرة ان يتقدم عليها العمومه واضافته قوله وقيل منقطع فان المعتزلة فسروا الاية الكريمة بان قالوا لو انا
اظهرنا تلك الايات العجيبة لهؤلاء الكفار ما كانوا ليؤمنوا على سبيل الاختيار الا ان يشاء الله ايمانهم مشية اكراه وقسر لان الايمان
الحاصل بالالجاء والقسر ليس من جنس الايمان الاختياري فيكون الاستثناء منقطعا وانما جنحوا الى هذا التاويل لانهم لما ذهبوا الى ان الله
تعالى شاء من الكل الايمان الذي يفعلونه على سبيل الاختيار كانت هذه الاية مناقضة لمذهبهم لانه تع قال انهم لا يؤمنون الا ان يشاء الله
ايمانهم فلما لم يؤمنوا دل ذلك على ان الله تع ما شاء ايمانهم وهو مذهب اهل السنة فاضطروا الى ان قالوا المراد بالمشية مشية الاكراه والقسر

فقدم

فقدم ايمانهم لا يستلزم الا عدم المشية القسرية وهو لا يستلزم عدم المشية مطلقا قوله ولذلك اي ولكون متعلق جعلهم امرا مخصوصا
جاز ان ينفرد بعلمه من استحكم في قلبه العناد والاصرار على الكفر قوله اي كما جعلنا لك عدوا اشارة الى ان قوله تع وكذلك معطوف
على معنى ما تقدم من الكلام لان ما تقدم يدل على انه تع جعل له اعداء والمراد تسلية النبي صلى الله عليه وسلم اي كما ابتليناك بهؤلاء القوم
فكذلك جعلنا لكل نبي قبلك اعداء وجعل بمعنى صير فيتعدى الى اثنين اولهما شياطين الانس وثانيهما عدوا ولكل حال من عدوا لانه صفته
في الاصل او متعلق بالجعل قبله ويجوز ان يكون المفعول الاول عدوا ولكل هو الثاني قدم عليه وشياطين بدل من المفعول الاول قوله
وهو دليل على ان عداوة الكفار للانبياء بخلق الله ولا شك ان تلك العداوة معصية وكفر فلزم ان يكون خالق الخير والشر والطاعة والمعصية
والايمان والكفر هو الله تع لا العبد فتكون الاية حجة لنا على المعتزلة وقالوا في تاويل الاية المراد بهذا الجعل هو الحكم والبيان فان الرجل اذا حكم بكفر
انسان قيل انه اكفر فلانا واذا اخبر عن عدالته قيل عدله فكذا هاهنا انه لما بين للرسول صلى الله عليه وسلم كونهم اعداء لهم لاجرم قال انه جعلهم
اعداء له والشيطان يطلق على كل عات متمرد من الانس والجن والشياطين من الجن اذا اعياها المؤمن وعجز عن اغوائه ذهب الى متمرد من
الانس وهو شيطان الانس فاغراه على المؤمن ليفتنه وعن مالك بن دينار انه قال ان شياطين الانس اشد من شياطين الجن وذلك لاني اذا تعوذت بالله من شياطين
الجن ذهب عني وشياطين الانس تجيئني فتجرني الى المعاصي عيانا قوله تع يوحي يحتمل ان يكون مستانفا اخبر عنهم بذلك وان يكون حالا
من شياطين والوحي الكلام الخفي والقول السريع الذي يلقى سرا والزخرف هو الذي باطنه باطل وظاهره مزين يقال فلان يزخرف كلامه
اذا زينه بالكذب والباطل وكل شيء مموه فهو مزخرف قوله وكفرهم اشارة الى ان مصدرية اي اتركهم واترك افتراءهم في ترويج ما اعتقدوه
وذهبوا اليه قوله عطف على غرورا فاللام لام كي والفعل بعدها منصوب باضمار ان وهي متعلقة بقوله يوحي اي يوحي بعضهم الى بعض للغرور
وللصغو ونصب غرورا لاتحاد فاعله مع عامله بخلاف الصغو فان فاعل الوحي والغرور هو البعض وفاعل الصغو الافئدة قال الامام
تقدير الاية عند اصحابنا وكذلك جعلنا لكل نبي عدوا شياطين الانس والجن ومن صفتهم انه يوحي بعضهم الى بعض زخرف القول وانما فعلنا
ذلك لتصغى اليه افئدة الذين لا يؤمنون بالاخرة انما اوجدنا العداوة في قلوب الشياطين الذين من صفتهم ما ذكرناه ليكون كلامهم
المزخرف مقبولا عند هؤلاء الكفار ثم قال قالوا واذا حملنا الاية على هذا الوجه يظهر انه تع يريد الكفر من الكفار وقالت المعتزلة هذه اللام
لام العاقبة والمعنى ان عاقبة امرهم في الدنيا يؤول الى ان يقبلوا اهل الاباطيل ويرضوا بها اولام القسم كسرت لما لم يؤكد الفعل بالنون
تقديره والله لتصغى فان جواب القسم ان كان جملة فعلية وكان الفعل مضارعا مثبتا فالاكثر تصديره باللام وكسعه بالنون نحو لاضربن
وقل خلو المضارع عن اللام استغناء بالنون وقد جاء وقيل مرة اثارن فانه قرع وان اخاهم لم يقصد ولا يجوز عند البصريين الاكتفاء
باللام عن النون الا في الضرورة والكوفيون اجازوه بلا ضرورة ويحكى عن ابي علي موافقة الكوفيين في تجويز التعاقب بين اللام والنون
قال الشاعر لئن ابن اوس حلفه ليردني الى نسوة كانهن مفايد بفتح لام ليردني وضم داله ويروى ليردني بكسر اللام ونصب الدال
وبعض العرب يكسر لام القسم الداخلة على الفعل المضارع نحو والله ليفعلن كذا في شرح الرضي ولم اجد نقلا على انه اذا اكتفى باللام عن النون
تكسر اللام وانما تفتح اذا اجتمعا بان قيل لتصغين مثلا وقد وجد فتح اللام مع حذف النون في قوله لئن تك قد ضاقت عليكم بيوتكم
ليعلم ربي ان بيتي واسع فان قوله ليعلم جواب القسم الموطى له باللام في لئن ومع ذلك فهي مفتوحة مع حذف نون التاكيد قوله والضمير
في اليه لما له الضمير في فعلوه اي للوحي او زخرف القول او للغرور او معاداة الانبياء لانها بمعنى التعادي قوله تع افغير منصوب على انه مفعول
ابتغي قدم عليه ويكون حكما اما حالا واما تمييز الغير ويجوز ان ينتصب غير على الحال من حكما لانه في الاصل يجوز ان يكون وصفا له وحكما هو
المفعول به فيحصل في نصب غير وجهان وفي نصب حكما ثلاثة اوجه كونه حالا او مفعولا او تمييزا روي ان اهل مكة قالوا انه صلى الله عليه
اجعل بيننا وبينك قاضيا يفصل بين المحق والمبطل فامره الله تع ان يجيبهم بذلك والحكم ابلغ من الحاكم لان الحاكم لا يحكم الا بالعدل
قوله تع وهو الذي انزل هذه الجملة في محل نصب على الحال من فاعل ابتغي لما قالوا اجعل بيننا وبينك قاضيا انكر عليهم بان قال كيف ابتغي حكما
غير الله وقد حكم بنبوتي حيث خصني بمثل هذا الكتاب المفصل الكامل البالغ الى حد الاعجاز اي حاكم يبلغ في الحكم والبيان ونصب الدليل
الموجب للايقان والاذعان الى هذا الحد الذي هو بمنزلة العيان وايضا جعل الله التورية والانجيل مشتملين على الايات الدالة على نبوتي
ورسالتي وعلى كون القران كتابا سماويا منزلا من عند الله تع ونظيره قوله تع قل كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب قوله اوفى انه
منزل من ربك بسبب جحود قومك وكفرهم به سببا للامتراء في كونه كتابا سماويا لما كان ظاهر الكلام النهي عن الامتراء في حقية القران

وهذا لا يتصور من النبي صلى الله عليه وسلم فلا فائدة في النهي عنه اجاب عنه بوجوه الاول ان متعلق الامتراء هو علم اهل الكتاب بحقية
القران والثاني انه من باب التهييج والثالث انه صلى الله عليه وسلم خوطب بذلك لكونه امام امته والمراد نهي امته والرابع ان الخطاب
ليس للنبي صلى الله عليه وسلم بل لعموم الناس والمعنى لما ظهرت الدلائل فلا ينبغي ان يمترى فيه احد قوله بلغت الغاية اخباره واحكامه
ومواعيده اشارة الى ان كلمات ربنا ولجميع ما تكلم به من اخباره واوامره ونواهيه ووعده ووعيده بالثواب والعقاب وان تمامها
عبارة عن بلوغها الغاية في كونها كافية في بيان ما يحتاج اليه المكلفون الى يوم القيمة عاملا وعملا وفي كونها صدقا وعدلا
فان جميع ما ورد في القران العظيم منحصر في نوعين الخبر والتكليف اما الخبر فالمراد به كل ما اخبر الله تعالى من وجوه او عن عدمه كالخبر
عن وجود ذاته وصفاته الثبوتية والسلبية وكالخبر عن احكام الله تعالى في الوعد والوعيد والثواب والعقاب وكالخبر عن احوال المتقدمين
وعن الغيوب المستقبلة فان جميع ذلك داخل تحت الخبر واما التكليف فيدخل فيه كل امر ونهي صدر عنه تعالى وتعلق بالمكلفين من الجن
والانس والملك واذا تقرر انحصار مباحث القران في هذين القسمين فاعلم ان كلماته تعالى ان كانت من باب الخبر فقد بلغت في الصدق الى ما
لا يتوهم ما هو اصدق منها وان كانت من باب التكليف فقد بلغت في العدالة الى ما لا يتوهم ما هو اعدل منها وان اريد بالكلمات نفس
القران لا من حيث اشتماله بما فيه من الاخبار والتكاليف يكون المعنى تم القران وبلغ الغاية في كونه معجزا دالا على صدق محمد صلى الله عليه
وسلم بحيث لم يبق الاحتياج مع نزوله الى معجز اخر صدقا في اخباره وعدلا في احكامه وذكر لانتصاب صدقا وعدلا ثلاثة اوجه التمييز
وكونهما مصدرين واقعين موقع الحال اي تمت الكلمات صادقات وعادلات والثالث كونهما مفعولا لهما اي تمت لاجل الصدق والعدل الواقعين
فيها قوله اي ما تكلم به او القران يعني ان الكلمة قد يراد بها الكلمات الكثيرة اذا كانت مضبوطة بضابط واحد كما يقال قال زهير في كلمته اي
في قصيدة فكذلك كلمات الله تعالى كلمة واحدة من حيث انها كلام الله المنزل لهداية الخلق وكذا مجموع القران كلمة واحدة لذلك وارتباط هذه
الاية بما قبلها انه تعالى بين في الاية السابقة ان القران معجز فذكر في هذه الاية انه تمت كلمات ربك والمراد بالكلمة القران اي تم القران في كونه
معجزا دالا على صدق محمد صلى الله عليه وسلم قوله يريد الكفار او الجهال واتباع الهوى الظاهر انه اراد بالكفار من يضل بالاعتقاد الباطل
فيما يتعلق بالالهيات والنبوات وامر المعاد وبالجهال من يضل بالاعتقاد الباطل فيما يتعلق بالاحكام كتحليل الميتة وتحريم البحاير والسوائب
فان كل واحد من الفريقين وان صدق عليه انه كافر وجاهل الا ان لفظ الكفر قد غلب في الاعتقاد الفاسد المتعلق باصول الدين ولفظ
الجهل في الاعتقاد الفاسد في الفروع واتباع الهوى هم الذين يخالفون اهل السنة والجماعة بتاويل الكتاب والسنة على حسب هواهم
كالمعتزلة والشيعة ونحوهما من اهل قبلتنا ووجه اتصال الاية بما قبلها انه تعالى ازال ولا شبهة من تردد في صحة نبوته صلى الله عليه وسلم
حيث امره صلى الله عليه وسلم بان يقول لهم كيف يبتغي حكما غير الله وقد حكم بصحة نبوتي بما انزل علي ثم بين بهذه الاية انه بعد زوال
الشبهة وظهور الحجة لا ينبغي لعاقل ان يلتفت الى كلمات الجهال واهل الضلال فان اكثر اهل الارض ضلال والضلال في غالب الامر لا يدعون الا
الى ما فيه ضلال قوله وهو ظنهم ان اباهم كانوا على الحق وجهالاتهم فالاتباع على الاول بمعنى التمسك وعلى الثاني بمعنى التدين قوله وحقيقة
الخرص الجوهري الخرص حزر ما على النخل من الرطب تمرا والخراص الكذاب قوله فان افعل التفضيل لا يعمل في الظاهر لا رفعا ولا نصبا لعدم كونه
بمعنى الفعل لان الفعل لا يدل على التفضيل قوله في مثل ذلك احتراز عن مثل قولهم ما رايت رجلا احسن في عينه الكحل منه في عين زيد فان احسن
قد رفع الكحل لكونه بمعنى حسن فانه بمعنى قولنا ما رايت رجلا احسن في عينه الكحل مثل حسنه في عين زيد فانه يعمل في الظاهر اذا كان بحسب اللفظ
جاريا على شيء وهو في المعنى صفة لامر متعلق بذلك الشيء بحيث يكون ذلك مفضلا باعتبار ذلك الشيء ومفضلا على نفسه باعتبار غير ذلك
الشيء فان احسن في المثال المذكور جار وهو في المعنى صفة للكحل المتعلق به والكحل مفضل باعتبار الرجل ومفضل على نفسه باعتبار غير الرجل
وهو عين زيد قوله او مجرورة باضافة اعلم اليه ولا يجوز ذلك على قراءة يضل بفتح حرف المضارعة لان افعل التفضيل اذا قصد به الزيادة
على من اضيف اليه لا يضاف الا الى ما يكون الموصوف بافعل منهم ذلك من جنس المضاف اليه نحو زيد افضل الناس فلا يجوز يوسف احسن
اخوته لان يوسف ليس من اخوة يوسف لخروجه عنهم باضافتهم اليه فاذا قلت زيد اعلم الضالين لزم ان يكون زيد من الضالين
فلو جعل اعلم مضافا الى من يضل بفتح اليا لانفهم كونه تعالى من جملة الضالين تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا بخلاف ما اذا قرئ يضل بضم
اليا فانه يجوز ان يجعل اعلم مضافا لعدم لزوم ذلك المحذور قوله مسبب عن انكار اتباع الهوى المضلين يعني ان الفا في قوله فكلوا
فاء جواب شرط مقدر اي انتهيتم عن اتباع المضلين وكنتم بايات الله مؤمنين فكلوا مما ذكر على اسم الله ولا تاكلوا الميتة فانهم لم تذبح

على اسم الله

على اسم الله فانهم كانوا يقولون للمسلمين انكم تزعمون انكم تعبدون الله فما قتله الله احق ان تاكلوه مما قتلتموه وانتم فتحلون ما حرم الله
كما انهم يحرمون البحاير والسوايب وقد احلها الله تعالى قال الامام فان قيل ان المشركين كانوا يبيحون اكل ما ذبح على اسم الله ولا ينازعون
فيه وانما النزاع انهم ايضا كانوا يبيحون اكل الميتة والمسلمون كانوا يحرمونها واذا كان ورود الامر باباحة ما ذكر اسم الله عليه عبثا لانه يقتضي
اثبات الحكم في المتفق عليه وترك الحكم في المختلف فاجاب عنه بقوله لعل القوم يحرمون اكل المذكاة ويبيحون اكل الميتة فالله تعالى رد عليهم في
الامرين فحكم بحل المذكاة بقوله فكلوا مما ذكر اسم الله عليه وبتحريم الميتة بقوله ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه ثم قال ويجوز ان يحمل قوله فكلوا
مما ذكر اسم الله عليه على ان المراد اجعلوا اكلكم مقصورا على ما ذكر اسم الله عليه فيكون المعنى على هذا الوجه تحريم اكل الميتة فقط انتهى كلامه
فيكون قوله تعالى وما لكم الا تاكلوا مما ذكر اسم الله عليه بمعنى لا تجعلوا اكلكم مقصورا عليه والله اعلم قوله وقرا ابن كثير وابو عمرو فصل وحرم على
بناء المفعول فيهما بناء على ان قوله تعالى حرمت عليكم الميتة تفصيل لما اجمل في هذه الاية فلما وجب في التفصيل ان يقال حرمت على بناء المفعول
وجب ذلك في الاجمال ايضا وهو قوله فصل لكم ما حرم عليكم وقرا نافع وحفص عن عاصم فصل لكم ما حرم على بناء الفاعل فيهما اي فصل
الله ما حرم عليكم باسناد كل واحد من الفعلين الى ضمير الجلالة المذكورة في قوله تعالى مما ذكر اسم الله عليه وقرا حمزة والكسائي وابو بكر عن عاصم
فصل على بناء الفاعل وحرم على بناء المفعول على وفق قوله تعالى قد فصلنا الايات وقوله حرمت عليكم الميتة قال اكثر المفسرين المراد بالتفصيل
المذكور بقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم ما ذكر في اول سورة المائدة بقوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير الاية وفيه اشكال وهو
ان سورة الانعام مكية وسورة المائدة من اخر ما انزل الله تعالى بالمدينة وقوله فصل يقتضي ان يكون التفصيل سابقا على هذه الحكاية والمدني
متاخر عن المكي فكيف يصح ان يخبر عما سياتي بلفظ الماضي قال الامام والاولى ان يقال المراد بالتفصيل المحكي عنه بلفظ الماضي ما ذكر
بعد هذه الاية بقليل الا ان هذا القدر من التاخر لا يمنع ان يكون هو المراد خصوصا ان هذه السورة نزلت دفعة واحدة باجماع المفسرين
فيكون التفصيل مقدما بالنسبة الى زمان تبليغ جبريل عليه السلام هذه الاية قوله مما حرم عليكم بيان ما اضطررتم واشارة الى ان
الاستثناء متصل والمستثنى منه ما حرم على ان ما مصدرية بمعنى المدة اي وقد فصل لكم الاشياء التي حرمت عليكم في جميع الاوقات الا وقت
اضطراركم اليها وان جعلت موصولة تعين ان يكون الاستثناء منقطعا لان ما اضطر اليه حال فلا يدخل تحت ما حرم عليكم الا ان يقال
المراد بما حرم جنس ما حرم مع قطع النظر عن كونه محرما فحينئذ يكون الاستثناء متصلا لان ما اضطر اليه داخل في ذلك قوله وما يعلن وما يسر
الى اخره يعني ان المراد بالاثم ما يوجب الاثم وهو المعاصي كلها الا انه يحتمل ان يراد بظاهر الاثم ما يعلن منه وبباطنه ما يسر سواء كان
ذلك الاثم من اعمال القلوب او الجوارح ويحتمل ان يراد بظاهره ما يعمله الانسان بجوارحه وبباطنه ما ينويه ويقصده بقلبه وما يكون
من افعال القلوب خاصة وقيل ظاهر الاثم الاعلان بالزنا وباطنه الاستسرار به وكانت العرب يحبون الزنا وكان الشريف يستتر به باتخاذ
الاخدان وغير الشريف لا يبالي به فيظهره فيزني في الحوانيت والاول اصح ان تخصيص اللفظ العام بصورة معينة من غير دليل غير جائز فيكون
عاما من جميع المحرمات وايجابا لتركها ويكون ما بعده تهديدا على اقترافها واكتسابها ويكون قوله وقد فصل لكم ما حرم عليكم الى قوله ولا تاكلوا
مما لم يذكر اسم الله عليه اعتراضا بين المعطوف والمعطوف عليه وهما قوله تعالى فكلوا ولا تاكلوا لما بين الله انه فصل المحرمات اتبعه بايجاب
تركها بالكلية وعلى تقدير ان يكون المراد بظاهر الاثم وباطنه الاعلان بالزنا والاستسرار به يكون قوله تعالى وذروا معطوفا على قوله فكلوا
او داخلا في التسبب عن انكار اتباع المضلين في تحريم الحلال وتحليل الحرام قوله ظاهر في تحريم متروك التسمية عمدا او نسيانا والاية عامة
في جميع الماكولات والمشروبات فلهذا ذهب عطا الى ان كل ما لم يذكر اسم الله عليه من طعام او شراب حرام واما سائر الفقهاء
فقد اجمعوا على تخصيصه بالحيوان الذي زالت حيوته فهو منحصر في ثلثة اقسام لان ما زال حيوته ولم يذكر عليه اسم الله اما ان لا يكون
مذبوحا وهو الميتة واما ان يكون مذبوحا ثم انه لا يخلو اما ان يذكر عليه اسم الله غير الله او لا يذكر عليه لا اسم الله ولا اسم غير الله
ولا خلاف في حرمة القسمين الاولين وانما الخلاف في القسم الثالث وهو الحيوان الذي ذبحه اهل الذبح ولم يسم عليه اصلا ففيه ثلاثة
اقوال الاول انه حرام مطلقا نظرا الى عموم الاية للاقسام الثلاثة والثاني انه حلال مطلقا وعليه الشافعي فانه ذهب الى حل متروك
التسمية سواء تركت عمدا او خطا اذا كان الذابح اهلا للذبح وخصص الاية بالقسمين الاولين اي الميتة وما ذبح على غير اسم الله تعالى بناء
على ان التسمية على ذكر المؤمن وفي قلبه ما دام مؤمنا فلا يتحقق منه عدم الذكر فلا يحرم من ذبيحته الا ما اهل به لغير الله ولانه تعالى جعل
اكل ما لم يذكر اسم الله عليه فسقا حيث قال وانه لفسق وقد اجمع المسلمون على انه لا يفسق اكل ذبيحة المسلم الذي ترك اذ لا يفسق من

بفعل ما هو في محل الاجتهاد فدل ذلك على ان المراد بما لم يذكر اسم الله عليه احد القسمين الاولين ويدل عليه ايضا قوله تع وان الشياطين
ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم فان مجادلتهم انما كانت في مسئلتين مسئلة الميتة حيث قالوا للمسلمين مما يقتله الصقر والكلب تاكلونه
وما يقتله الله فلا تاكلونه ومسئلة ما ذبح على اسم غير الله من الاصنام حيث قالوا للمسلمين لكم اله ولنا الهة ونحن ناكل ما تذبحون
على اسم الهكم فلم لا تاكلون ما نذبحه على اسم الهتنا فلما لم يكن مجادلتهم الا في القسمين الاولين دل ذلك على خصوص النهي بهما ويدل عليه
ايضا قوله تع وان اطعتموهم انكم لمشركون وانما يكفر الانسان لو اطاع الكفار في اباحة الميتة والمذبوح على الصنم لا في اكل المتروك التسمية
والقول انه حرام ان ترك اسم الله عمدا وحلال ان ترك سهوا واليه ذهب ابو حنيفة رح فانه قال الاية عامة للاقسام الثلاثة دالة
على حرمتها الا ان متروك التسمية بالنسيان خارج عنها لوجهين احدهما ان الضمير في قوله وانه لفسق يرجع الى ترك التسمية فسق وذلك
لانه سبق امران احدهما الاكل والثاني عدم ذكر التسمية وهو اقرب فالاولى رجوع الضمير اليه ولا شك ان اهمال التسمية انما يكون فسقا اذا
كان عمدا لان الناسي خارج عن الاية وثانيهما انه صلى الله عليه وسلم سئل عن ترك التسمية ناسيا فقال كلوه فان تسمية في قلب كل مؤمن مسلم
فانه صلى الله عليه وسلم لم يجعل الناسي تاركا حيث جعل تسمية الله تع في قلب كل مؤمن ولم يلحق العامد به لانه لما ترك التسمية عامدا فكانه
نفى ما قلبه وهذا وجه قول المص وفرق ابو حنيفة رح بين العمد والنسيان الا ان الموجود في اكثر النسخ واوله بالميتة او بما ذكر غير اسم الله
عليه والظاهر انه غلط من الناسخين لان من ذهب الى تخصيص قوله تع ما لم يذكر اسم الله عليه ليس ابو حنيفة وحده بل الذاهبين الى التخصيص
هم المالكية والشافعية في الحقيقة لانهم اخرجوا العامد والناسي جميعا عن عموم الاية ولم يخرج ابو حنيفة رح الا الناسي بان جعله في حكم الذاكر
فلا يصح ان يقال انه اول الاية باحد القسمين لانه عمل بعمومها للاقسام الثلاثة وان كلمة او ليست في موقعها لان المقام مقام الواو الجامعة
لان كل واحد من القسمين مراد بالاية عندهم قوله والضمير لما اي ضمير انه يرجع الى الموصول على احدهما ان يجعل الموصول نفس الفسق مبالغة
وثانيهما تقدير المضاف اي وان اكله لفسق ولما جاز ان يرجع الى الاكل المدلول عليه بقوله ولا تاكلوا جاز ايضا ان يرجع الى علم الذكر المدلول
عليه بقوله ما لم يذكر وقوله تع ليجادلوكم متعلق بيوحون اي يوحون لاجل مجادلتكم قيل المراد من الشياطين هنا ابليس وجنوده وهم وسوسوا
الى اوليائهم من المشركين ليخاصموا محمدا صلى الله عليه وسلم واصحابه في اكل الميتة واكل ما ذكر عليه غير اسم الله وقيل المراد بالشياطين مردة المجوس
وباوليائهم مشركي قريش وذلك انه لما انزل تحريم الميتة سمعه المجوس من اهل فارس فكتبوا الى قريش وكانت بينهم مكاتبة ومراسلة ان محمدا
صلى الله عليه وسلم واصحابه يزعمون انهم يتبعون امر الله ثم يزعمون ان ما يذبحونه حلال وما يذبحه الله تع حرام فجادل قريش بذلك اصحاب
سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم فوقع في نفس ناس من المسلمين من ذلك شيء فنزلت الاية وهي قوله وان الشياطين ليوحون الى اوليائهم ليجادلوكم
اي وان مجوس فارس ليوسوسون الى اوليائهم قريش ليجادلوكم في حق الميتة قوله مثل من هداه الله الى الايمان والتوحيد وانقذه من ظلمة الكفر وجهالة
الاشراك يعني ان قوله تع او من كان ميتا فاحييناه استعارة تمثيلية اذ لا ذكر للمشبه صريحا ولا دلالة حتى يكون من باب التشبيه دون الاستعارة
وهذا كما تقول في الاستعارة الافرادية ايكون الاسد كالثعلب اي الشجاع كالجبان فكذا في الاية شبه المؤمن المهتدي بنور الحجج والايات الى حيوة
المعرفة والايمان بمن كان ميتا فجعل حيا واعطي نورا يهدي به في مصالحه فاطلق عليه التركيب المستعمل في المشبه به فقيل له من كان ميتا فاحييناه
وجعلنا له نورا يمشي به في الناس فجعل القلب الخالي من العرفان والايمان بمنزلة الميت وجعل نفس العرفان والايمان بمنزلة الحيوة وجعلت الحجج والايات
المؤدية الى الايات بمنزلة النور الذي يهتدى به الى المطالب وكذا شبه الكافر المصر على الكفر والضلال بمن استقر في واد مظلم احاط به الظلمة
من جميع جوانبه فبقي متحيرا لا خلاص له منها قوله وقرا نافع ويعقوب ميتا بتشديد الياء على الاصل والباقون بالتخفيف ومن في قوله تع او من كان
ميتا مبتدا وكمن خبره وهي موصولة ومثله في الظلمات جملة اسمية وقعت صلة للموصول وليس بخارج منها حال من المستكن في الظرف
لا من الهاء في مثله للفصل بينه وبين الحال بالخبر والمعنى هو كالذي صفته انه مستقر في الظلمات حال كونه مقيما فيها لا يفارقها بحال
واستغراقه في الظلمات على الوجه المذكور صفة عجيبة الشان فلذلك شبه بالمثل وهو القول السائر المشبه مضربه بمورده فاطلق عليه لفظ
المثل على الصفة العجيبة الشان كثيرا قال تع ولله المثل الاعلى وقال مثل الجنة التي وعد المتقون قوله كما زين للمؤمن ايمانه زينه الله له فاختاره
على الكفر والضلال فقضاه الله له في الازل وخلقه فيه وقت اختياره اياه فاحيابه والكاف فيه صفة مصدر محذوف اي زينا الكافر
تزيينا مثل ما زينا للمؤمن ايمانه فاحييناه به والفاعل المزين للفريقين هو الله تع عند اهل السنة لما سبق من ان الفعل يتوقف على حصول
الداعي وحصوله لا بد وان يكون بخلق الله تع والداعي عبارة عن العلم او الظن باشتمال ذلك الفعل على نفع زايد وصلاح راجح فهذا الداعي

لا معنى له

لا معنى له الا هذا التزيين فاذا كان موجد هذا الداعي هو الله تع كان المزين لا محالة هو الله تع وصح ان يسند التزيين الى التزيين الى الشيطان
باعتبار وسوسته والى الكفار باعتبار دعوتهم اليه وترغيبهم فيه والى الله تع باعتبار قضائه وخلقه لنفس الفعل وما يدعوا اليه
من دواعيه قوله والاية نزلت في حمزة وابي جهل روي عن ابن عباس رض ان ابا جهل رمى النبي صلى الله عليه وسلم بفرث فاخبر حمزة بما
فعله ابو جهل وهو راجع من الصيد وبيده قوس وكان يومئذ لم يؤمن بعد فلقي ابا جهل فضرب راسه بقوسه فقال ابو جهل اما ترى
ما جاء به سفه عقولنا وسب الهتنا فقال حمزة وانتم اسفه الناس تعبدون الحجارة من دون الله اشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
وان محمدا رسوله فنزلت هذه الاية وعن مقاتل انها نزلت في النبي صلى الله عليه وسلم وابي جهل وذلك انه قال زاحمنا بنو عبد مناف في الشرف
حتى اذا صرنا كفرسي رهان قالوا منا نبي يوحى اليه والله لا نؤمن به ولا نتبعه حتى يأتينا وحي كما يأتيه فنزلت هذه الاية وقيل نزلت في عمر بن
الخطاب رض وابي جهل وكانا جميعا يؤذيان رسول الله صلى الله عليه وسلم فدعا النبي صلى الله عليه وسلم لاحدهما فاستجيب في عمر بن الخطاب
رض قوله ومفعولاه اكابر مجرميها على تقديم المفعول الثاني والتقدير جعلنا في كل قرية الكابر مجرميها اكابر ليمكروا فيها فيتعلق الجار
بنفس الفعل الذي قبله عن الزجاج انه قال انما جعل المجرمين اكابر لانهم لاجل رياستهم اقدر على المكر والغدر وترويج الاباطيل على
الناس من غيرهم جعل الكاف في قوله وكذلك للتشبيه فكان المعنى كما جعلنا في مكة مجرميها اكابر ليمكروا جعلنا في كل قرية الكابر مجرميها اكابر
ليمكروا فيها ويجوز ان يكون في كل قرية مفعولا ثانيا قدم على الاول واكابر هو الاول ومجرميها مضافا اليه لاكابر بان يكون في كل قرية متعلقا
بجعلنا بمعنى مكنا واكابر مجرميها مفعوله ولا يجوز ان يكون الجعل بمعنى التصيير لانه يقتضي مفعولين وعلى تقدير الاضافة لا يبقى للفعل
مفعول ثان فلا يتم المعنى لانك اذا قلت جعلت زيدا وسكت لم يفد الكلام حتى تقول رئيسا او ذليلا وما اشبه ذلك وهذا وجه قوله
ان فسرنا الجعل بالتمكين وليت شعري انه لم لا يجوز على تقدير الاضافة ان يكون الجعل بمعنى التصيير ويكون في كل قرية مفعولا ثانيا
قدم على الاول ويكون اكابر مجرميها مفعولا اول مؤخرا كما جاز ذلك في قوله تع وجعلوا لله شركاء الجن ويكون المعنى جعلنا مستقرا في كل
قرية رؤساءها فساقها واي حاجة الى ان يكون الجعل بمعنى التمكين فح وقوله تع ليمكروا فيها يدل على انه تع انما جعلهم بهذه المثابة لانه اراد
منهم ان يمكروا بالناس فهذا يقتضي ان يكون الخير والشر كلها بارادة الله تع قال مجاهد طريق مكرهم انهم جلسوا على كل طريق من طرق
مكة اربعة ليصرفوا الناس عن الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم ويخبروهم انه شاعر كاهن ونحو ذلك ثم انه تع لما بين ان فساق كل قرية
يكون رؤساءها المتميزين بكثرة المال والجاه بين ما كان من رؤساء مكة من الجرم والفسق وهو انه متى ظهرت لهم معجزة قاهرة
تدل على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم قالوا لن نؤمن ولن نصدق حتى يوحى الينا ويأتينا جبريل عليه السلام ويخبرنا ان محمدا صلى الله
عليه وسلم صادق فيما ادعاه وذلك يدل على انهم انما اصروا على الكفر لتوغلهم في الحسد والمكر لا لطلب الحجة والبرهان ولا لطريق العرفان
ليس مخصرا في ان يأتي كل واحد منهم وحي على حدة وقال الضحاك اراد كل واحد من اكابر مكة ان يخصه الله بالوحي والرسالة كما اخبر الله
تع عنهم في قوله بل يريد كل امرئ منهم ان يؤتى صحفا منشرة وروي ان الوليد بن المغيرة قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم والله لو كانت
النبوة حقا لكنت اولى بها منك لاني اكبر منك سنا واكثر منك مالا وولدا فنزلت الاية قال الامام قوله تع لن نؤمن حتى نؤتى مثل ما اوتي
رسل الله فيه قولان الاول وهو المشهور ان القوم ارادوا ان تحصل لهم النبوة والرسالة كما حصل لمحمد صلى الله عليه وسلم وان يكونوا متبوعين
لا تابعين ومخدومين لا خادمين والقول الثاني ان المعنى واذا جاءتهم اية من القران تامرهم باتباع النبي صلى الله عليه وسلم مثل ما
اوتي رسل الله كما قال مشركوا العرب لن نؤمن حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا الى قوله تع حتى تنزل علينا كتابا نقرؤه من السماء مكتوبا فيه
هذا الكتاب من الله الى ابي جهل والى فلان وفلان كتابا على حدة يبين لكم اني قد ارسلت محمدا صلى الله عليه وسلم الى كافة الناس بشيرا
ونذيرا وعلى هذا فالقوم ما طلبوا النبوة وانما طلبوا ان تأتيهم معجزات الانبياء المتقدمين كي تدل على صحة نبوة محمد صلى الله عليه
وسلم ثم قال المحققون والقول الاول اقوى لان قوله تع الله اعلم حيث يجعل رسالته لا يليق الا بالقول الاول وصاحب التيسير لم يذكر
الا القول الاول ثم قال وهذا غاية السفه ان يقال الرجل امن فيقول لا او من حتى يجعلني الله نبيا قوله يوم القيمة اشارة الى ان قوله تعالى
عند الله منصوب بقوله سيصيب فيكون العندية مجازا عن حشرهم يوم القيمة لما كان الحال على تمردهم وعنادهم طلب العز والكرامة بين الله
تع انه يعاملهم بضد مطلوبهم وهو الخزي العظيم والعذاب الاليم قوله ويفسح فيه مجاله عطف تفسير لقوله فيتسع صدره للاسلام اي يتسع
في الصدر موضع حلول الاسلام يقال فسح المكان اي اتسع يقال شرح الله صدره فانشرح اي وسع صدره لقبول الخير فتوسع وقيل الشرح

الفتح والشرح البيان ايضا ولما امتنع ان يحمل توسيع الصدر على المعنى الحقيقى جعله المص كناية عن جعل النفس قابلة مهياة لحلوله فيها
مصفاة عما يمنعه وينافيه وتوضيحه ان قدرة العبد صالحة للضدين لا يترجح احد الضدين على الاخر بمجرد تلك القدرة والا لزم ترجيح
احد المتساويين على الاخر بلا مرجح فلا بد ان يحصل فى القلب داعية بسببها الى احد الطرفين وتلك الداعية لا معنى لها الا العلم والظن بكون
ذلك الفعل مشتملا على مصلحة زائدة ومنفعة راجحة فاذا حصل هذا المعنى فى القلب دعاه ذلك المعنى الى فعل ذلك الشئ وان حصل
فى القلب العلم او الظن بان ذلك الفعل مشتمل على ضرر زائد ومفسدة راجحة دعاه ذلك الى تركه وقد ثبت بالدليل ان حصول هذا
الداعى لا بد ان يكون من الله تعالى وان مجموع القدرة مع الداعى يوجب الفعل اذا ثبت هذا فنقول يستحيل ان يصدر الايمان عن العبد الا اذا
خلق الله تعالى فى قلبه اعتقاد ان الايمان راجح المنفعة وزائد المصلحة واذا حصل فى القلب هذا الاعتقاد مال القلب الى الايمان وحصل
فى النفس رغبة شديدة فى تحصيله وهذا هو انشراح الصدر للايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم مثلا واذا حصل فى القلب انه سبب للمفسدة
العظيمة فى الدين المعظمة فى الدين والدنيا وانه يوجب المضار الكثيرة فعند هذا ينفر القلب عنه نفرة شديدة وهذا هو المراد من
انه تعالى يجعل صدره ضيقا حرجا فصار تقدير الاية من اراد الله منه الايمان قوى صوارفه عن الكفر ودواعيه الى الايمان وجعل قلبه قابلا
لحلول الايمان مهيا لتحليه صافيا خاليا عما يمنعه وينافيه ومن اراد الله منه الكفر قوى صوارفه عن الايمان وقوى دواعيه الى
الكفر قوله واليه اشار صلى الله عليه وسلم حين سئل عنه قيل لما نزلت هذه الاية سئل النبى صلى الله عليه وسلم بان قيل له كيف شرح الله
الصدر فقال صلى الله عليه وسلم يقذف نورا فيه حتى ينفسح وينشرح فقيل له هل لذلك من امارة الى اثاره ووجه كونه اشارة الى ما ذكر
من ان شرح الصدر كناية عن تقوية الدواعى وتهيئة القلب لقبول الايمان وحلوله فيه انه صلى الله عليه وسلم عبر عما خلقه الله فى القلب
من اعتقاد ان الايمان راجح المنفعة زائد المصلحة بالنور المقذوف فى القلب وجعل النفرة عن الدنيا والرغبة فى الاخرة امارة لخلق تلك الداعية
فى القلب وقذف ذلك النور فيه لان من امن بالله ورسوله وكتابه يعلم يقينا ان الحيوة الدنيا لعب ولهو سريع الزوال وان الاخرة هى دار
القرار وان منفعة الدنيا ليست الا ان يتوسل بها الى تحصيل الحيوة الابدية فلا جرم يتجافى عن دار الغرور وتقوى رغبة فى دار الخلود ويستعد
للموت قبل نزوله قوله وقرا ابن كثير ضيقا بسكون اليا والباقون بتشديد اليا المكسورة وكلاهما بمعنى نحو سيّد وسيد وميت وميّت بان
يكون اصل الكلمة التشديد ثم خففت ويحتمل ان يكون الضيق بفتح الضاد وسكون اليا مصدر ضاق يضيق مثل باع يبيع بيعا
وصف به الصدر على احد الاوجه المذكورة فى المصدر الواقع وصفا للجثة نحو رجل عدل وهو حذف المضاف او المبالغة او وقوعه موقع
اسم الفاعل اى يجعل صدره ذا ضيق او ضائقا او نفس الضيق مبالغة وحرجا بفتح الراء وكسرها هو المتزايد فى الضيق فهو اخص من الاول
فكل حرج ضيق من غير عكس وعلى هذا المفتوح والمكسور بمعنى واحد يقال رجل حرج وحرج وفرق الزجاج والفارسى بينهما فقالا المفتوح
مصدر والمكسور اسم فاعل واختاره المص حيث جعل المفتوح مصدرا وصف به على احد الاوجه الثلاثة المتقدمة ونصبه على القرائتين
اما على انه صفة لضيق واما على انه مفعول ثان لجعل وقد تعدد كما يتعدد خبر المبتدا فكما جاز تعدد الخبر قبل دخول نواسخ الابتداء
عليه فكذا يجوز تعدده بعد دخولها وانما فى قوله تعالى كانما يصعد كافة مهيئة لدخول كان على الجملة الفعلية كهى فى قوله وانما توفون وقرا ابن كثير
يصعد بسكون الصاد وتخفيف العين مضارع صعد اى ارتفع وابو بكر عن عاصم يصّاعد بعدها الف اصلها يتصاعد اى يتعاطى الصعود
ويتكلفه فادغم التاء فى الصاد تخفيفا والباقون يصّعد بتشديد الصاد والعين دون الف بينهما مضارع تصعّد اى تكلف الصعود
والاصل يتصعد فادغم كما فى قراءة شعبة وهذه الجملة التشبيهية يحتمل ان تكون مستانفة شبه بها حال من جعله الله صدره ضيقا
حرجا بحال من يطلب الصعود الى السماء المظلة او الى مكان مرتفع وعر المسلك ضيق المرقى كالعقبة الكؤد والمعنى يشق عليه الايمان كما يشق
عليه الصعود الى السما ويحتمل ان يكون حالا من الضمير المستكن فى ضيقا او حرجا قال الامام فى كيفية هذا التشبيه وجهان الاول كما ان الانسان
اذا كلف الصعود الى السماء ثقل ذلك التكليف عليه وعظم وقعه عليه وقويت نفرته عنه فكذلك الكافر يثقل عليه الايمان وتعظم عنه والثانى
ان يكون التقدير ان قلبه يتباعد عن الاسلام ويتباعد عن قبول الايمان فشبه ذلك البعد ببعد من يصعد من الارض الى السماء قوله كما يضيق
صدره اشارة الى ان الكاف فى قوله تعالى كذلك يفيد التشبيه شئ بشئ وانه ههنا لتشبيه جعل الرجس عليهم بجعله اياهم ضيق الصدر
اى كما يجعل صدورهم ضيقة يجعل الرجس عليهم قوله وهو حال مؤكدة اى ليست قيدا يتقيد بها عاملها ويتبين بها هيئة تعلق العامل
بذى الحال كالمنتقلة بل هى اعلام لمضمون الجملة التى قبلها فصار مضمون الحال كانه عين مضمون الجملة المتقدمة مؤكدا له كالتصديق

فائنه لازم

فائنه لازم لحقية القران وكذا الاستقامة فانها لازم لكون المشار اليه صراط الله تعالى فصار كل واحدة منهما كانه عين مضمون ما قبلها
مؤكد له فجعل مؤكدا له بهذا الاعتبار الا ان الصراط ان كان بمعنى العادة والطريقة جاز ان يجعل مستقيما حالا مقيدة لان العادة لا يلزم
كونها مطردة قوله تعالى قد فصلنا الايات اى ذكرناها فصلا بحيث لا يختلط واحد منها بالاخر وقوله لهم دار السلام يحتمل ان يكون جملة
مستانفة فلا محل لها كان سائلا سال عما اعد الله لهم فقيل لهم ذلك ويحتمل ان يكون حالا من فاعل يذكرون ويحتمل ان يكون وصفا لقوم
وعند ربهم حال من دار السلام والعامل فيها الاستقرار فى لهم والعندية اما كناية عن وعدها والتكفيل بها او عن ادخارها وان
ذلك المدخر لا يعلم كنهه الا الله لان معنى العندية القرب ومعلوم ان ذلك القرب ليس بالمكان والجهة بل بالشرف والعلو والرتبة
فلا يعرف العباد كنهه قوله او متوليهم عطف على قوله مواليهم بمعنى محبهم يعنى ان الولى ان كان بمعنى المحب والناصر كان الباء للسببية اى
يحبهم وينصرهم بسبب اعمالهم وان كان بمعنى متولى الامور والمتصرف فيها فالباء للملابسة اى متولى امورهم ومتكفل مصالحهم ملتبسا بجزاء
اعمالهم على حذف المضاف وهو الجزاء قال الحسن ابن الفضل يتولاهم فى الدنيا بالتوفيق وفى الاخرة بالجزاء قوله نصب باضمار اذكر وقوله
يا معشر الجن على هذا الوجه فى موضع الحال بتقدير القول اى واذكر يوم نحشرهم قائلين يا معشر الجن وان جعل الظرف منصوبا بالقول المضمر
تكون جملة النداء اى يا معشر الجن مقولا لذلك القول المضمر ولا يحتاج الى تقدير عامل اخر يعمل فى الجملة الندائية ويكون التقدير ونقول يوم نحشرهم
جميعا يا معشر الجن مقولا لذلك القول المضمر ولا يحتاج الى تقدير عامل فعلى هذا التقدير يكون القائل هو الله تعالى كما انه هو الحاشر لجميعهم وروى
عن الزجاج انه قال تقدير الكلام ويوم نحشرهم جميعا يقال لهم يا معشر الجن قدر العامل فيهما القول المبنى للمفعول حتى يكون القائل غير الحاشر
لانه يبعد ان يتكلم الله بنفسه مع الكفار بدليل قوله تعالى فى حق الكفار ولا يكلمهم الله ولا ينظر اليهم وقرا حفص ويوم يحشرهم بياء الغيبة باسناد
الفعل الى ضمير الرب فى قوله تعالى عند ربهم والباقون بالنون لما ذكر الله تعالى ان المتذكرين المتعظين بالقران وايانه لهم دار السلام عند ربهم
بين حال اضدادهم بقوله ويوم يحشرهم جميعا الاية ليكون قصة اهل الجنة مردوفة بقصة اهل النار ليكون الوعيد مذكورا بعد الوعد
والمعشر الجماعة التى يضبطهم جهة واحدة وحصل بينهم معاشرة ومخالطة وتجمع على معاشر قوله اى من اغوائهم قدر المضاف لان الجن لا يقدرون
على الاستكثار من نفس الانس لان القادر على ايجاد الجسم واحيائه وتكميله بالعقل وسائر القوى ليس الا الله فوجب ان يكون المعنى قد اضللتم
خلقا كثيرا من الانس او كثرتم الاتباع من الانس حيث اتبعوكم فى الدنيا وحشروا معكم فى العقبى هذا تبكيت الجن وتوبيخهم على اضلالهم الانس واغوائهم
ويتضمن تبكيت الانس على اتباعهم الجن والقبول منهم فلما بكت كل واحد من الفريقين حكى الله تعالى جواب الانس بقوله وقال اولياؤهم اى اولياء
الشياطين الذين اطاعوهم حال كونهم من الانس ويجوز ان يكون من الانس بيانا لجنس الاولياء لان اولياء الشياطين انس وجن والتقدير
قال اولياؤهم الذين هم من الانس اعترافا باتباعهم الشهوات وتضييع اعمارهم فى الانهماك باستيفاء اللذات الفانية والحظوظ العاجلة ربنا
استمتع بعضنا ببعض اى استمتع الجن بالانس والانس بالجن اما انتفاع الانس بالجن فمن حيث ان الجن كانوا يدلونهم على انواع الشهوات
وما يتوصل به اليها ويسهلون طريق تحصيلها عليهم اما انتفاع الجن بالانس فمن حيث ان الانس اطاعوهم ولم يضيعوا سعيهم والرئيس المطاع
ينتفع بانقياد اتباعه له وقيل استمتاع الانس بهم ان الرجل اذا سافر وامسى بارض قفر وخاف على نفسه قال اعوذ بسيد هذا الوادى من سفهاء
قومه فيبيت امنا فى نفسه فهذا استمتاع الانس بالجن واما استمتاع الجن بالانس فهو ان الانسان اذا عاذ بالجن كان ذلك تعظيما للجن
فذلك الجن يقول قد سدت الانس والجن وينتفع باعتراف الانس بسيادتهم وريا ستهم وقدرتهم على اجارتهم اياه والاجارة الانقاذ
والتخليص يقال اجاره الله تعالى من العذاب اى انقذه وفى الدعا اللهم اجرنى من النار واستبعد هذا الوجه بقوله تعالى وانه كان رجال من الانس
يعوذون برجال من الجن ولم يرض المص بهذا القول لان قوله تعالى قد استكثرتم من الانس بايّاه لان من يقول من الانس اعوذ بسيد هذا الوادى
قليل وقيل قوله ربنا استمتع بعضنا ببعض كلام الانس خاصة يقولون ربنا استمتع بعضنا ببعض اخرنا الان استمتاع الجن بالانس وبالعكس
امر قليل نادر لا يكاد يظهر واما الاستمتاع بعض الانس ببعض فهو امر ظاهر شايع فوجب حمل الكلام عليه ولم يلتفت المص اليه لان الكلام
بهذا المعنى لا يصلح جوابا للتبكيت المذكور قوله منزلكم او ذات مثويكم الاول على ان يكون المثوى اسم مكان بمعنى مكان الاقامة والثانى ان يكون
مصدرا ميميا ولما لم يصح حمل الاقامة على النار قدر المضاف اى والنار ذات اقامتكم واسم المكان لما لم يعمل عمل الفعل لكونه ليس بمعنى الفعل
جعل ناصب الحال معنى الاضافة قوله الاوقات التى ينقلون فيها من النار الى الزمهرير فقد روى انهم ينقلون من عذاب النار ويدخلون
واديا فيه من برد الزمهرير ما يحرق بعضهم وصالهم من بعض فيتعادون ويطلبون الرد الى الجحيم فيكون قوله الا ما شاء الله مستثنى من مضمون

الجملة التي قبله وهي قوله النار مثويكم خالدين فيها كانه قيل يخلدون في عذاب النار الابد كله الا اوقات مشية الله ان ينقلوا من النار الى الزمهرير على ان ما في قوله الا ما شاء الله مصدرية ويقدر مضاف كما في قولك اتيك خفوق النجم قوله وقيل الا ما شاء بخفو قبل الدخول اى قيل انه مستثنى متصل من مضمون ما قبله ايضا الا ان المستثنى من اوقات الخلود ليس الاوقات الواقعة بعد دخول النار ليفهم خروج الكفار من النار بل الاوقات الواقعة بعد الحشر قبل الدخول وهو وقت المحاسبة فان اولياء الشياطين من الانس لما اعترفوا بعد الحشر والحساب بما فعلوا من استمتاع بعضهم ببعض اجيبوا في ذلك الوقت بان قيل لهم النار مثويكم خالدين فيها ولزم منه ان تكون النار موضع اقامتهم من ذلك الوقت الى الابد فاستثنى ما قبل الدخول كانه قيل النار مثويكم ابدا الا وقت امالكم الى وقت الادخال قوله حكيم في افعاله كاكرام المتمسكين بالايات بدار السلام وكونه وليا لهم بالحراسة والنصرة والمعونة وتخليد اولياء الشياطين في النار وكاف التشبيه في قوله تع وكذلك نولي يقتضي شيئا تقدم ذكره ليشبه به ما ذكره بعده والتقدير كما خذلنا عصاة الجن والانس حتى استمتع بعضهم ببعض كذلك نكل بعضهم الى بعض في الاخرة يستعين ويستنصر منه فلا ينتفع به كما قال ابليس ما انا بمصرخكم وما انتم بمصرخي وقال ادعوا شركاءكم واين شركاؤكم فالتولية على هذا من الولي بمعنى الناصر قوله او نجعل بعضهم يتولى بعضا فيغويهم فالولاية على هذا المعنى التصرف ويكون قوله كذلك اشارة الى التولية المدلول عليها بقوله نولي ولا يقصدون به التشبيه كما تقول علمته كذلك بين الله تع اولا ان الجن والانس يتولى بعضهم بعضا ويستمتع بعضهم ببعض ثم بين ان ذلك انما حصل بتقديره وقضائه فقال وكذلك نولي الاية قوله او اولياء بعض وقرانا هو جمع ولي بمعنى القرين والقرين يقال وليه يليه وليا في الماضي والغابر اذا قرب ودنا منه فان الجنسية سبب للانضمام في الدنيا والاخرة فان الارواح الخبيثة تنضم الى ما يشاء كلها في الخبث وتحشر معه كما تنضم اليه في الدنيا فان كل واحد منها يهتم بشان ما يشاء كله في النصرة والمعونة والتقوية وقيل الولي اى نسلط بعضهم على بعض على ان التولية بمعنى التصرف روى الكلبي في تفسيرها ان الله تع اذا اراد بقوم خيرا ولى امرهم خيارهم واذا اراد بقوم شرا ولى امرهم شرارهم وروى مالك بن دينار قال جاء في بعض كتب الله تع انا الله ملك الملوك قلوب الملوك بيدي فمن اطاعني جعلتهم عليه رحمة ومن عصاني جعلتهم نقمة فلا تشغلوا انفسكم بسب الملوك لكن توبوا الى اعطفهم عليكم قوله الرسل من الانس خاصة اختلفوا في انه هل كان من الجن رسول ام لا فقال الضحاك ان من الجن رسلا كالانس وتلى هذه الاية وتلا قوله تع وان من امة الا خلا فيها نذير ويؤيده قوله تع ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا فانه يدل على ان طبع البشر لا يوافق طبع الملك فلا يتيسر بينهما الاعادة والاستفادة فلذلك وجب في حكمة الله ان يجعل رسول الانس من الانس ليكمل الاستيناس وهذا السبب حاصل في الجن فوجب ان يكون الرسول من بني آدم الا انه لم ينقل منهم حجة تدل على ما ذهبوا اليه سوى ادعاء الاجماع وهو بعيد لانه كيف ينعقد الاجماع مع حصول الاختلاف الا ان يقال مخالفة الضحاك خلاف وليس باختلاف فلا تنافي انعقاد الاجماع واجاب المصنف عن تمسك الضحاك بهذه الاية بانه تع جمع مجموع الانس والجن في الخطاب فقال يا معشر الجن والانس الم ياتكم رسل وهو لا يقتضي الا ان يكون رسل الفريقين بعضا من مجموعهما فاذا كان الرسل من الانس فقط يصدق ان يقال ان رسل الفريقين بعض من مجموعهما فلم يلزم من الاية ان يكون رسل الجن من الجن فلم يصح ان يستدل بها عليه قوله وقيل الرسول من الجن رسل الرسل اليهم اى قيل في جواب من تمسك بظاهر الاية ان الاية انما تدل على ان الجن اتاهم رسل منهم ولا تدل على ان اولياء الرسل هم الذين اوحي اليهم بواسطة جبريل لجواز ان يكونوا رسل الرسل بان يكون الرسل الموحى اليهم من الانس فقط الا انه تع كان يلقي الداعية في قلوب قوم من الجن الى استماع كلام الرسل فيستمعون كلامهم وياتون قومهم من الجن ويخبرونهم بما سمعوا من الرسل وينذرونهم به كما قال تع واذ صرفنا اليك نفرا من الجن يستمعون القران الى قوله منذرين فاولئك الجن كانوا رسل الرسل فكانوا رسل الله تع والدليل عليه انه تع سمى رسل عيسى رسل نفسه فقال اذ ارسلنا اليهم اثنين فلهذا وبخ الله تع مجموع الفريقين بان قال ما عذركم في الكفر وقد اتاكم رسل منكم وقد قام الاجماع على ان نبينا صلى الله عليه وسلم مرسل الى الثقلين ودعا كل واحد من الفريقين الى الايمان بالله واليوم الاخر قوله وهو خبر مبتدا محذوف ولا يبعد ان يقال ان ذلك مبتدا وان لم يكن خبره على حذف اللام اى ذلك لارسال الاجل ان لم يكن قوله او ملتبسين بظلم او ظالما على الاول يكون حالا من القرى وعلى الثاني يكون حالا اما من الضمير في مهلك قوله مراتب فسر الدرجات بالمراتب لانه لما فسر الكل بالمكلفين مطلقا سواء كانوا مؤمنين او كفارا لزم ان يفسر الدرجات بالمراتب لان الدرجات غلب استعمالها في الخير والثواب والكفار لا ثواب لهم قوله من اعمالهم على ان ما مصدرية ومما عملوا في محل الرفع على انه صفة درجات وكذا على قوله من جزائها وما ح موصولة والمضاف محذوف وعلى الثالث من للعلة قوله على تغليب الخطاب لدخول المخاطبين في قوله ولكل درجات وقرا العامة بياء الغيبة بناء على قوله ولكل قوله تع الغني ذو الرحمة يجوز ان يكونا خبرين

وان يكونا

وان يكونا وصفين للمبتدا وان يشا يذهبكم خبرا وان يكون الغني وصفا وذو الرحمة خبر والجملة الشرطية خبرا ثانيا او مستانفا قوله غاية تمكنكم على ان يكون المكانة مصدرا بمعنى التمكن وهو القوة والاقتدار وقد تكون المكانة بمعنى المكان وهو موضع الكون كالمقام والمقامة بمعنى موضع القيام ثم يجعل المكانة بمعنى المكان مجازا عن الجهة والحالة التي يكون الانسان عليها واما في الاية يجوز ان يكون بهذا المعنى اى اعملوا على جهتكم وحالكم التي انتم عليها كما يقال للرجل اذا امر ان يثبت على حاله على مكانتك يا فلان اى اثبت على ما انت عليه لا تتحرف عنه ومن قرا على مكاناتكم بالافراد اراد الجنس ومن جمع نظر الى اضافتها الى الجماعة المخاطبين وقد علم ان لكل واحد منهم مكانة على حدة قوله مجمعا عليه اى عازما يقال اجمعت على الامر اذا عزمت عليه قال تع فاجمعوا امركم قوله وتسجيل بان المهدد لا ياتي منه الا الشر كالمامور به يريد ان الامر للتهديد من قبيل الاستعارة تشبيها للشر المهدد عليه بالمعنى المامور به الواجب الذي لا بد ان يكون قوله بمعنى اينا تكون له العاقبة الحسنى التي خلق الله لها هذه الدار يعني ان الدار والعاقبة وان اطلقتا الا ان المراد بالدار هذه الدار اى الدنيا وبالعاقبة العاقبة الحسنى واشار به الى دفع ما يقال قوله تع فسوف تعلمون من يكون له عاقبة الدار يدل على ان العصاة ليس لهم عاقبة الدار وليس كذلك قال صاحب الكشاف في تفسير قوله تع في سورة القصص وقال موسى ربي اعلم بمن جاء بالهدى من عنده ومن تكون له عاقبة الدار هي العاقبة المحمودة بدليل قوله تع اولئك لهم عقبى الدار جنات عدن يعني عقبى الدار جنات عدن ثم قال فان قلت العاقبة المحمودة والمذمومة كلتاهما يصح ان تسمى عاقبة الدار لان المراد بالدار الدنيا وخاتمتها لا بد ان تكون اما بخير او بشر فلم اختصت خاتمتها بالخير بهذه التسمية دون خاتمتها بالشر واجاب بانه تع قد وضع الدنيا مجازا الى الاخرة وما اعد فيها للمتقين وجعل الدنيا دار الكسب والعناء وجعل الاخرة دار الراحة والغناء فمن لقي فيها التعب والشقاء فانما هو لتحريفه ما كلف به من الهدى فتبين بهذا ان العاقبة الاصلية لهذه الدار هي عاقبة الخير واما عاقبة السوء فلا اعتداد بها لانها نتايج تحريف الفجار وكلمة من ان جعلت استفهامية تكون في محل الرفع على الابتداء ويكون قوله يكون مع اسمه وخبره في محل الرفع خبرها ويكون فعل العلم معلقا عنها بالاستفهام وان جعلت موصولة وهو الظاهر فهي في محل النصب على انها مفعول تعلمون وهو ههنا متعد الى واحد لكونه بمعنى تعرفون قوله وشيئا منها لالهتهم اشارة الى ان تقدير الكلام كما قاله الزجاج جعلوا لله نصيبا ولشركائهم نصيبا ودل على المحذوف تفصيل القسمين فيما بعد وهو قوله هذا لله بزعمهم وهذا لشركائنا والشركاء من الشركة لا من الشرك وسمى الهتهم شركاءهم لانهم جعلوا لها نصيبا من اموالهم وجعلوها شركاء لانفسهم فيها فاضافة شركائنا الى المفعول اى الذين شاركونا في اموالنا او الى الفاعل اى الذين شركناهم في اموالنا من الزروع والانعام وغيرها قوله ثم انهم راوا الى اخره بيان لمعنى وصول ما عينوه لله الى شركائهم وعدم وصول ما عينوه للاوثان الى الله تع روى عن مقاتل انه قال ان زكا ونما نصيب الالهة ولم يزك نصيب الله تع تركوا نصيب الالهة لها وان كان بالعكس قالوا لا بد لالهتنا من نفقة فاخذوا نصيب الله واعطوه للسدنة فذلك قوله تع فما كان لشركائهم فلا يصل يعني من نماء الحرث والانعام فلا يصل الى الله الى المساكين والاضياف وقالوا لو شاء الله زكى نصيب نفسه وان زكى ما عينوه لله ولم ينم نصيب الالهة بدلوا ذلك النماء الذي عينوه لله وجعلوه لالهتهم وينفقونه على سدنتهم وهو قوله تعالى وما كان لله فهو يصل الى شركائهم ثم انه تع ذم هذا الفعل بقوله ساء ما يحكمون وكيف يحمد فعل من اخترع من عند نفسه بزعمه الباطل ما لم يامر الله به ولا سيما ان يكون مخترعه ان يشرك الخالق فيما خلقه جمادا لا يقدر على شيء ثم يرجحه عليه قبح الله او لا طريقة المشركين في انكارهم البعث والقيمة ثم ذكر من جهالاتهم المنبهة على ضعف عقولهم هذا الفعل ليعرف الناس ضلالتهم ولا يلتفت الى كلامهم احد قوله حكمهم هذا يعني ان ما يحكمون فاعل ساء وحكمهم مخصوص بالذم اى بئس الشيء الذي يحكمون حكمهم هذا كانه قيل بئس الحكم حكمهم ثم انه حكى عنهم جهالة اخرى وهي ان شركاءهم زينوا لهم قتل اولادهم فاطاعوا اياهم في ذلك فقال وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم والكاف فيه منصوب المحل على انه صفة مصدر محذوف اى زين لهم الشركاء قتل اولادهم تزيينا مثل تزيين ذلك الفعل القبيح قيل ويجوز ان يكون ذلك مستانفا غير مشار به الى ما قبله بل الى نفس هذا التزيين الذي هو تزيين قتل الاولاد على ما سبق مرادا ويكون المعنى هكذا زين وقرا العامة زين مبنيا للفاعل وبنصب قتل على انه مفعول زين وجر اولادهم بالاضافة ورفع شركاؤهم على انه فاعل زين وهي قراءة واضحة المعنى والتركيب وقرا ابن عامر زين على بناء المفعول وبرفع قتل على انه مفعول ما لم يسم فاعله ونصب اولادهم على انه مفعول المصدر وجر شركائهم على اضافة المصدر اليه وهذه القراءة صحيحة متواترة لا يصح ان يطعن فيها لان ابن عامر اعلى القراء سندا واقدمهم هجرة اما علو سنده فانه قرا على ابي الدرداء وواثلة ابن الاسقع وفضالة ابن عبيد ومعاوية ابن ابي سفين والمغيرة ابن المخزومي وروى انه قرا على عثمان نفسه واما قدم هجرته فانه ولد في حيوة رسول الله صلى الله عليه وسلم وناهيك به ان هشام ابن عمار احد شيوخ البخاري اخذ عن اصحاب اصحابه وفضالة

كثيرين وانما ذكرنا هذا تنبيها على خطا من رد قرائه ونسبه الى اللحن واتباع بمجرد الرسوم فقط قال لان التقدير زين لكثير من المشركين قتل شركائهم اولادهم لكنه وفصل بين المضاف والمضاف اليه بالمفعول به وهو الاولاد فانه مفعول المصدر قال ابو على الفارسى وهو قبيح قليل فى الاستعمال ولكنه قد جاء فى الشعر كما انشد ابو الحسن الاخفش فزججتها بمزجة زج القلوص ابى مزاده الزج الطعن والمزجة بكسر الميم الرمح القصير وابو مزاده كنية رجل والقلوص الشابة من النوق واضيف القتل فى القراة الى الشركاء وان لم يتولوا ذلك لانهم الذين زينوا ذلك ودعوا اليه فكانهم فعلوا ذلك قوله بالواد ونحرهم لالهتهم متعلق بقتل الاولاد الواد دفن الابنة فى القبر وهى حية يقال واد ابنته يئدها وادا اذا دفنها فى القبر وهى حية وكان اهل الجاهلية يدفنون بناتهم احياء خوفا من الفقر ومن التزوج او من السبى واختلف فى المراد بالشركاء فقال مجاهد شركاؤهم شياطينهم امرهم بان يقتلوا اولادهم خشية العيلة وسميت الشياطين شركاء لانهم اتخذوهم شركاء لله فاطاعوهم فى معصية الله تع وهذا اضيف اليهم كما فى قوله تع اين شركاؤكم الذين كنتم تزعمون وقال الكلبى شركاؤهم سدنة الهتهم وهم الذين كانوا يزينون الكفار قتل اولادهم فكان الرجل منهم يحلف بالله لئن ولد له كذا وكذا غلاما لينحرن احدهم كما حلف عبد المطلب على ابنه عبد الله روى ان عبد المطلب كان راى فى المنام انه يحفر زمزم ونعت له موضعها وقام يحفر وليس له ولد يومئذ الا الحارث فنذر لئن ولد له عشرة نفر ثم بلغوا لينحرن احدهم لله تع عند الكعبة فلما تموا عشرة اخبرهم بنذره فاطاعوه وكتب كل واحد منهم اسمه فى قدح فخرج على عبد الله فاخذ الشفرة فقامت قريش من انديتها فقالوا لا تفعل حتى ننظر فيه فانطلق به الى عرفة فقالوا قربوا عشرة من الابل ثم اضربوا عليه وعليها القداح فان خرجت على صاحبكم فزيدوا من الابل فقد رضى بكم ونجا صاحبكم فقربوا الابل فقربوا عشرة فخرجت على عبد الله فزاد عشرا عشرا فخرجت فى كل مرة على عبد الله الى ان قرب مائة فخرج القدح على الابل فقالوا قد رضى ربك فقال لا والله حتى اضرب عليه وعليها مرات ففعل فخرج القدح على الابل فنحرت ثم تركت لا يصدعها انسان ولا سبع ولذلك قال صلى الله عليه وسلم انا ابن الذبيحين يريد اباه اسمعيل عليه السلام وعبد الله قوله وهو ضعيف فى العربية اشارة الى ان الفصل فى العربية بالمفعول ليس بضعيف فى نفسه بل هو حسن ويدل على حسنه ورود القران عليه والطريق اثبات حسن التراكيب بوقوعها فى القران لا اثبات حسن ما وقع فيه بوقوعه فى غيره قال الكرمانى قراة ابن عامر وان ضعفت فى العربية للفصل بين المضاف والمضاف اليه فقوته فى الرواية عالية انتهى وذهب صاحب المفتاح الى تطبيق هذه القراة بقاعدة اهل العربية بان حمل الكلام على حذف المضاف اليه من الاول واضمار المضاف فى المضاف فى الثانى والتقدير قتلهم اولادهم قتل شركائهم والثانى بدل من الاول بناء على ان تخطية الثقات والفصحاء ابعد من ذلك قال صاحب الانتصاف ظنا عنا على صاحب الكشاف لقد ركب المص فى الفصل عميا وتاه فى تيهها وانا ابرء الى الله وابرء حملة كتابه وحفظة كلامه عما رماهم به فانه تخيل ان القراء الائمة الوجلة السبعة اختار كل منهم حرفا قرا باجتهاد لا نقلا وسماعا فلذلك غلط ابن عامر فى قراته هذه واخذ يبين وجه غلطه بانه اعتمد فى ذلك على رسم مصحف الشام الذى ارسله عثمان ابن عفان رضى الله عنه اليه حيث رسم شركائهم فيه بالياء فاستدل بذلك على انه مجرور وتعين عنده نصب اولادهم بالقياس اذ لا يضاف المصدر الى امرين معا فقراه منصوبا لذلك وقال المص يريد به صاحب الكشاف وقرا بجر الاولاد والشركاء لان الاولاد شركاؤهم فى اموالهم لكان ثبت له مندوحة عن نصبه الى جره بالاضافة وابدال الشركاء منه وكان ذلك اولى مما ارتكبه يعنى ابن عامر من الفصل بين المضاف والمضاف اليه الذى يسمج فى الشعر فضلا عن النثر فضلا عن الكلام المعجز وهذا كله كما ترى ظن من الزمخشرى ان ابن عامر قرا قراته هذه راءيا منه وكان الصواب خلافه ولم يعلم الزمخشرى ان هذه القراة بنصب الاولاد والفصل بين المضاف والمضاف اليه بها يعلم ضرورة ان النبى صلى الله عليه وسلم قراها على جبريل عليه السلام كما انزلها عليه كذلك ثم تلاها النبى صلى الله عليه وسلم على عدد التواتر من الامة ولم يزل عدد التواتر يتناقلونها ويقرؤن بها خلفا عن سلف الى ان انتهت الى ابن عامر فقراها ايضا كما سمعها وهذا معتقد اهل الحق فى جميع الوجوه السبعة انها متواترة جملة وتفصيلا عن افصح من نطق بالضاد فاذا علمت العقيدة الصحيحة لا غباوة بعدها بقول الزمخشرى ولا بقول امثاله عن ظن خطا ابن عامر ثم قراة ابن عامر هذه لا تخالف القياس النحوى وذلك لان الفصل بين المضاف والمضاف اليه وان كان عسرا الا ان المصدر اذا اضيف الى معموله فهو مقدر بان مع الفعل وبهذا التقدير عمل فاضافته الى معموله وان كانت محضة لكنها تشبه غير المحضة حتى قال بعض النحاة ان اضافته ليست محضة لذلك فالحاصل ان اتصاله بالمضاف اليه ليس كاتصال غيره وقد جاء الفصل بين المضاف غير المصدر وبين المضاف اليه بالظرف كما فى قول الشاعر لله در اليوم من لامها يريد لله در من لامها اليوم وقوله لانت معتاد فى الهيجا مصابرة يريد لانت معتاد مصابرة فى الهيجاء وهو الحرب وقوله هما

اخوا فى الحرب

اخوا فى الحرب من لا اخا له اذا خاف يوما نبوة فدعاهما يريد هما اخوا من لا اخا له فى الحرب وقد جاء الفصل بينهما بغير الظرف ايضا على قلة كالفصل بالنداء فى قوله وفاق كعب بجير منقذ لك من تعجيل مهلكة والخلد فى سقر يريد فاق بجير يا كعب وقول الاخر اذا ما ابا حفص اتاك رايتها على كل شعر الناس يعلو قصيدها يريد اذا ما اتاك يا ابا حفص وقد جاء الفصل بينهما بالنعت ايضا كقول معاوية يخاطب عمرو بن العاص نجوت وقد بل المرادى سيفه من ابن ابى شيخ الاباطح طالب يريد من ابن ابى طالب شيخ الاباطح فشيخ الاباطح نعت لابى طالب فصل به بين ابى وبين طالب وقول الاخر ولئن حلفت على يديك لاحلفن بيمين اصدق من يمينك مقسم يريد لاحلفن بيمين مقسم اصدق من يمينك فاصدق نعت لقوله بيمين فصل بين يمين وبين مقسم وبالجملة اذا جاء الفصل بين المضاف غير المصدر وبين المضاف اليه فلا اقل من ان يتميز المصدر عن غيره لما بيناه من انفكاكه فى التقدير وعدم توغله فى الاتصال بان يفصل بينه وبين المضاف اليه بما ليس اجنبيا عنه فكانه ذكر ان مع الفعل ثم قدم المفعول على العامل وقال ابو شامة ولا بعد فيما استبعده اهل النحو من جهة المعنى وذلك انه قد عهد تقدم المفعول على الفاعل المرفوع لفظا فاستمرت له هذه المرتبة مع الفاعل المرفوع تقديرا فان المصدر لو كان منونا لجاز تقديم المفعول على الفاعل نحو اعجبنى ضرب عمرو زيد فكذا فى الاضافة ثم قال وقد ثبت جواز الفصل بين حرف الجر ومجروره مع ان شدة الاتصال بينهما اكثر من شدته بين المضاف والمضاف اليه كقوله تع فبما نقضهم ميثاقهم فبما رحمة من الله فصل بكلمة ما بين الجارة ومجرورها ولا التفات الى قول من زعم انه لم يات فى الكلام المنثور مثله لانه ناف ومن اثبت هذه القراة مثبت والاثبات مرجح على النفى بالاجماع ولو نقل الى هذا الزاعم عن بعض العرب انه استعمله فى النثر لرجع اليه فما باله لا يكتفى بناقل القراة عن التابعين والصحابة قوله وقرى على البناء للمفعول اى وقرى زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم برفع قتل لقيامه مقام الفاعل وجر اولادهم بالاضافة ورفع شركائهم على انه فاعل فعل مقدر تقديره زينه شركاؤهم فهو جواب لسؤال مقدر كانه قيل من زين لهم فقيل شركاؤهم كقوله تع يسبح له فيها بالغدو والاصال رجال اى يسبحه رجال وقول الشاعر ليبك يزيد ضارع اى يبكيه ضارع لخصومة واللام فى قوله لكثير من المشركين متعلقة بزين وكذلك اللام فى قوله ليردوهم فان قيل كيف تعلق حرفى جر بلفظ واحد بعامل واحد من غير بدلية ولا عطف اجيب بان معناهما مختلف فان الاولى للتقدير والثانية للعلية ثم ان كان التزيين من الشياطين فاللام على حقيقة التعليل وان كان من السدنة فهى لام العاقبة فان الشياطين يفعل التزيين وغرضه بذلك الارداء فالتعليل فيه واضح واما السدنة فانهم لم يزينوا لهم ذلك لاجل اهلاكهم ولكن لما كان مال حالهم الى الارداء اتى باللام الدالة على العاقبة والمال وعلل التزيين بشيئين بالارداء والتخليط وهو ادخال الشبه عليهم فى امر دينهم فان اللبس بفتح اللام مصدر لبس يلبس بفتح العين فى الماضى وكسرها فى الغابر ومعناه ادخل عليه الشبه وخلط الامر عليه قال اهل السنة قوله تع ولو شاء الله ما فعلوه يدل على ان ما فعله المشركون فهو بمشية الله تع وقالت المعتزلة محمول على مشية الالجاء اى لو شاء ربك ان يلجئهم على ان لا يفعلوه لتركوه جبرا قوله لا يحجون على ظهورها فان من حج وجب عليه ان يلبى ويذكر اسم الله فكنى بذكر اللازم عن الملزوم وقيل لا يركبونها لفعل الخير فانه لما جرت العادة بذكر اسم الله على فعل الخير عبر بذكر الله عن فعل الخير قوله لان ما قالوه تقول عليه اى كذب يقال تقول عليه اى كذب يعنى انهم يفعلون ذلك ويزعمون ان الله تع امرهم به فيكون افتراء محضا على الله تع فيكون قوله تع افتراء مصدرا مؤكدا على غير لفظ العامل لان القول المحكى عنهم افتراء على الله فيكون من قبيل قولهم قعد القرفصاء ويجوز ان يكون مصدرا للفعل المصدر من لفظه اى افتروا ذلك افتراء قوله والجار اى قوله عليه متعلق بقالوا لا بافتراء لان المصدر المؤكد لا يعمل سواء ذكر مع الفعل او بدونه وكذا المصدر الذى يكون للنوع والعدد فانه لا يعمل ايضا قوله او على الحال عطف على قوله على المصدر اى قالوا ذلك حال افترائهم وهى تشبه الحال المؤكدة لان هذا القول المخصوص لا يكون قائله الا مفتريا فعلى هذا يجوز ان يتعلق الجار بقوله افتراء وكذا على تقدير كون افتراء منصوبا على المفعول له بمعنى قالوا ذلك لاجل الافتراء على البارى تعالى قوله وتانيث الخالصة مع كونها مرفوعة على انها خبر ما الموصولة حملا على المعنى ثم حمل على لفظها فى قوله ومحرم على ازواجنا مع انه معطوف على خالصة وعبارتان عن شئ واحد وقرا ابو بكر عن عاصم وابن عامر وان تكن بتاء التانيث والباقون بالياء وابن كثير وابن عامر ميتة بالرفع والباقون بالنصب فابو بكر لما نصب ميتة فقد اسند تكن الى ضمير ما وانث الفعل نظرا الى كون ما عبارة عن الاجنة وابن عامر فانه لما رفع ميتة على انها فاعل تكن فقد اسند الفعل الى ظاهر المؤنث الغير الحقيقى لان الميتة تقع على الذكر والانثى من الحيوان فجاز تانيث الفعل المسند الى ظاهرها باعتبار اللفظ وجاز تذكيرها باعتبار المعنى هذا على قراة من يرفع ميتة بتكن على ان كان تامة اى وان وجد ميتة او حدثت واما من نصب ميتة فانه يسند الفعل الى ضمير ما فيذكر باعتبار معناها فيكون خبر كان الناقصة فقوله ولذلك اى ولكون ما فى معنى الاجنة وافق عاصم مع انه نصب ميتة

على انه خبر كان الناقصة فيكون اسمها مستترا فيه راجعا الى ما فانث تكن اعتبارا للمعنى ما قوله والتاء فيه للمبالغة كما في نحو علامة وراوية يعنى كثير العلم ورواية الشعر وليس للتانيث ولذلك وقع خبر المذكر وهو عطف على قوله للمعنى كقوله ومصدر على وزن فاعلة كالعافية والعاقبة واذا قيل انها مصدر كان ذلك على حذف مضاف ذو خلوص او على وقوع المصدر موقع اسم الفاعل نحو رجل عدل اى عادل او جعلها نفس الخلوص مبالغة فذكر لتانيث خالصة ثلثة اوجه الاول اعتبار المعنى والثانى ان التاء فيها ليست للتانيث وانما هى للمبالغة فى الصفة كما فى رواية ونسابة والثالث انه مصدر بمعنى ذو خلوص قوله لخفة عقلهم يعنى ان انتصاب سفها على انه مفعول له وبغير علم صفتها سفها اى يقتلون للسفه المجامع لجهل انه تع هو الرزاق ويجوز نصبه على الحال اى ذوى سفه ويؤيده قراءة سفهاء على انه مصدر لفعل مقدر ان يسفهوا سفها او على انه مصدر على غير لفظ عامله لان هذا القتل سفه قال الامام ذكر الله تع فيما تقدم قتلهم اولادهم وتحريمهم ما رزقهم الله ثم انه تع جمع هذين الامرين فى هذه الاية وبين ما لزمهم على هذا الحكم وهو الخسران والسفاهة وعدم العلم وتحريم ما رزقهم والافتراء على الله والضلال وعدم الاهتداء فهذه امور سبعة وكل واحد منها سبب تام لاستحقاق الذم اما الخسران فلان الولد نعمة عظيمة من الله تع على العبد فمن سعى فى ابطاله فقد خسر خسرانا عظيما لا سيما قد يستحق بذلك الابطال الذم العظيم فى الدنيا والعذاب العظيم فى الاخرة وكذا كل واحد من البواقى من اعظم المنكرات والقبايح الموجبة للذم والتوبيخ قال المفسرون نزلت الاية فى ربيعة ومضر وبعض من العرب غيرهم كانوا يدفنون البنات احياء مخافة السبى والفقر والحمية من التزويج روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ان رجلا من اصحابه كان لا يزال مغتما بين يديه فقال صلى الله عليه وسلم ما لك تكون محزونا فقال يا رسول الله انى قد اذنبت فى الجاهلية ذنبا فاخاف ان لا يغفر لى وان اسلمت فقال صلى الله عليه وسلم اخبرنى عن ذنبك فقال يا رسول الله انى كنت من الذين يقتلون بناتهم فولدت لى بنت فتشفعت الى امرأتى ان اتركها فتركتها حتى كبرت وادركت وصارت من اجمل النساء فخطبوها فدخلتنى الحمية ولم يحتمل قلبى ان ازوجها او اتركها فى البيت بغير زوج فقلت للمرأة انى اريد ان اذهب الى قبيلة كذا فى زيارة اقربائى فابعثيها معى فسرت بذلك وزينتها بالثياب والحلى واخذت على المواثيق بان لا اخونها فذهبت بها الى راس بئر فنظرت فى البئر ففطنت الجارية انى اريد ان القيها فى البئر فالتزمت بى وجعلت تبكى وتقول يا ابى اى شىء تريد ان تفعل بى فرحمتها ثم نظرت فى البئر فدخلت على الحمية ثم التزمتنى وجعلت تقول يا ابى لا تضيع امانة امى فجعلت مرة انظر الى البئر ومرة انظر اليها وارحمها فغلبنى الشيطان فاخذتها فالقيتها فى البئر منكوسة وهى تنادى فى البئر يا ابى قتلتنى فمكثت هناك حتى انقطع صوتها فرجعت فبكى رسول الله صلى الله عليه وسلم واصحابه وقال لو امرت ان اعاقب احدا بما فعل فى الجاهلية لعاقبتك بما فعلت ثم انه تع لما فرغ عن شرح احوال الاشقياء وتهجين طريقتهم والتنبيه على جهلهم وخفة عقولهم عاد الى اقامة الدليل على تقرير التوحيد وكمال القدرة والحكمة تهديدا للعصاة من عظيم قهره وعقابه وتثبيتا للمطيعين على ملازمة طاعته فقال وهو الذى انشا جنات وقد سبق ذكر هذا الدليل فى هذه السورة بقوله تعالى وهو الذى انزل من السماء ماء فاخرجنا به نبات كل شىء فاخرجنا منه خضرا نخرج منه حبا متراكبا ومن النخل من طلعها قنوان دانية وجنات من اعناب والزيتون والرمان مشتبها وغير متشابه انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه ان فى ذلكم لايات لقوم يؤمنون فالاية المتقدمة ذكر فيها خمسة انواع وهى الزرع والنخل وجنات من اعناب والزيتون والرمان وذكر فى هذه الخمسة باعيانها لكن على خلاف ذلك الترتيب وذكر فى الاية المتقدمة انظروا الى ثمره اذا اثمر وينعه فامر هناك بالنظر فى احوالها والاستدلال بها على وجود الصانع الحكيم وفى هذه الاية كلوا من ثمره اذا اثمر وآتوا حقه يوم حصاده فاذن فى الانتفاع بها وامر بصرف جزء منها الى الفقراء فالذى حصل به الامتياز بين الايتين ان هناك امر بالاستدلال بها على الصانع الحكيم وهو مقدم على الاذن فى الانتفاع لان الاستدلال على الصانع يحصل به سعادة ابدية والانتفاع يحصل به سعادة جسمانية سريعة الانقضاء والاول اولى بالتقديم قوله تع انشا جنات معروشات اى خلقها يقال نشأ الشىء نشاءة اذا ظهر وارتفع فانشاه الله انشاء اى اظهره ورفعه يقال عرش يعرش ويعرش عرشا اى بنى بناء من خشب وبرة معروشة وكروم معروشات والعريش عرش الكرم واعترش العنب والعريش اعتراشا اذا علا قال الامام فى قوله تع معروشات وغير معروشات اقوال الاول ان المعروشات وغير المعروشات كلاهما للكرم فان بعض الاعناب يعرش وبعضها لا يعرش بل يلقى على وجه الارض منبسطا والثانى ان المعروشات العنب التى يجعل له عروش وغير المعروشات كل ما نبت منبسطا على وجه الارض مثل القرع والبطيخ والثالث المعروشات ما يحتاج الى ان يتخذ له عريش يحمل عليه فيمسكه وهو الكرم وما يجرى مجراه وغير المعروش ما لا يحتاج اليه بل يقوم على ساق كالنخل والزرع ونحوهما من الاشجار والبقول ورابعها المعروشات ما يحصل فى البساتين والعمرانات مما يهتم به الناس ويغرسونه وغير المعروشات ما انبته الله تع فى البرارى والجبال وهو قول ابن عباس وافرد النخل والزرع بالذكر

وهما داخلان فى الجنات لما فيهما من الفضيلة على ساير ما ينبت فى الجنات والمراد بالزرع ههنا جميع الحبوب التى يقتات بها قوله وان لم يدرك اشارة الى ان فائدة التقييد بقوله اذا اثمر اباحة الاكل منه قبل ادراكه وينعه وقيل فائدته اباحة الاكل قبل اخراج الحق لانه تع لما اوجب اخراجه كان الظاهر ان يحرم على المالك تناوله قبل اخراج حق المساكين لمكان شركتهم فيه فقال اذا اثمر اباحة للتناول منه قبل اخراج الحق قوله لا الزكوة المقدرة اى المفروضة وهى العشر فيما سقى بماء السماء ونصف العشر فيما سقى بالكلفة كما سقى بالغرب والدالية حمل الحق على الحق المالى سوى زكوة الخارج لما ذكره روى عن مجاهد انه قال اذا حصدت فحضرك المساكين فاطرح لهم منه شيئا فاذا درسته وذريته فاطرح لهم منه واذا عرفت كيله فاعزل زكوته اى عشره وفى الكشاف المراد بالحق ما كان يتصدق به على المساكين يوم الحصاد وكان ذلك واجبا حتى نسخه افتراض العشر ونصف العشر قوله والامر باتيانها يوم الحصاد اى مع ان الحب يوم الحصاد فى السنبل وابو حنيفة رح جعل الاية مسوقة لايجاب العشر فاستدل بها على وجوب العشر فى الثمار حيث قال انه تع ذكر العنب والنخيل والزرع والزيتون والرمان ثم قال وآتوا حقه يوم حصاده فدل ذلك على وجوب الزكوة فى هذه الخمسة والحصد فى اللغة عبارة عن القطع فتناول الكل قوله كقوله تع ولا تبسطها كل البسط فان من اعطى كل ماله الى الفقراء ولم يوصل الى عياله شيئا اسرف وجاوز حد الاعطاء لانه قد جاء فى الخبر ابدأ بمن تعول روى ان ثابت وقيس صرم خمسمائة نخلة فقسمها فى يوم واحد ولم يترك لاهله شيئا فكره الله تع ذلك وانزل قوله ولا تسرفوا انه لا يحب المسرفين قوله ما يحمل الاثقال ذكر فى تفسير كل واحد من الحمولة والفرش وجهين الاول ان الحمولة ما يحمل الاثقال والفرش ما يفرش للذبح او يتخذ من صوفه ووبره وشعره ما يفرش ولعله من قبيل التسمية بالمصدر والثانى ان الحمولة الكبار التى تصلح للحمل عليها والفرش الصغار كالفصلان والحملان والعجاجيل لانها دانية من الارض بسبب صغر اجرامها مثل الفرش المفروش عليها والفرش هى الارض المفروش عليها قوله كلوا مما احل لكم منه يعنى الحرام رزق كالحلال والله تع انما اباح اكل بعض ما رزقه وهو الحلال وقالت المعتزلة انه تع امر باكل الرزق ومنع من اكل الحرام ينتج الرزق ليس بحرام وقال الزجاج فى خطوات ثلاثة اوجه ضم الطاء وفتحها واسكانها ومعناه طرق الشيطان اى لا تسلكوا الطريق الذى يسوله لكم الشيطان قوله ومفعول كلوا اى كلوا مما رزقكم الله ثمانية ازواج او هو مفعول فعل محذوف دل عليه كلوا تقديره كلوا ثمانية ازواج والضان معروف وهو ذو الصوف من الغنم والكبش الذكر من هذا النوع والنعجة الانثى منه والمعز هو ذو الشعر من الغنم والتيس الذكر منها والعنز الانثى وهى الماعزة قوله وهو بدل يعنى ان اثنين بدل من ثمانية ازواج جئ به للتفسير والبيان قال ابو البقاء اثنين بدل من الثمانية وقد عطف عليه بقية الثمانية ويحتمل ان يكون منصوبا بانشأ مقدرا وهو قول الفارسى وقرئ اثنان بالرفع على الابتداء والجار قبله ومن الضان متعلق بما نصب اثنين والضان يحتمل ان يكون جمع ضائن وضائنة كتاجر وتاجرة وتجر وصاحبة وصاحب وصحب وراكب وراكبة وركب والجمهور على تسكين همزة الضان وقرئ بفتح الهمزة وهو جمع تكسير لضائن كما يقال خادم وخدم وحارس وحرس قوله وقرا ابن كثير وابو عمرو وابن عامر ويعقوب ومن المعز بفتح العين والباقون بسكونها وهما لغتان فى جمع ماعز وقد تقدم ان فاعلا يجمع تارة على فعل نحو تاجر وتجر وعلى فعل اخرى نحو خادم وخدم ويجمع ايضا على معزى وبه قرأ ابى قال امرؤ القيس اذا لم تكن ابل فمعزى كان قرون جلتها العصا قوله فانهم كانوا يحرمون ذكور الانعام تارة كالحامى فانه اذا نتجت من صلب الفحل عشرا بطن حرموا ظهره ولم يمنعوه من ماء ولا مرعى وقالوا انه قد حمى وكالوصيلة فان الشاة اذا ولدت انثى فهى لهم وان ولدت ذكرا فهو لالهتهم وان ولدتهما وصلت الانثى اخوها ويحرمون اناثها تارة كالبحيرة والسائبة فاذا نتجت الناقة خمسة ابطن اخرها ذكر بحروا اذنها وخلوا سبيلها فلا تركب ولا تحلب وكان الرجل منهم يقول ان شفيت فناقتى سائبة ويجعلها كالبحيرة فى تحريم الانتفاع بها وكانوا اذا ولدت لنوق البحاير والسوائب فصيلا حيا ذكرا كان او انثى حرموا لحم الفصيل على النساء دون الرجال وان وضعت فصيلا ميتا ذكرا كان او انثى اشترك الرجال والنساء فى لحم ذلك الفصيل ولا يفرقون بين الذكور والاناث فى حق الاولاد فلما قام الاسلام وبينت الاحكام جادلوا النبى صلى الله عليه وسلم بان قالوا يا محمد بلغنا انك تحرم اشياء مما كان اباؤنا يفعلونه فقال لهم النبى صلى الله عليه وسلم انكم حرمتم اصنافا من النعم على غير اصل وانما خلق الله تع هذه الازواج الثمانية للاكل والانتفاع بها فمن اين جاء هذا التحريم امن قبل الذكورة ام من قبل الانوثة فتحيروا ولم يتكلموا فلو قالوا جاء التحريم بسبب الذكورة وجب ان يحرم جميع الذكور وان قالوا بسبب الانوثة وجب ان يحرم جميع الاناث وان كان باشتمال الرحم عليه فينبغى ان يحرم الكل على الكل واما تخصيص ما اشتملت عليه الارحام بالولد الخامس والسابع او بالبعض دون البعض فمن اين قال الامام هذا ما اطلق عليه المفسرون فى تفسير هذه الاية وهو عندى بعيد جدا لان لقائل ان يقول هب ان هذه الانواع الاربعة اعنى الضان والمعز والابل والبقر محصورة فى الذكور والاناث الا انه لا يجب ان يكون علة تحريم ما حكموا بتحريمه محصورة فى الذكورة والانوثة بل علة تحريمها كونها بحيرة او سائبة او وصيلة او حاميا او نحو ذلك من الاعتبارات كما انا اذا قلنا انه تع حرم

ذبح بعض الحيوانات لاجل الاكل لا يرد علينا ان يقال ان ذلك الحيوان ان حرم لكونه ذكرا وجب ان يحرم كل حيوان ذكر وان كان قد حرم لكونه انثى
وجب ان يحرم كل حيوان انثى ولما لم يكن هذا الكلام لازما علينا فكذا هذا الوجه الذى ذكره المفسرون فى تفسير هذه الاية ثم قال والاقرب عندى
فيه وجهان احدهما ان يقال ان هذا الكلام ما ورد على سبيل الاستدلال على بطلان قولهم بل هو استفهام على سبيل الانكار يعنى انكم لا تقرون
بنبوة نبى ولا تعترفون بشريعة شارع فكيف تحكمون ان هذا يحل وهذا يحرم وثانيهما ان حكمهم بالبحيرة والسائبة والوصيلة والحامى مخصوص
بالابل فالله تع بين ان النعم عبارة عن هذه الانعام الاربعة فلم لم تحكموا بهذه الاحكام فى الاقسام الثلاثة وهى الضان والمعز والبقر وكيف خصصتم
الابل بهذا الحكم على التعيين قوله بل انتم يعنى ام منقطعة بمعنى بل والهمزة اضرب عن الاستفهام الاول الى ما هو اهم منه وادخل فى انكار زعمهم
ومذهبهم فانهم لما انكروا النبوة راسا ولم يمكنهم ان يقولوا اشهدنا الله وسمعنا منه انه حرم علينا هذه الازواج تعين انهم انما حكموا بذلك
افتراء على الله وهو ظلم فلذلك فرع قوله فمن اظلم قوله او عمرو ابن لحى فانه هو الذى غير شريعة اسمعيل عليه السلام والاقرب ان يكون المراد بقوله تع
فمن اظلم ممن افترى على الله كذبا كل من اتصف بهذا الافتراء لان اللفظ عام وكذا العلة الموجبة لهذا الحكم فالتخصيص تحكم محض قوله تعالى لا يهدى
القوم الظالمين من وضع الظاهر موضع الضمير اى لا يهديهم اولئك المشركين اى لا ينقلهم من ظلمات الكفر الى نور الايمان وقالت المعتزلة لا يهديهم
الى ثوابهم قيل لما بين الله فساد طريق اهل الجاهلية فى تحليل بعض المطعومات وتحريمها قالوا فما المحرم اذن فنزلت قل يا محمد قل لا اجد فيما
اوحى الى طعاما محرما على اكل يأكله الا ان يكون الطعام المحرم ميتة فالاستثناء متصل قوله عطف على ان مع ما فى حيزه اى على قراءة ابن
عامر فانه جعل كان تامه ورفع ميتة فلم يأت له ان يجعله معطوفا على ميتة فتعين له ان يجعله معطوفا على المستثنى بخلاف قراءة العامة
فانه يكون معطوفا على خبر كان الناقصة عندهم والظاهر قوله فان الخنزير او لحمه رجح عود الضمير الى الخنزير حيث قدمه فى الذكر لكونه
اقرب المذكورين ولان التحريم المضاف الى الخنزير ليس مختصا بلحمه بل شحمه وشعره وعظمه وسائر ما فيه كله حرام فاذا عاد الضمير الى الخنزير
افاد الكلام هذا المقصود وان عاد الى لحمه لا يكون فى الكلام تعرض لتحريم ما عدا اللحم الا انه جاز عوده الى اللحم ايضا لكونه اهم ما فيه فان اكثر
ما يقصد من الحيوان الماكول لحمه فالحل والحرمة تضاف اليه اصالة ولغيره تبعا قوله عطف على لحم خنزير اى الا ان يكون الطعام فسقا اهل
به لغير الله جعل الحرمة عين الفسق مبالغة فى كون تناولها فسقا ويجوز ان يكون فسقا مفعولا له والعامل فيه قوله اهل فقدم مفعول به
بين حرف العطف وهو او وبين المعطوف وهو جملة اهل وتكون هذه الجملة معطوفة على ان يكون اى لا اجد طعاما محرما الا ان اهل لغير الله به
قوله والاية محكمة اى غير منسوخة يعنى قد تقرر انه لا طريق الى معرفة الحل والحرمة الا ان اوحى الله الى نبيه صلى الله عليه وسلم ثم انه تع لما امره
ان يقول لا اجد فيما اوحى الى محرما الا هذه الاية التى اولها الميتة وثانيها الدم المسفوح وثالثها لحم الخنزير ورابعها الفسق وهو الذى اهل
به لغير الله ثبت ان لا محرم الا هذه الاربعة ومن المعلوم ان من المطعومات امورا محرمة غير هذه ثبت بعضها بالكتاب كالخمر والربا
الحاصل فى معاوضة المطعومات كالخبائث والنجاسات وكالمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا ما ذكيتم وحرمة
بعضها بالسنة كحرمة اكل كل ذى ناب من السباع وذى مخلب من الطيور فان حرمتها ثبتت بنهيه صلى الله تع عليه وسلم عن اكلها فان كانت
النصوص المحرمة لهذه المذكورات ناسخة لحكم هذه الاية وهو انحصار المحرم من المطعومات فى هذه الاربعة لزم القول بكون خبر الواحد ناسخا
للكتاب وهو لا يجوز لان القاطع لا يدفع بالظن فوجب ان يقال ان قوله تع لا اجد للحال فيكون مدلول الاية بيان انحصار المحرمات فى وقت
الاخبار فيما ذكر من الامور الاربعة فيكون ما بقى من تلك الامور باقيا على الاباحة الاصلية فى ذلك الوقت فيكون تحريم ذوات الانياب والمخالب
من السباع بعد ذلك الوقت دفعا للحكم الاصلى لا ناسخا ومنهيا للحكم الشرعى واعلم ان هذه السورة مكية فبين الله تع فى هذه السورة المكية
انه لا محرم الا هذه الاربعة ثم اكد هذا بان قال فى سورة النحل انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به فمن اضطر غير
باغ ولا عاد فان الله غفور رحيم وكلمة انما تفيد الحصر فقد حصلت لنا ايتان مكيتان تدلان على حصر المحرمات فى هذه الاربعة ثم ذكر تعالى
فى سورة المائدة احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واجمع المفسرون على ان المراد بقوله الا ما يتلى عليكم هو ما ذكره بعد هذه الاية بقليل
وهو قوله حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل لغير الله به ثم قال والمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع الا
ما ذكيتم وهذه الاشياء اقسام الميتة الا انه تع اعادها بالذكر لانهم كانوا يحكمون عليها بالتحليل ثم بين فى سورة البقرة وهى سورة مدنية
ايضا انه لا محرم الا هذه الاربعة ~~المدنية مطابقة لقوله قل لا اجد فيما اوحى الى محرما~~ فقال انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما اهل
به لغير الله وكلمة انما تفيد الحصر فصارت هذه الاية المدنية مطابقة لقوله قل لا اجد فيما اوحى الى محرما الا كذا وكذا فى الاية المكية فثبت ان الشريعة

من اولها

من اولها الى اخرها كانت مستقرة على انحصار المحرمات فى هذه الاربعة فان قيل هذا الحصر يقتضى تحليل النجاسات والمستقذرات مع انها
محرمة لقوله تع فى اية اخرى ويحرم عليهم الخبائث والنجاسات من الخبائث ويقتضى ايضا تحليل الخمر والمنخنقة ونحوها مع انها محرمة بالايات
المدنية فالايات المحرمة لهذه الاشياء تكون ناسخة للاية الدالة على انحصار المحرمات فى تلك الاربعة وبعد ما كانت منسوخة لا تبقى دليلا على حل
ما عدا تلك الاشياء الاربعة وكونها منسوخة ينافى ما يدل عليه توافق الايات المكية والمدنية من انحصار المحرمات فى هذه الاربع واستقرار
الشريعة على ذلك الانحصار والجواب ان الاية الدالة على حرمة الخبائث والنجاسات وعلى حرمة المنخنقة ونحوها ليست ناسخة لهذه الاية
الدالة على الانحصار لان قوله تع فى هذه الاية او لحم خنزير فانه رجس يدل على ان حرمة لحم الخنزير معللة بكونه رجسا نجسا فهذا يقتضى
ان تكون النجاسة علة لتحريم الاكل فوجب ان يكون كل نجس محرما اكله فلا تنافيها تلك الاية وكذا لا تنافيها اية المنخنقة وما بعدها لان
جميعها داخل تحت الميتة محرمة بهذه الاية ولا تنافيها الاية المحرمة للخمر ايضا لانه تع قال فى حقها انها رجس من عمل الشيطان فتدخل تحت
قوله فانه رجس ولا تنافيها الاية المحرمة للربا ونحوها ايضا لان تلك الاية تخصيص عموم هذه الاية كانه قيل الذى اجده محرما فيما اوحى
الى هى هذه الاربع وما عداها محللة الا ما ورد النص على تحريمه ثم انه تع بين بقوله وعلى الذين هادوا حرمنا كل ذى ظفر الاية انه حرم
على اليهود اشياء اخر سوى هذه الاربع وهى نوعان الاول انه تع حرم عليهم كل ذى ظفر والثانى ما ذكره بقوله ومن البقر والغنم حرمنا عليهم
شحومهما قوله كل ما له اصبع سواء كان ما بين اصابعه منفرجا كانواع السباع والكلاب والسنانير ولم يكن منفرجا كالابل والنعام والاوز
البط وعن عبد الله بن مسلم انه قال ذوا الظفر كل ذى مخلب من الطير وكل ذى ظفر حافر من الدواب ثم كذلك قال المفسرون وقال وسمى الحافر
ظفرا على الاستعارة وقيل هو كل ما لم يكن مشقوق الاصابع من البهائم والطير كالابل والنعامة والاوز البط وفى الكواشى الظفر للانسان وغيره
هو ما يكون فى طرف الايدى والارجل ثم سمى بعض خفا وبعض حافرا وبعض الظفر للانسان وغيره وبعض مخلبا وبعض ظفرا وفى الكشاف ذوا
الظفر ما له اصبع من دابة او طائر وكان بعض ذوات الظفر حلالا لهم فلما ظلموا حرم ذلك عليهم فعم التحريم كل ذى ظفر بدليل قوله تع فبظلم
من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلت لهم وقال الامام حمل الظفر على الحافر بعيد من وجهين الاول ان الحافر لا يسمى ظفرا الا على سبيل الاستعارة
والثانى انه لو كان الامر كذلك لوجب ان يقال انه تع حرم عليهم كل حيوان له حافر وذلك باطل لان الاية تدل على ان الغنم والبقر مباحان لهم
مع حصول الحافر لهما واذا ثبت هذا فنقول وجب حمل الظفر على المخالب والبراثن لان المخالب الات لجوارح الصيد فى الاصطياد والبراثن
الات للسباع فى الاصطياد وعلى هذا التقدير يدخل فيه انواع السباع والكلاب والسنانير ويدخل فيه الطيور التى تصطاد لان هذه
الصفة تعم هذه الاجناس وتقديم قوله وعلى الذين هادوا على عامله وهو حرمنا يفيد الاختصاص عند اكثر العلماء كالزمخشرى والامام الرازى
وفى الظفر لغات اعلاها ضم الظا والفا وهى قراءة الجمهور وقرئ ظفر بسكون الفا وهى تخفيف لمضمومها وقرئ ظفر بكسر الظا والفا وظفر بكسر
الظا وسكون الفا وكل واحد من هذه اللغات يجمع على اظفار وفيه لغة خامسة وهى اظفور ويجمع على اظافير قوله تع ومن البقر والغنم الظاهر
انه متعلق بما بعده والتقدير وحرمنا على الذين هادوا من البقر والغنم شحومهما ولو قيل ومن البقر والغنم حرمنا عليهم الشحوم بدون الاضافة
لكفى فى افادة اصل المعنى لانه لما تقدم ذكر البقر والغنم علم ان المراد من الشحوم شحمهما الا انه اضيف الشحوم الى ضميرهما لزيادة الربط كما تقول
من زيد اخذت ماله وفى الوسيط حرمنا عليهم شحومهما يعنى شحوم الجوف وهى الثروب وشحم الكليتين وقوله تع الا ما حملت ظهورهما قال
قتادة ما علق بالظهر والجنبين من داخل بطونهما وقوله او الحوايا وهى المباعر والمصارين واحدتها حاوية وحوية وحاويا كقاصعا وقواصع
يعنى ما حملت الحوايا من الشحم او ما اختلط بعظم يعنى شحم الالية فى قولهم جميعا لانها من العظم حرم الله تع عليهم شحوم البقر والغنم الا ثلاثة
انواع منها الاول الشحوم الملتصقة بظهورهما والثانى الشحوم الملتصقة بالمباعر والمباصر والمصارين والثالث ما اختلط بعظم فهذه الانواع
الثلاثة حلال لهم وانما حرم عليهم الثرب وشحم الكلية والثرب شحم رقيق يغشى الكرش والامعا والكرش لكل مجتر بمنزلة المعدة للانسان قوله
الا ما علقت بظهورهما وفسره صاحب الكشاف بقوله الا ما اشتمل على الظهور والجنوب من السحفة وهو بفتح السين وسكون الهاء المهملة الشحمة
التى على الظهر الملتزقة بالجلد فيما بين الكتفين الى الوركين وفى الكواشى هو ما علق بالظهر والجنب من داخل وعبارة المص تحتمل كلا التفسيرين
قوله او ما اشتمل على الامعا اشارة الى ان قوله او الحوايا فى موضع الرفع عطفا على ظهورهما اى والا الذى حملت الحوايا واشتمل على الامعا فانه
غير محرم عليهم كالذى ذكر قبله وقيل انه فى محل النصب عطفا على شحومهما اى وحرمنا عليهم الحوايا ايضا وما اختلط بعظم فيكون كل واحد من
الحوايا والمختلط محرما عليهم ويكون او بمعنى الواو ويحتمل ان يكون فى محل النصب عطفا على المستثنى وهو ما حملت ظهورهما كانه قيل او ما

حملته الظهور او الحوايا او الا ما اختلط وفي الكواشي والحوايا عطف على الظهور فهي رفع اي او ما حملت او الحوايا من الشحم او ما على ما فهي نصب والمراد نفسها او على الشحوم فتحرم والحاصل ان قوله تعالى حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما يشتمل على ثلاثة اشيا مستثنى منه وهو شحومهما ومستثنى وهو ما الموصول في قوله الا ما حملت وفاعل حملت وهو ظهورهما فقوله تعالى او الحوايا او ما اختلط بعظم يحتمل ان يعطف على المستثنى منه فينبغي ان تكون كلمة او بمعنى الواو لان حملها على اصل معناه يستلزم ان يكون الاية مسوقة لتحريم احد المذكورات على الابهام وليس من الشرع ان يحرم واحد مبهم من امور معينة وانما ذلك في الواجب فقط ويحتمل ان يعطف على المستثنى وينبغي ان يكون او بمعنى الواو ايضا لان المحلل هو المجموع لا الواحد المبهم ويخدش هذا الاحتمال ان عطف الحوايا على المستثنى من الشحم يستلزم كون الحوايا مستثنى من الشحوم مع ليست من جنس الشحوم بخلاف ما لصق بالظهور وما اختلط بالعظم ولعل المص انما لم يتعرض لهذا الاحتمال لذلك ويحتمل ان يعطف على ظهورهما وهو الاقرب والعصعص بالضم عجب الذنب وهو عظمه ويقال انه اول ما يخلق واخر ما يبلى قوله ذلك التحريم اي تحريم الطيبات المحللة لهم اشارة الى ان ذلك المنصوب المحل على انه مفعول ثان لجزيناهم قائم على عامله لان الجزى يتعدى الى مفعولين والتقدير جزيناهم ذلك التحريم او ذلك الجزاء بسبب بغيهم وهو قتلهم الانبياء واخذهم الربا واكلهم اموال الناس بالباطل قوله وانا لصادقون في الاخبار اي عن كل شيء لا سيما في الاخبار عن التحريم المذكور وفي الاخبار عن بغيهم قوله والوعد والوعيد اشارة الى انه تعالى لا يخلف في الوعيد كما لا يخلف في الوعد لان الخلف في كل واحد منهما كذب فيستحيل صدوره منه تعالى وقيل يجوز منه تعالى الخلف في الوعيد بناء على انه كرم وفضل بخلاف الخلف في الوعد فانه نقيصة وانشد واني اذا اوعدته او وعدته لمخلف ايعادي ومنجز موعدي قوله ارادوا بذلك انهم على الحق المشروع جواب عن استدلال المعتزلة بهذه الاية على ما ذهبوا اليه من انه تعالى لا يريد الا ما امر به من الايمان والطاعة ووجه استدلالهم انه تعالى حكى عنهم يستعذرون في اشراكهم وتحريمهم ما احل الله بان يقولوا انما اشركنا وحرمنا ذلك بمشية الله وارادته منا ذلك ولولا مشيته لم يقع شيء من ذلك وهذا الذي حكاه منهم هو عين ما ذهب اليه اهل السنة ولما حكى الله تعالى عنهم ذلك على سبيل الذم والتقبيح ثبت بطلانه وانه لا يريد من المكلف الا الايمان والطاعة وتقرير الجواب ان مدلول كلمة لو ليس مشية عدم الاشتراك والتحريم حتى يكون محصول كلامهم انما اشركنا وحرمنا لتعلق مشية الله تعالى بذلك فيذمهم الله تعالى ويقبح منهم هذا الكلام وتكون الاية دليلا لهم علينا بل مدلولها هو المشية مع الرضى وذلك لان المقصود للقوم بيان انهم على الحق المرضي عند الله وهذا المقصود انما يتم بذلك وكانهم قالوا لو شاء الله تعالى عدم اشراكنا ورضي به لتحقق ذلك العدم ولما لم يتحقق ذلك العدم علمنا انه تعالى لم يشا ولم يرض بعدم اشراكنا فكان اشراكنا مرضيا مرادا له تعالى وذلك لان كلمة لو لانتفاء الشيء لانتفاء مدخولها ههنا مجموع الامرين المشية والرضى وانتفاء المجموع لا يستلزم انتفاء كل واحد منهما فيجوز ان ينتفي الرضى ويوجد المشية يكون مراد القوم بقولهم لكن اشركنا لانتفاء الارتضاء اي لكن اشركنا لانتفاء احد شرطي عدم اشراكنا وهو الرضى به وان تحقق الشرط الاخر وهو متعلق المشية به فعلى هذا يتعلق الذم والتقبيح بزعمهم انه تعالى لم يرض بعدم اشراكهم وتحريمهم فانه باطل لانه تعالى لم يرض لعباده الكفر والفسوق قوله كقوله فلو شاء لهديكم اجمعين تشبيه لكون مدخول كلمة لو مشية الارتضاء وان انتفاها لا يستلزم انتفاء كل واحد من المشية والرضى فان المنتفي فيه هو المشية فقط دون الرضى فان هداية الجميع مرضية وان لم تتعلق بها المشية فقول المص مشية ارتضاء وان امكن حمله على ان المشية مجاز عن الرضى وكان هذا الحمل كافيا في غرضه الا انه لا يوافقه قوله ولو شاء لهديكم لان المشية بمعنى الرضى قوله ويؤيد ذلك اي يؤيد كون مرادهم بذلك القول بيان انهم على الحق دون الاعتذار ووجه التاييد ان قولهم لو شاء الله ما اشركنا لو اريد به الاعتذار لما كان فيه تكذيبا له صلى الله عليه وسلم وانما يكون تكذيبا له اذا كان معناه انا انما اشركنا وحرمنا لكون ذلك مشروعا مرضيا عند الله وانك كاذب فيما قلت من ان الله تعالى منع من الشرك ولم يحرم ما حرمتموه ويؤيد ايضا هذا المعنى قوله تعالى قل هلم شهداءكم الاية فانه صريح في انهم يدعون ان الله حرم هذه الاشياء وانهم على الحق المشروع المرضي والكاف في قوله تعالى كذلك صفة مصدر محذوف اي مثل التكذيب المشار اليه في قوله فان كذبوك وقوله حتى ذاقوا غاية لامتداد التكذيب قوله من علم يحتمل ان يكون مبتدأ وعندكم خبرا مقدما وان يكون فاعلا للظرف لاعتماده على الاستفهام وكلمة من زائدة على كلا التقديرين والفاء في قوله تعالى قل فلله الحجة يقتضي سبق شيء يتفرع عليه هذا الكلام فقدر الزمخشري شرطا محذوفا يكون هذا جوابا له حيث قال يعني فان كان الامر كما زعمتم من ان ما انتم عليه بمشية الله تعالى فلله الحجة البالغة وقدر غيره جملة اسمية فقال التقدير قل انتم لا حجة لكم على ما ادعيتم فلله هو الحجة البالغة عليكم فانهم لما دفعوا دعوة الانبياء والرسل عن انفسهم بان قالوا كل ما هو دين فانما هو بمشية الله تعالى واذا شاء الله منا ذلك كنا عاجزين عن تركه فكيف تامرنا بتركه وهل في وسعنا وطاقتنا ان ناتي بفعل على خلاف مشية الله تعالى فهذا شبهة الكفار على الانبياء

فقال تعالى

فقال تعالى حجتهم داحضة عند ربهم بل الحجة البالغة لله من وجهين الاول انه تعالى اعطاكم عقولا كاملة وافهاما وافية واذانا سامعة وعيونا ناظرة واقدركم على الخير والشر وازال الاعتذار والموانع بالكلية عنكم فاذا شئتم ذهبتم الى عمل الخيرات وان شئتم ذهبتم الى عمل المعاصي والمنكرات وهذه القدرة والمكنة معلومة الثبوت بالضرورة وكذا زوال الموانع والعوايق معلوم كذلك واذا كان الامر كذلك كان ادعاؤكم انكم عاجزون عن الايمان والطاعة دعوى باطلة فثبت بما ذكرنا انه ليس لكم على الله حجة بالغة بل لله الحجة البالغة عليكم الوجه الثاني انكم تقولون لو كانت افعالنا على خلاف مشية الله تعالى لكنا قد غلبنا الله تعالى وقهرناه واتينا بالفعل على مضادته ومخالفته وذلك يوجب كونه عاجزا ضعيفا وذلك يقدح في كونه الها فاجاب تعالى عنه بان العجز والضعف انما يلزم اذا لم يكن قادرا على حملهم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالجاء وهو قادر على ذلك حيث قال ولو شاء لهديكم اجمعين الا انه لا يحملكم على الايمان والطاعة على سبيل القهر والالجاء لان ذلك يبطل الحكمة المطلوبة من التكليف واحتج اهل السنة بقوله تعالى ولو شاء لهديكم اجمعين على ان الكل بمشية الله تعالى لان كلمة لو في اللغة تفيد انتفاء الشيء لانتفاء غيره فدل على انه تعالى ما شاء ان يهديهم وما هديهم ايضا فهي حجة دامغة لنا على المعتزلة قوله وهلم اسم فعل بمعنى احضروا وشهد مفعول به فان اسم الفعل يعمل عمل مسماه متعديا كان او لازما وهلم فيها لغتان لغة الحجازيين ولغة التميميين فعند الحجازيين يستوي فيه المذكر والمؤنث والواحد والجمع نحو هلم يا زيد يا زيدان يا زيدون يا هند يا هندان يا هندات وعند بني تميم يلحقها الضمير كما يلحق ساير الافعال فيذكر ويؤنث ويجمع فيقال هلم هلما هلموا هلمي هلمن وجمهور البصريين على انها مركبة من ها التنبيه ولم واصله الم امر من لم يلم فلما ركبت احذفت الفها لكثرة الاستعمال وسقطت همزة الوصل للاستغناء عنها بحركة الميم المنقولة الى اللام لاجل الادغام وادغمت الميم في الميم وبنيت على الفتح للخفة وقيل انها مركبة من ها التنبيه ولم امر من لم الله شعثه اي جمعه فمعنى هلم اجمع نفسك الينا فحذفت الفها لكثرة الاستعمال وليس فيه حينئذ الا عمل واحد وهو حذف الف ها وهو مذهب الخليل وسيبويه وذهب الفراء الى انها مركبة من هل التي هي للزجر ومن ام من الام وهو القصد وليس فيه الا عمل واحد وهو نقل حركة الهمزة الى اللام هل وهلم تكون متعدية بمعنى احضر ولازمة بمعنى اقبل فمن جعلها متعدية اخذها من اللم وهو الجمع ومن جعلها قاصرة اخذها من اللمم وهو الدنو والقرب فمعنى هلم دن وتقرب واقبل قوله ولذلك اي ولكون المراد بشهداءكم قدوتهم قيدهم بهم لا من يشهد بصحة دعواهم كائنا من كان قيدا لشهداء بالاضافة اليهم فان الاضافة لكونها من طرف تعريف المضاف تدل على ان لهم اشخاصا معهودة بكونهم شهداءهم وانهم انما ذهبوا اليه بشهادة هؤلاء الشهداء ولذلك ايضا وصف الشهداء بالموصول مع الصلة الدالة على ان شهداءهم معهودون معينون عندهم باتصافهم بمضمون الصلة فان الموصولات انما جعلت معارف لكونها موضوعة لان يطلقها المتكلم على من يعتقد ان المخاطب يعرفه بكونه محكوما عليه بحكم حاصل له وهو مضمون الصلة فان صلة الموصول لا بد ان يكون جملة معلومة الانتساب الى ذات الموصول قبل ايرادها واجرائها عليه قوله فان تسليمهم موافقة لهم في الشهادة فكان بمنزلة الشهادة فاطلق عليه اسم الشهادة استعارة تصريحية فاشتق منه قوله فلا تشهد فانه استعارة تبعية قوله فانه وضع فيه للتعميم حيث قاله وتكلم به كل من طلب ان يتقدم ويقبل اليه شخص سواء كان الطالب في علو او سفل او غيرهما قوله يحتمل الخبرية اي يحتمل ان تكون موصولة بمعنى الذي والعايد محذوف اي اتل الذي حرمه ربكم عليكم وهذا اظهر الاحتمالات الثلاث لا يحتمل ان تكون مصدرية اي اتل تحريم ربكم ونفس التحريم لا يتلى وانما هو مصدر واقع موقع المفعول اي اتل محرم ربكم الذي حرمه عليكم ويحتمل ان تكون استفهامية في محل النصب بحرم بعدها والتقدير اتل اي شيء حرم ربكم قوله اي لا تشركوا اختار ان يكون ان في قوله ان لا تشركوا مفسرة حيث انه تقدمها ما هو في معنى القول حتى تكون لا ناهية وتكون الجمل المتعاطفة موافقة في كونها طلبية وبعضها نهيا نحو لا تشركوا ولا تقربوا ولا تقتلوا ولا تتبعوا السبل نحو واحسنوا بالوالدين واوفوا واذا قلتم فاعدلوا وبعهد الله اوفوا وعلى تقدير ان تكون ان ناصبة للفعل تكون لا نافية فلا يحسن عطف الجمل الانشائية عليها وايضا ان جعلت ان مصدرية ولا نافية يكون قوله ان لا تشركوا في موضع البيان للمحرم بدلا منها فيلزم ان يكون ترك الشرك والاحسان الى الوالدين محرما وهو باطل لانهما واجبان فكيف يكونان محرمين وجعلها مفسرة يزول الاشكال لان تقدير الكلام يصير اتل ما حرم ربكم عليكم ان لا تشركوا اي ذلك التحريم هو قوله لا تشركوا به شيئا قوله ولا يمنعه تعليق الفعل المفسر بما حرم جواب عما يقال كيف يعطف قوله واحسنوا بالوالدين على الفعل المفسر وهو لا تشركوا مع ان هذا المفسر قد علق اي جعل متعلقا بقوله ما حرم فلو عطف قوله وبالوالدين احسانا على قوله ان لا تشركوا به شيئا لوجب ان يكون الاحسان مفسر القوله ما حرم ربكم عليكم فلزم ان يكون الاحسان بالوالدين حراما وهو باطل وتقرير الجواب نعم ان عطف الامر على ما جعل تفسيرا للتحريم يستلزم ان يكون الامر داخلا على التحريم مفسرا له الا انه لا يلزم ان يكون المامور به محرما فانه لا يذهب اليه وهم احد بل التحريم المستفاد من الامر هو تحريم ضد المامور به

فان ايجاب المامور به يستلزم تحريم ضدها فان قولك احسنوا بالوالدين في قوة قولك لا تسيئوا بالوالدين وقولك وفوا الكيل والميزان في قوة
قولك لا تبخسوا الكيل والميزان وكذا نظايرها قوله ومن جعل ان ناصبة يتجه عليه ان يقال ان ان مع الفعل حينئذ تكون في محل النصب على انه بدل
مما حرم وهو باطل لاستلزامه ان يكون ترك الاشراك لا نفيه وان الاوامر الواردة بعد ذلك معطوفة على ان لا تشركوا وفيه ارتكاب عطف الطلبي
على الخبري وجعل المعاني الواجبة المامور بها محرمة فلذلك يحتاج الى ما ذكره المص من التكلفات الاول ان يجعل الكلام يتم عند قوله اتل ما
حرم ربكم ثم يبتدا بقوله عليكم ان لا تشركوا اي الزموا ترك الشرك فيكون الاوامر المعطوفة على نفس عليكم لكونه بمعنى الزموا والثاني ان تكون ان
مع ما في حيزها في محل النصب بدلا مما حرم او من العايد المحذوف اذ التقدير ما حرمه وعلى التقديرين تكون لا مزيدة لئلا يفسد المعنى كزيادتها
في قوله تعالى ان لا تسجدوا لئلا يعلم والتقدير اتل ما حرم عليكم ربكم ان تشركوا فيكون عطف الاوامر على المحرمات باعتبار تضمين الجمع معنى الطلب
ويحتمل ان يكون ان الناصبة مع ما في حيزها في محل الجر على حذف لام العلة والتقدير اتل ما حرم ربكم عليكم لئلا تشركوا ويحتمل ان يكون
في محل الرفع على انها خبر مبتدا محذوف وهو المحرم او المتلو الا انه ان جعل كلمة لا زائدة لئلا يفسد المعنى قوله شيئا يحتمل المصدر بان يكون عبارة
عن الاشراك اي اشراكا ما او شيئا من الاشراك واحسانا منصوب على المصدر وعامله فعل مضمر من لفظه ويتعلق بر قوله بالوالدين ومن في قوله
من املاق سببية متعلقة بفعل المنهي عنه اي لا تقتلوا اولادكم لاجل الاملاق وهو الفقر وقيل الجوع قوله بدل منه يعني ان قوله ما ظهر وما بطن
في محل النصب على انه بدل من الفواحش اشتمال اي لا تقربوا ظاهرها وباطنها كقولك ضرب زيد ظاهره وباطنه ومنها حال من فاعل ظهر فيتعلق
بمحذوف وحذف منها بعد قوله بطن لدلالة الاول عليه قال ابن عباس رض كانوا يكرهون الزنا علانية ويفعلون ذلك سرا فنهاهم الله تع عن الزنا
سرا وعلانية وقال الضحاك ما ظهر الخمر وما بطن الزنا والاولى ان يجري النهي على عمومه في جميع الفواحش ظاهرها وباطنها ولا يختص بنوع معين
قوله تع الا بالحق حال من فاعل تقتلوا اي لا تقتلوها الا ملتبسين بالحق ويجوز ان يكون وصفا لمصدر محذوف اي الا قتلا ملتبسا بالحق قوله
تع واوفوا الكيل اي تموه ولا تنقصوا منه شيئا وكل شيء بلغ تمام الكمال فقد وفي وتم ووفيته اي اتممته واوفى الكيل اي اتمه ولم ينقص منه
شيئا وبالقسط حال من فاعل اوفوا اي اوفوهما مقسطين اي ملتبسين بالقسط وهو العدل فان قيل ايفاء الكيل والميزان هو عين القسط
فما فائدة التكرير فالجواب ان الله امر المعطي بايفاء ذي الحق حقه من غير نقصان وامر صاحب الحق باخذ حقه من غير طلب زيادة قوله تع واذا قلتم
في حكومة ونحوها يعني ان القول ليس مختصا باداء الشهادة بل يدخل فيه كل ما يتعلق بالقول من الدعوة الى الدين وتقرير الدلايل عليه
والامر بالمعروف والنهي عن المنكر واقعا على الوجه العدل من غير زيادة في الايذاء والايحاش ونقصان عن القدر الواجب ويدخل فيه الحكايات
التي يذكرها الرجل فيجب انه لا يزيد فيها ولا ينقص منها وتبليغ الرسالة وحكم الحاكم ولما كان مدار الامر اتباع الحق المشروع وطلب مرضات
الله لم يختلف الحال بين ان يكون المقول له او المقول عليه ذا قرابة وبين ان يكون اجنبيا قوله وقرا ابن عامر ويعقوب بالفتح والتخفيف
على انها مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الامر والشان اي وانه صراطي مستقيما كقوله تع ان الحمد لله قوله والباقون مشددة بتقدير اللام
المفيدة للعلية اي وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه كقوله تع وان المساجد لله فلا تدعوا مع الله احدا وقيل ان المشددة مع ما في حيزها
في محل النصب على انها معطوفة على قوله ما حرم اي اتل ما حرم ربكم واتل ان هذا صراطي والمراد بالمتكلم هو رسول الله صلى الله عليه وسلم فان
صراطه صراط الله قوله تع فتفرق منصوب باضمار ان بعد الفا في جواب النهي اصله فتتفرق حذفت منه احدى التائين وبكم مفعول
به عدى الفعل اليه بالباء اي فتفرقكم وقوله تع مستقيما حال وعاملها معنى الاشارة قوله وثم للتراخي في الاخبار جواب عما يقال كيف
يصح عطف الايتاء على التوصية بثم والايتاء قبل التوصية بدهر طويل فان التوصية وقعت بانزال القران وايتاء التورية لا شك انه متقدم
على انزال القران واجاب عنه بانه ثم ههنا ليست للتراخي الزماني بل هو لمطلق التراخي في الاخبار او للتراخي في الرتبة فان الفاء العاطفة
للجمل قد يقدر كون المذكور بعدها كلاما مرتبا على ما قبلها في الذكر لا ان مضمون ما بعدها واقع عقيب مضمون ما قبلها في الزمان كما في
قوله تع بعد ذكر الجنة فنعم اجر العاملين وبعد ذكر الجهنم فبئس مثوى المتكبرين فان ذكر مدح او ذم انما يصح بعد جري ذكره ولا يصح حمله
على التراخي الزماني في شيء من الايتين ومن هذا الباب عطف تفصيل المجمل على المجمل كقوله تع ونادى نوح ربه فقال رب ان ابني من اهلي وتقول
اجبته فقلت لبيك فان موضع ذكر التفصيل بعد الاجمال ومن هذا القبيل ما نحن فيه من الاية فان الاخبار بايتاء التورية وانزال القران
مرتب على الاخبار بالتوصية باتباع صراط الله تع اذ لا يخفى ان بيان طريق التوصية حقه ان يوخر عن الاخبار بنفس التوصية وكذا بين ايتاء
التورية وانزال القران وبين تلك التوصية تفاوت عظيم في الرتبة لاشتمالهما على تلك التوصية وعلى امثالها مع احكام اخر وفي تقرير الجواب

اشارة

اشارة الى ان قوله وهذا كتاب انزلناه مبارك عطف على قوله اتينا موسى الكتاب داخلة حينئذ تحت ثم ولم يذكر على اسلوب قوله اتينا موسى
الكتاب ولم يقل وانزلنا اليك هذا الكتاب المبارك اظهارا لشرفه ومزيد رتبته ولهذا جعل الفاصلة ثمة لعلهم بلقاء ربهم يؤمنون
وههنا لعلكم ترحمون قوله وصاكم به قديما وحديثا اشارة الى ان هذه التوصية قديمة لم تزل ومتى بها كل امة على لسان نبيها ولهذا قال
ابن عباس رض هذه الايات يعني من قوله تع قل تعالوا اتل ما حرم ربكم الى قوله لعلكم تتقون محكمات لم ينسخهن شيء من جميع الكتب وعن كعب الاحبار
انه قال والذي نفس كعب بيده ان هذه الايات مفتتح التورية بسم الله الرحمن الرحيم قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم الى اخر الايات الثلاث
وكعب رجل من حمير ادرك زمن النبي صلى الله عليه وسلم ولم يره واسلم في خلافة عمر رض وروى ابن مسعود رض عنه صلى الله عليه وسلم
انه خط خطا ثم قال هذا سبيل الرشد ثم خط عن يمينه وعن شماله خطوطا ثم قال هذه سبل منها شيطان يدعو اليه ثم تلا هذه
الاية وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه قوله تع تماما مفعول له وجاز حذف اللام لكونه في معنى الاتمام فيكون فعلا لفاعل الفعل المعلل
او مصدر الفعل المقدر من لفظه على حذف الزوايد اي اتممناه اتماما وقوله للكرامة متعلق بقوله تماما بمعنى اتماما قوله على من احسن القيام
به على ان يكون التعريف في قوله الذي احسن للجنس اي لاتمام النعمة على كل من احسن القيام به فيكون ضمير احسن عايدا الى الموصول ومفعوله
محذوفا وهو التبليغ قوله او تماما على ما احسنه على ان يكون التعريف للعهد ايضا والمعهود العلوم الشرايع التي احسنها موسى واجاد
معرفتها ففاعل احسنه ضمير موسى ومفعوله المحذوف وهو العايد الى الموصول اي تماما على الذي احسنه موسى من العلم والشرايع زيادة على
علمه على وجه التتميم قوله وقرئ بالرفع اي برفع احسن على انه خبر مبتدا محذوف والذي وصف به الدين او الوجه الذي يكون عليه الكتب
اي حال كونه الكتاب تماما على الذي هو احسن او حال كون الكتاب تماما كاملا كائنا على الوجه الذي هو احسن ما يكون عليه الكتب قوله كراهة
ان تقولوا لما اختار كونه مفعولا له ولا خفاء ان نفس هذا القول لا يصلح ان يكون علة باعثة للانزال بل العلة الباعثة هي عدم ذلك القول
فلذلك حمل الكوفيون على حذف لا اي لئلا تقولوا والبصريون على حذف المضاف اي كراهة ان تقولوا وان تقولوا خطاب لاهل مكة والمعنى
انزلناه كراهة ان تقولوا يا اهل مكة انزل الكتاب وهو التورية والانجيل على طايفتين من قبلنا وهم اليهود والنصارى وكنا غافلين عما
فيهما لا نعلم دراستهم لان كتابهم ليس بلغتنا فانزل الله تع كتابا بلغتهم كيلا يعتذروا بان الكتاب لم ياتهم وان الرسول لم يبعث اليهم قوله
اي وانه كنا قدر المكسورة المخففة من الثقيلة اسما وهو ضمير الشان اشارة الى انها يجوز اعمالها حال كونها مخففة كما تعمل يكون مع حذف
نونها في قول لم يك زيد قايما نص عليه ابن الحاجب في الكافية ولم يقل عن دراستهما لان كل طايفة جماعة قوله تع فقد جاءكم جواب
شرط مقدر اي ان صدقتم فيما كنتم تعدون من انفسكم فقد جاءكم او ان كنتم كما تزعمون انكم اذا انزل عليكم كتاب تكونون اهدى من اليهود
والنصارى فقد جاءكم حذف الشرط فدل عليه بالفاء الفصيحة كما في قوله فقد جئنا خراسانا وطرا وصف الله تع القران العظيم بانه كتاب
مبارك يكون اتباعه سببا للرحمة وانه بينة نازلة من قبل الرب الكريم وهدى ورحمة عظم كفر من كذب به وصدف عنه اي وصد ومنع
غيره عن اتباعه لان الاول ضلال والثاني اضلال فمن جمع بينهما في غاية الضلال قوله اي ما ينظرون اشارة الى ان هل استفهام معناه
النفي وان ينظرون بمعنى ينتظرون فان النظر يستعمل في الانتظار وتقدير الاية انهم لا يؤمنون بك الا اذا جاءهم احد هذه الامور الثلاثة
وهي مجيء الملائكة او مجيء امر الرب او مجيء الايات القاصرة من الرب كانه قيل اني اقمت عليهم الحجة وانزلت عليهم الكتاب فلم يؤمنوا فما ينتظرون
الا احد هذه الامور قوله بجزيرة العرب اي ناحية من ارض العرب يحيط بها بحر فارس وبحر السودان ونهر دجلة والفرات روى عن رسول
الله صلى الله عليه وسلم ان الله تع جعل بالمغرب بابا مسيرة عرضه سبعون عاما للتوبة لا يغلق ما لم تطلع الشمس من قبله وذلك قوله يوم
ياتي بعض ايات ربك فان الايمان انما ينفع صاحبه اذا كان عن برهان ولا ينفع الايمان الحاصل عند معاينة ما يضطر الانسان الى
الايمان فان معاينة اشراط الساعة بمنزلة معاينة نفسها ووقوع العيان يمنع قبول الايمان لانه انما يقبل اذا كان بالغيب قالت عايشة
رضي الله عنها اذا خرجت الايات طرحت الاقلام وحبست الحفظة وشهدت الاجساد بالاعمال ويوم منصوب بقوله لا ينفع وقرئ
مرفوعا على الابتداء وخبره لا ينفع والعايد محذوف اي لا ينفع نفسا ايمانها فيه وقوله لم تكن امنت من قبل وان جاز ان يكون حالا من ضمير
ايمانها الا ان المص اختار كونه صفة نفسا فيقع الفاعل وهو ايمانها فاصلا بين المفعول الموصوف وبين صفته لعدم كون الفاعل اجنبيا
عن الموصوف الذي هو المفعول لاشتراكهما في العامل فعلى هذا يجوز ضرب هندا غلامها القرشية وقوله او كسبت في ايمانها خيرا ما عطف
على قوله امنت اشعر النظم ان الايمان السابق العري عن فعل الخير لا ينفع مطلقا وقد ذهب اهل السنة الى انه ينفع في عدم التخليد لورود

النصوص بذلك ولم يقم دليل عقلي ينافيها وان لم ينفع في دفع العقاب جزاء على اثم ترك العمل استدل به من لم يعتبر الايمان المجرد عن العمل كالمعتزلة فان الايمان الشرعي عبارة عن التصديق بما علم بالضرورة انه من دين محمد صلى الله عليه وسلم الا جمهور المحدثين والمعتزلة والخوارج ذهبوا الى انه عبارة عن مجموع امور ثلاثة اعتقاد الحق والاقرار به والعمل بمقتضاه فمن ترك العمل وحده اي مع انه اعتقد واقر فهو فاسق اتفاقا الا انه عند جمهور المحدثين هو مؤمن فاسق وعند الخوارج هو كافر فاسق وعند المعتزلة هو فاسق خارج عن الايمان غير داخل في الكفر والخارج عن الايمان لا ينتفع بالايمان قال صاحب الكشاف معنى الاية ان اشتراط الساعة اذا جاءت وهي ايات ملجئة مضطرة ذهب اوان التكليف عندها فلم ينفع الايمان حينئذ نفسا غير مقدمة ايمانها من قبل ظهور الايات او مقدمة ايمانها غير كاسبة خيرا في ايمانها فلم يفرق كما ترى بين النفس الكافرة اذا امنت في غير وقت الايمان وبين النفس التي امنت في وقته ولم تكتسب خيرا ليعلم ان قوله تع الذين امنوا وعملوا الصالحات جمع بين القرينتين لا ينبغي ان تنفك احديهما عن الاخرى حتى يفوز صاحبهما ويسعد والا فالشقوة والهلاك انتهى كلامه فتمسك بظاهر الاية على ان مجرد الايمان بدون ان يكون فيه كسب خير ليس بنافع فلا يخلص صاحبه من الخلود في النار قوله والمعتبرين ولمن اعتبر الايمان المجرد عن العمل بان حكم عليه بانه يتخلص صاحبه عن الخلود في النار ان يخصص هذا الحكم وهو حكم عدم نفع الايمان بذلك اليوم فان الايمان الذي حكم عليه بانه لا ينفع انما خصص الايمان الحادث في ذلك اليوم يكون الحكم بعدم نفعه مخصصا ايضا بواسطة تخصيص الايمان المعتبر في ذلك الحكم ثم ان هذا التخصيص ليس مستندا الى مجرد الادعاء والتشهي بل هو مستند الى دليل وذلك لان عموم اولا احد الامرين او الامور فاذا وقعت في سياق النفي تكون لعموم النفي كالنكرة على ما ذكر في قوله تع ولا تطع منهم اثما او كفورا فقوله تع او كسبت كما عطف على قوله امنت الواقع في سياق قوله لم تكن امنت كان المعنى لا ينفع الايمان نفسا انتفى عنها كل واحد من الايمان وكسب الخير في ذلك الايمان قبل ذلك اليوم فلما نفى وقوع كل واحد منهما قبل ذلك اليوم وجب ان يكون المراد بالايمان الذي حكم عليه بعدم النفع هو الايمان الحادث بعد ذلك اليوم ولا دلالة في الاية على عدم النفع الايمان السابق على ذلك اليوم اذا كان عاريا عن فعل الخير والطاعة حتى يقال انه تع سوى بين النفس الكافرة اذا امنت في غير وقت الايمان وبين النفس التي امنت في وقته ولم تكسب خيرا في ان كل واحدة منهما خالدة في النار فسقط استدلال المعتزلة ولما ورد على هذا التاويل ان يقال التخصيص لحكم المذكور بذلك اليوم وجعل كلمة او لعموم النفي يستلزم ان يكون المعنى لا ينفع الايمان الحادث في ذلك اليوم نفسا انتفى عنها كل واحد من الايمان السابق وكسب الخير فيه ذكر انتفاء كسب الخير في الايمان السابق لغو لان انتفاء نفس الايمان السابق يستلزم انتفاء كسب الخير فيه ضرورة اشار المص الى جوابه بقوله وحمل الترديد على اشتراط النفع باحد الامرين احدهما الايمان السابق الذي اكتسب فيه العمل الصالح والاخر مجرد ذلك الايمان وتقرير الجواب ان قوله تع او كسبت في ايمانها خيرا انما يكون لغوا اذا كان المقصود مجرد بيان عموم النفي وليس كذلك بل المقصود بيان اشتراط النفي باحد الامرين فان هذا البيان انما يحصل بذكرهما جميعا بان يقال يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع الايمان الحادث فيه نفسا خلت عن الايمان السابق المكتسب فيه الخير وعن اصل ذلك الايمان ايضا فان هذا القول يدل على ان النفس لو لم تكن خالية عن كل واحد منهما بل كانت متصفة باحدهما ايهما كان نفعها ذلك ونجاها عن الخلود في النار ولا شك انه يفهم اشتراط النفع باحد الامرين ويظهر فائدة قوله او كسبت في ايمانها خيرا قوله والعطف على لم تكن عطف على قوله وحمل الترديد فيكون جوابا اخر عن حديث اللغو وتقريره ان تخصيص الحكم المذكور بذلك اليوم على تقدير تسليم كونه مستلزما لما ذكر ما لا فائدة في ذكره انما يستلزم على تقدير كون قوله او كسبت عطفا على قوله امنت وليس كذلك بل هو معطوف على قوله لم تكن والمعنى لا ينفع الايمان الحادث في ذلك اليوم نفسا لم تؤمن من قبل او امنت بعد ظهور الايات وكسبت في ايمانها الحادث خيرا واجيب عن تمسك المعتزلة ايضا بان الاية من باب اللف التقديري اي لا ينفع نفسا ايمانها ولا كسبها في الايمان لم تكن امنت من قبل او كسبت فيه فتوافق الايات والاحاديث الشاهدة بان مجرد الايمان ينفع ويورث النجاة من العذاب ولو بعد حين وهذا ما قاله القاضي ناصر الدين في الانتصاف من ان الزمخشري يروم ان يستدل بالاية على ان الكافر والعاصي في الخلود سواء حيث سوى في الاية بينهما في عدم الانتفاع بما يستدركانه بعد ظهور الايات ولا يتم له ذلك فان هذا الكلام اشتمل على ما يسمى في علم البيان والبلاغة باللف واصل الكلام يوم ياتي بعض ايات ربك لا ينفع نفسا لم تكن مؤمنة قبل ايمانها بعد ولا نفسا لم تكسب في ايمانها خيرا قبل ما تكسبه من الخير بعد الا انه لف الكلامين فجعلهما كلاما واحدا ايجازا وبلاغة واذا ثبت ان ذلك هو الاصل ظهر ان ما يستفاد من الاية غير مخالف لقواعد اهل السنة فانا نقول لا ينفع بعد ظهور الايات الايمان واكتساب الخير وان ينفع الايمان المتقدم في السلامة من الخلود فهذا بان يدل على رد الاعتزال اجدر من ان يدل له قوله صلى الله عليه

وسلم

وسلم في الهاوية هي من اسماء النار سميت لكونها ذات هوى يسقط المجرمون فيها يقال هوى يهوى هويا اذا سقط ويقال شاعه يشيعه شياعا اي اتبعه قوله تع لست منهم في محل الرفع على انه خبر ان ومنهم خبر لست وفي شيء متعلق بالاستقرار الذي يتعلق به منهم اي لست مستقرا منهم في شيء من تفريقهم ومن سائر احوالهم والحاصل ان قولك لست مني ولست منك يستعمل في نفي الاتصال بين اثنين كما ان نحو انت مني يستعمل في اثبات الاتصال بينهما وتعيين ما به الاتصال انما يستفاد من القرائن الخارجية فان المحق لكونه ضد المبطل لا يتصل به وكذا من اتبع الحجج والبراهين لا يتصل من يتمسك بتقليد الاباء والاهواء الباطلة قوله عشر حسنات امثالها يعني ان ظاهره ان يقال عشرة امثالها بالحاق التاء لان الامثال جمع مثل وهو مذكر وقد تقرر ان ثلاثة الى عشرة اذا اضيف الى مذكر يجب الحاق التاء بالعدد نحو ثلاثة رجال الى عشرة رجال ولم يلحق التاء بالعشرة ههنا لان الامثال ليس مميزا للعشرة بل مميزها هو الحسنات والامثال صفة للمميز هاروى ابو ذر رض عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال يقول الله تع الحسنة عشر او ازيد والسيئة واحدة او اغفرها فالويل لمن غلبت احاده اعشاره وقال صلى الله عليه وسلم حكاية من الله تع اذا هم عبدي بحسنة فاكتبوها وان لم يعملها واذا عملها فعشر امثالها وان هم بسيئة فلا تكتبوها فان عملها فسيئة واحدة فان قيل كفر ساعة يوجب عقاب الابد وهو نهاية التغليظ فما وجه المماثلة واجيب بان الكافر على عزمه انه لو عاش ابدا لبقي على ذلك الاعتقاد فلما كان ذلك العزم مؤبدا عوقب بعقاب الابد بخلاف المسلم فانه يكون على عزم الاقلاع عن ذلك الذنب فلا جرم كانت عقوبته منقطعة قوله قضية للعدل توصيفه تع بالعدل لا يقتضي ان يكون بعض الافعال بالنسبة اليه تع ظلما او قبيحا فان كل ما استند اليه تع ومنه فهو حسن وصواب يتصرف في ملكه كيف يشاء الا انه تع لكمال قدرته واحاطة علمه وباهر حكمته وجلال ذاته وكبريائه لا يفعل الا ما له حكمة وغاية جليلة فلينظر الانسان الى بدنه والى بدن العالم باسره كيف احسن خلقه ووضع كل شيء من اعضائه المختلفة في موضع يليق به فقوله قضية للعدل الا انه لا يدل على انه مال الى الاعتزال بان يفهم من كلامه الجزاء ولم يكن مثل السيئة لما كان عدلا قوله قيما قرا نافع وابن كثير وابو عمرو قيما وكسر الياء المشددة على انه صفة مشبهة من قام بمعنى القائم والمستقيم الا ان القيم ابلغ منهما باعتبار الزنة لكون زنته دالة على الثبوت وهما يدلان على التجدد والحدوث وان كان المستقيم ابلغ منه باعتبار الصفة فان بناء الاستفعال للكثرة حروفه يدل لما لا يدل عليه المجرد والقيم بكسر القاف وفتح الياء مخففة مصدر بمعنى القيام كالصغر والكبر والحول والشبع وصف به الدين مبالغة او بمعنى ذا قيم قوله ملة ابرهيم عطف بيان لدينا فان الملة والدين وان كانا عبارتين عما شرعه الله تع لعباده على لسان انبيائه ليتوصلوا باتباعه الى اجل ثوابه الا ان الملة لما ذكر مضافة كان فيها زيادة التوضيح فصلحت بان تكون عطف بيان للدين والملة من امللت الكتاب اي امليته وما شرعه الله تع لعباده يسمى ملة من حيث انه يدون ويملى ويكتب ويدارس بين من اتبعه من المؤمنين وسمي دينا باعتبار طاعتهم لمن شرعه وسنه اي جعله لهم سنة وطريقا قوله عبادتي كلها قال الزجاج النسك كل ما تقرب به الى الله تع الا ان الغالب عليه في العرف امر الذبح وقال مقاتل نسكي اي حجي وقال ابن عباس رض اي ذبيحتي يقال من فعل كذا فعليه نسك اي دم يهريقه وجمع بين الصلوة وبين النحر كما في قوله تع فصل لربك وانحر وقيل النسك سبائك الفضة كل سبيكة منها نسيكة وقيل للمتعبد ناسك لانه خلص نفسه من دنس الاثام وصفاها كالسبيكة المخلصة من الخبث فعلى هذا النسك كل ما تقرب به الى الله تع قوله ومحياي ومماتي لله اي حياتي وموتي حاصلان بخلق الله تع لا بمعنى انه يؤتى بهما لطاعة الله تع وخالصا لوجهه لان ذلك انما يكون فيما يكون للاختيار للانسان مدخل فيه فكذلك يجب ان يكون الصلوة والنسك لله مفسرا بكونهما واقعتين بخلق الله تع وذلك من اول الدلائل على ان طاعة العبد مخلوقة لله تع هذا على تقدير ان يراد بهما الحيوة والممات انفسهما واما على تقدير ان يكونا من قبيل ذكر المحل وارادة الحال يكون المقصود من الكلام ارشاد الانام في صورة خطابه صلى الله عليه وسلم الى انه لا يكفي في العبادات ان يؤتى بها كيف كانت بل يجب ان يؤتى بها مع تمام الاخلاص وانه تع لا يقبل الا ما كان خالصا لوجهه قوله جواب عن قولهم عن ابن عباس رض انه قال ان الوليد بن المغيرة كان يقول اتبعوا سبيلي احمل عنكم اوزاركم فقيل الا تزر وازرة اي لا تؤاخذ نفس اثمة باثم اخرى اي لا يؤاخذ احد بذنب غيره

سورة الاعراف

بسم الله الرحمن الرحيم قوله كتاب خبر مبتدا محذوف مبني على ما اختاره من كون الفاظ التهجي مذكورة على نمط التعديد ومقدرة بالمؤلف من هذه الحروف فانها حينئذ تكون في حيز الرفع على انه مبتدا حذف خبره او خبر محذوف والتقدير هذا المتحدى به مؤلف من جنس هذه الحروف او الف منها كذا فحينئذ يكون كتاب جملة اخرى حذف منها المبتدا وهو الضمير الراجع الى المؤلف من الحروف واما اذا جعل المص اسما للسورة او القران فحينئذ يكون المص مبتدا وكتاب خبره كما صرح به قوله فان الشك حرج الصدر لما فسر الحرج بالشك ومن المعلوم ان لفظ الحرج ليس حقيقة فيه فتعين كونه مجازا فيه احتاج الى بيان العلاقة بين المعنى الاصلي والمجازي وهي ان الحرج من لوازم الشك واللفظ المستعمل في الملزوم مع عدم امكان المعنى الحقيقي مجاز ولا يمكن ههنا

ارادة حقيقة الحرج اذ لا معنى لتحرج القلب عن نفس الكتاب وعن نفس انزاله او عن نفس استنباط انزاله الى الله تع وانما المتصور ان يتحرج القلب عن التيقن بكونه منزلا من عند الله تع فان الشاك فى الحكم لا يستقر فى قلبه احد طرفى النسبة فيتضيق قلبه عنه ومن فى قوله منه سببية اى لا تكن فى قلبك حرج بسببه وضمير منه يرجع الى الانزال المسند اليه تع المدلول من قوله انزلناه قوله او ضيق القلب من تبليغه فح يكون الحرج على اصل معناه ويقدر المضاف اى حرج عن تبليغه فان الحرج حقيقة لا تختص بالاجسام والضيق المكانى قوله وتوجيه النهى اليه مع ان الحرج ليس مما يؤمر بالكون فى الصدر او عدم الكون فيه لان الامر والنهى انما يتعلقان بمن له شعور وعزيمة على الفعل والترك والحرج ليس كذلك الا انه لما قصد المبالغة فى نهى المخاطب عن كونه فى حرج عبر عن عدم كونه فى حرج بعدم كون الحرج فى صدره على طريق ذكر اللازم وارادة الملزوم فان الكناية ابلغ من الصريح فان قولك لا ارينك ههنا ابلغ من ان يقال لا تكونن ههنا ولا تحضرن فيه فان عدم كون المخاطب فى ذلك المكان ملزوم لعدم رؤية المتكلم اياه فيه عبر عن الاول بالثانى لكون نهى المتكلم نفسه عن رؤية المخاطب فيه ابلغ فى نهى المخاطب عن الحضور فيه لكون النهى الاول كالبينة للثانى ولا شك ان اثبات الشئ ببينة ابلغ من مجرد الاثبات ومثله فى الامر قوله تع وليجدوا فيكم غلظة فان الظاهر امر الكفار بان يجدوا فى المؤمنين غلظة والمراد من المؤمنين بان يغلظوا على الكفار ولما كان وجدان الكفار غلظة فى المؤمنين لازما لغلظة المؤمنين عليهم وكان اللازم ابلغ فى طلب الملزوم غير ان غلظة المؤمنين عليهم بذلك قوله والفا يحتمل العطف واختلاف الجملتين خبرا وانشا لفظا ومعنى يوجب كمال الانقطاع بينهما فلا يجوز عطف احدهما على الاخر فلا بد ان يؤول الجملة فلا يكن فى صدرك حرج بالاخبار على معنى لا ينبغى ان يكون حرج ان يؤول الجملة انزل اليك بالانشا على معنى تيقن بانزاله من ربك فلا يكن فى صدرك حرج وقوله فى تصوير الشرط المقدر اذا انزل اليك لتنذر به فلا يحرج صدرك اشارة الى ان جملة النهى وقعت معترضة بين العلة ومعلولها وحقها ان تتاخر عن قوله لتنذر الا انها قدمت عليه تنبيها على انه ينبغى ان يزيل الحرج عن صدره اولا ثم يشتغل بالانذار فالفا فى قوله فلا يكن لترتب النهى على قوله انزل اليك لتنذر فان الكتاب لما كان منزلا من عند الله تع لحكمة الانذار به ينبغى ان لا يشك فيه ولا يخاف من تبليغه لان الله تع متكفل بحفظه ونصرته كانه قيل هذا الكتاب انزله اليك واذا علمت انه تنزيل الله فاعلم ان عناية الله معك فلا يكن فى صدرك حرج لان كل من كان الله حافظا له وناصرا يقوى على ايقاع مطلوبه فاشتغل بالانذار والتبليغ والتذكير اشتغال الرجال الابطال ولا تبال احدا من اهل الزيغ والعناد قوله لانه اذا ايقن علة وبيان لوجه كون اللام متعلقا بلا يكن على ان يكون الحرج بمعنى الشك كانه قيل تيقن بكونه منزلا من عند الله يشجعك ذلك اليقين على الانذار وقوله وكذا اذا لم يخفهم الى اخره على ان يكون الحرج بمعناه ويقدر المضاف فى منه كانه قيل لا تخف من تكذيبهم اياك او من ان تقصر فى التبليغ ليشجعك عدم الخوف المذكور على الانذار قوله والجر عطف على محل لتنذر فان الفعل فيه منصوب بان المضمرة بعد لام كى فانسبك منه معنى المصدر فكانه قيل للانذار والتذكير فان ذكر اسم مصدر بمعنى التذكير ثم انه تع لما امر الرسول صلى الله عليه وسلم بالتبليغ والانذار امر الامة بمتابعته وقبول ما انزل الله اليه فقال اتبعوا ما انزل اليكم من ربكم اى لا تتخذوا غيره اولياء تطيعونهم فى معصية الله وقرئ وتبتغوا بالغين المعجمة من الابتغاء كقوله ومن يبتغ غير الاسلام دينا وعلى القرائتين ضمير من دونه يرجع الى الرب تع وهو متعلق بمحذوف لانه كان فى الاصل صفة للاولياء فلما قدم عليه انقلب حالا اى لا تتبعوا عظمائكم الذين يجعلونهم كالارباب حيث تتبعونهم فيما يحرمون ويحللون ويزينون لكم طرق الضلال عن الصراط المستقيم وهو كقوله تع اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا اى يطيعونهم فيما يامرون وينهون قوله وقيل الضمير فى من دونه لما انزل بتقدير المضاف الى اولياء ولا يبعد ان يجعل الضمير لمصدر اتبعوا اى لا تتبعوا اولياء اتباعا كائنا من دون اتباع ما انزل قوله اى تذكروا قليلا او زمانا قليلا يعنى ان قليلا معمول لقوله تذكرون على انه صفة مصدره المحذوف او ظرفه المحذوف وان مصدرية لم ينتصب قليلا بتذكرون لان معمول المصدر لا يتقدم عليه فلا بد ان يكون قليلا صفة زمان محذوف وذلك الزمان المحذوف فى محل الرفع على انه خبر مقدم وما المصدرية مع ما بعدها فى تاويل المصدر المرفوع على انه مبتدا مؤخر والتقدير زمانا قليلا تذكركم اى لا يقع تذكرهم الا فى بعض الاحيان قوله وقرا حمزة الى اخره يعنى انهم قرأوا بتاء واحدة وتخفيف الذال لحذف احدى التائين وقرا ابن عامر يتذكرون بياء تحتانية بعدها تاء على انه تع خاطب نبيه صلى الله عليه وسلم بان هؤلاء الذين ذكروا بالخطاب السابق قليلا ما يتذكرون والباقون بتاء واحدة وتشديد الذال بادغام ما التفصيل فيها ثم انه تع لما امر الرسول صلى الله عليه وسلم بالانذار والتبليغ وامر القوم بالقبول والاتعاظ ذكره بعده ما فى ترك المتابعة من الوعيد فقال فكم من قرية وكم فيه خبرية للتكثير وفسرها المص بقوله وكثيرا المنصوب اشارة الى انها فى موضع النصب على الاشتغال باضمار فعل يفسره ما بعده ولا بد ان يقدر الفعل متاخرا عن كم لان لها صدر الكلام والتقدير وكم من قرية اهلكنا اهلكناها ولو جعل كم فى محل الرفع بالابتداء وجعل الجملة بعدها

خبرالكان

خبر الكان له وجه فيكون التقدير وكثير من القرى اهلكناها ثم انها قدر امرين احدهما الارادة لدلالة قوله تع فجاءها باسنا على تقديرها اذ لو لم يقدر لزم ان يكون مجئ الباس بعد الاهلاك وعقيبه وليس كذلك بل الامر بالعكس والاخر الاهل واحتيج الى تقديره لان الاهلاك والباس والبيات والقائلة لا تليق الا باهل ولان التحذير والايعاد لا يكون الا للمكلفين قوله او اهلكناه بالخذلان توجيه ثان لعطف قوله فجاءها على اهلكناها بالفاء التعقيبية وتقريره ان الاهلاك عبارة عن الخذلان وعدم التوفيق بسبب للهلاك فعبر بالمسبب عن سببه والمعنى خذلناهم ولم نوفقهم فجاءهم الهلاك والعذاب قوله البيات مصدر يقال بات يبيت بيتا وبياتا وبيتوتة اذا دخل فى الليل قال الازهرى البيتوتة الاستراحة بالليل والقيلولة الاستراحة فى نصف النهار وان لم يكن مع ذلك نوم وقيل هى نومة نصف النهار وقوله تع اصحاب الجنة يومئذ خير مستقرا واحسن مقيلا يؤيد قول الازهرى لان الجنة لا نوم فيها واو فى قوله تع او هم قائلون للتنويع كانه قيل اتاهم باسنا تارة ليلا كقوم لوط وتارة وقت القيلولة كقوم شعيب ومعنى الاية انهم جاءهم باسنا وهم غير متوقعين له اما ليلا وهم نائمون واما نهارا وهم قائلون قوله وفى التعبيرين احدهما التعبير عن الاعيان بلفظ المصدر وجعلهم نفس البيات وثانيهما التعبير بالجملة الاسمية الدالة على البيات قوله اى دعاؤهم فان الدعوى قد تجئ بمعنى الدعا والتضرع ومنه ما حكاه الخليل اللهم اشركنا فى صالح دعوى المسلمين اى فى صالح دعائهم ومنه قوله تع فما زالت تلك دعواهم والمعنى لم يكن دعاؤهم ربهم الا هذا القول لعلمهم بان ليس الحين حين دعا وقد تجئ بمعنى الاستغاثة ومنه قول العرب دعواهم يا لكعب اى استغاثتهم فان اللام فى لكعب لام الاستغاثة ووجه صحة هذا المعنى فى هذا المقام انهم كانوا يستغيثون من الله وتوسيط الاصنام بينهم وبين الله تع فلما جاءهم باس من الله تع ما كان استغاثتهم الا قولهم انا كنا ظالمين فى استغاثتنا بالاصنام لعلمهم بانه لا استغاثة من الله بغيره وقد تجئ بمعنى الادعا وهو المتعارف للمصدر ح يكون بمعنى المفعول ويكون قولهم انا كنا ظالمين عبارة عن اعترافهم ببطلان مذهبهم ودينهم الذى كانوا عليه فقوله ما كانوا يدعونه تفسير لدعواهم وقوله من دينهم بيان ما والمعنى ما كان حاصل دينهم ومذهبهم الذى كانوا عليه الا الاعتراف ببطلانه قوله تع فلنسألن الذين ارسل اليهم تهديد لمن ترك متابعة ما انزل الله تع من القران والسنة والقائم مقام فاعل ارسل هو الجار والمجرور قوله والمراد بهذا السؤال جواب عما يقال المقصود من السؤال ان يخبر المسؤل من كيفية اعماله وقد اخبر الله تع عنهم بانهم يقرون بانهم كانوا ظالمين فما فائدة هذا السؤال وتقرير الجواب انهم لما اقروا بانهم كانوا ظالمين مقصرين سئلوا بعد ذلك من سبب ظلمهم وتقصيرهم تقريعا لهم وتوبيخا وكذلك الرسل يسألون مع العلم بانهم لم يصدر منهم التقصير البتة ليظهر عدم تقصيرهم فى تبليغ ما حملوه من الرسالة ويلحق التقصير كله بالامة فيتضاعف اكرام الله تع للرسل لظهور براءتهم عن جميع موجبات التقصير ويتضاعف الخزي والاهانة فى حق الكفار قوله والمنفى جواب عما يقال كيف الجمع بين قوله تع فلنسألن الذين ارسل اليهم وبين قوله تع فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جان وقوله ولا يسأل عن ذنوبهم المجرمون وتقرير الجواب ان السؤال قد يكون لاجل الاستعلام والاستفادة وقد يكون لاجل التوبيخ والاهانة والمنفى هو الاول دون الثانى وايضا يوم القيمة يوم طويل ومواقفه كثيرة وانهم لا يسألون عن الاعمال فى موقف الحساب لان كتبهم وجوارحهم تبين جميع ذلك ولكنهم يسألون فى بعض مواقف العقوبة عن الدواعى التى دعتهم الى المعاصى وعن الصوارف التى صرفتهم من الطاعة زيادة لهم فى عقوبتهم وتقريعهم قوله والوزن اى القضا فى تفسير وزن الاعمال قولان الاول ما ورد فى الخبر ان الله تع ينصب ميزانا له لسان وكفتان يوم القيمة يوزن به اعمال العباد خيرها وشرها اما بان يتصور اعمال الكافر بصورة قبيحة فتوزن تلك الصورة او توزن الصحف التى كتب فيها اعمال العباد والقول الثانى هو قول مجاهد والضحاك والاعمش ان المراد من الميزان العدل والقضا وكثير من المتاخرين ذهبوا الى هذا القول وحمل لفظ الوزن على هذا المعنى شايع فى اللغة فان العدل فى الاخذ والاعطا لا يظهر له اثر الا بالكيل والوزن فى الدنيا فلم يبعد جعل الوزن كناية عن العدل ويقوى ذلك ان الرجل اذا لم يكن له قدر ولا قيمة عند غيره يقال ان فلانا لا يقيم لفلان وزنا قال تع ولا نقيم لهم يوم القيمة وزنا قوله فيخرج له بطاقة وهى رقيقة توضع فى الثوب فيها رقم الثمن قيل سميت بذلك لانها تشد بطاقة من هدب الثوب وعن ابى بكر رض انه قال انما ثقلت موازين من ثقلت موازينه يوم القيمة باتباعهم فى الدنيا الحق وثقله عليهم وحق الميزان لا يوضع فيه الا الحق ان يكون ثقيلا وانما خفت موازين من خفت موازينه يوم القيمة باتباعهم فى الدنيا الباطل وخفته عليهم وحق الميزان لا يوضع فيه الا الباطل ان يخف قوله ويومئذ خبر المبتدا يعنى قوله تع والوزن مبتدا ويومئذ خبره والحق صفة للوزن اى الوزن الحق اى العدل يوم القيمة يسأل الله الامم اى كائن او مستقر فيه قوله او خبر محذوف عطف على قوله صفة اى ويجوز ان يكون الحق خبر مبتدا محذوف والجملة كانه جواب لمن يقول ما ذلك فقيل هو الحق لا الباطل ويحتمل ان يكون الوزن مبتدا ويومئذ ظرفا له والحق خبر المبتدا اى الوزن الواقع يومئذ الحق قوله موازين حسناته على ان الموازين

جمع موزون وهي الاعمال او جمع ميزان التي هي آلة الوزن لان كل انسان له ميزان واحد فقط وقيل هو جمع ميزان وجائز ان يكون لكل احد موازين
متعددة بان يكون للافعال القلوب مثلا ميزان وللافعال الجوارح ميزان آخر ولما يتعلق بالقول ميزان ثالث قوله جمع معيشة وهي اسم لما يعاش
به اي يحيى وقيل ما يتوصل به الى العيش والعامة على معايش بصريح الياء وروي عن نافع معائش بالهمزة قال النحويون هذه غلط لانه لا يهمز
عندهم الا ما كان حرف المد فيه زائدا نحو صحائف ومدائن واما معايش فالياء فيه اصل لانها من العيش ووجه همزها ان يشبه الاصلي بالزائد فيقال
ان معيشة على زنة صحيفة فكما يهمز ياء صحيفة فكذلك يهمز ياء معيشة ايضا ثم انه تع لما ذكر كثرة نعم الله تع على العباد اتبعه بذكر انه خلق
ابانا وجعله مسجود الملائكة والانعام على الاب يجري مجرى الانعام على الابن وكلمة ثم في قوله تع ثم قلنا للملائكة اسجدوا تدل على ان امر الملائكة
بالسجود لآدم كان بعد خلق بني آدم وتصويرهم وليس كذلك لان خلقنا وتصويرنا انما هو بعد قوله تع للملائكة اسجدوا بزمان مديد
فذكر له ثلاث توجيهات ارتضى الوجهين الاولين منها وضعف الثالث الوجه الاول ان ثم للترتيب الزماني والمراد بخلق بني آدم وتصويرهم
خلق نفس آدم وتصويره عبر عنهما بخلق الكل وتصويره لكون خلقه وتصويره مبدا خلق الكل فنزل خلقه منزلة خلق الكل والوجه الثاني
ان ليس المراد بخلق المخاطبين وتصويرهم خلقهم وتصويرهم حقيقة حتى يشكل قوله تع ثم قلنا للملائكة اسجدوا بل المراد الابتداء بخلقهم
وتصويرهم بان خلق آدم ثم صوره فلا اشكال والوجه الثالث ان ثم ليس للترتيب في الزمان بل هي للترتيب في الاخبار بناء على ان الاخبار
بانعام نعمة متفرعة على نعمة اخرى مرتب على الاخبار بانعام تلك النعمة الاخرى فان تشريف المخاطبين بجعل ابيهم مسجود الملائكة يتفرع على
ايجادهم وتصويرهم ولم يرض بهذا الوجه لان حمل ثم على الترتيب في الاخبار انما يصار اليه اذا تعذر حملها على اصل معناها ولم يتعذر ذلك لما ذكرنا
في الوجهين الاولين والسجود في الاصل تذلل مع تطامن وفي الشرع وضع الجبهة على قصد العبادة والمامور به اما المعنى الشرعي
فالمسجود له بالحقيقة هو الله تع وجعل آدم قبلة سجودهم تفخيما لشانه واما المعنى اللغوي وهو التواضع لآدم تحية وتعظيما له
كسجود اخوة يوسف له والتذلل والانقياد بالسعي في تحصيل ما ينوط به معاشهم ويتم به كمالهم وعلى التقديرين فالاية تدل على ان آدم
افضل من الملائكة المامورين بالسجود له ولو من وجه وان ابليس كان من الملائكة والا لم يتناوله امرهم ولم يصح استثناؤه منهم والمامورون
بالسجود الملائكة كلهم لعموم اللفظ وعدم المخصص وقيل ملائكة الارض وقيل ابليس ومن كان معه في محاربة الجن فانه تع اسكنهم في الارض
اولا فافسدوا فيها فبعث اليهم ابليس في جند من الملائكة فدمرهم وفرقهم في الجزائر والجبال ولا يرد كونه من الملائكة قوله تع الا ابليس كان
من الجن لجواز ان يقال انه كان من الجن فعلا ومن الملائكة نوعا ولان ابن عباس رض روى ان من الملائكة ضربا يتوالدون يقال لهم الجن
وابليس منهم وكان الحسن يقول ابليس لم يكن من الملائكة لانه خلق من نار والملائكة من نور ولا يستكبرون عن عبادته ولا يعصون وليس كذلك
ابليس فانه قد عصى واستكبر والملائكة ليسوا من الجن وابليس من الجن والملائكة رسل الله وابليس ليس كذلك وابليس اول خليفة الجن وابوهم
كما ان آدم اول خليفة الانس وابوهم وابليس له ذرية والملائكة لا ذرية لهم ولمن زعم انه لم يكن من الملائكة ان يقول انه جنيا نشأ بين اظهر
الملائكة وكان مغمورا بالالوف منهم فغلبوا عليه والجن ايضا كانوا مامورين مع الملائكة لكنه استغنى بذكر الملائكة عن ذكرهم فانه اذا علم
ان الاكابر كانوا مامورين بالتذلل لاحد والتوسل به علم ان الاصاغر ايضا مامورون به والضمير في فسجدوا راجع الى القبيلتين فكانه
قيل فسجد المامورون بالسجود الا ابليس قوله ولا صلة اي مزيدة لتاكيد معنى الفعل الذي تدخل هي عليه كانه قيل ما منعك ان تحقق السجود
اذ امرتك اي في وقت امري اياك به وما في قوله ما منعك ان تحقق استفهامية في محل الرفع بالابتداء والجملة التي بعدها اي اي شيء منعك
وجعل كلمة لا صلة لانها ان لم تكن صلة لكان المعنى اي شيء منعك من ترك السجود وهو ليس بمقصود بل المقصود ان يقال اي شيء منعك من السجود وكون لا
صلة كثير في القرآن كقوله تع لا اقسم وقوله وحرام على قرية اهلكناها انهم لا يرجعون اي يرجعون وقوله لئلا يعلم اهل الكتاب اي ليتحقق علم
اهل الكتاب قوله اذ امرتك دليل على ان مطلق الامر للوجوب والفور وذلك لانه تع ذم ابليس على ترك ما امر به والامر لو لم يفد الوجوب لما
كان مجرد ترك المامور به موجبا للذم ولانه تع ذم ابليس على ترك السجود في وقت الامر به ولولا ان الامر يفيد الامتثال في الفور لما استوجب
الذم بترك السجود في الحال قوله جواب من حيث المعنى لا من حيث اللفظ فان جواب ما منعك ان يقال منعني كذا الا ان ما استانف به من الاخبار
بفضله على آدم بناء على شرف عنصره بالنسبة الى عنصر آدم يفهم منه ما يكون جوابا لما منعك كانه قال الذي منعني من السجود هو اني افضل
منه لان اصلي وعنصري نار واصل آدم طين والنار افضل من الطين وشرف الاصول يوجب شرف الفروع وكون الاشرف مامورا بخدمة
الادنى قبيح في العقول واما ان النار افضل من الطين فلان النار مشرق علوي لطيف خفيف حار يابس مجاور لجواهر السموات والطين

مظلم سفلي

مظلم سفلي كثيف ثقيل بارد يابس بعيد عن مجاورة السموات فهذا تقرير شبهة ابليس في امتناعه عن امتثال امر الله تع ونقول في الجواب ان الخبيث
ظن ان النار افضل من الطين مطلقا ولم يعلم ان الفضل لمن فضله الله وقد فضل الطين على النار من وجوه منها الاول ان جوهر الطين
يقتضي الرزانة والوقار والحلم والصبر وهو الداعي لآدم بعد الشقاوة التي سبقت له الى التوبة والتواضع والتضرع فاورثه الاجتباء والتوبة
والهداية وجوهر النار يقتضي الخفة والطيش والحدة والارتفاع وهو الداعي لابليس بعد الشقاوة التي سبقت له الاستكبار والاصرار فاورثه
الله اللعنة والشقاوة والثاني لان التراب سبب حيوة الاشجار والنباتات والنار سبب هلاكها ولان التراب يكون فيه ومنه ارزاق الحيوان
واقواتهم ولباس العباد وزينتهم والات معاشهم ومساكنهم والنار لا يكون فيها شيء من ذلك وايضا النار وان حصل بها بعض المنفعة
فالشر كامن فيها واما التراب فالخير والبركة كامن فيه كلما قلب ظهرت بركته وخيره فاين احدهما من الآخر وايضا فالله تع اكثر ذكر الارض في كتابه
الكريم وذكر منافعها من جعلها مهادا وفراشا وبساطا وقرارا وكفاتا للاحياء والاموات ودعا عباده الى التفكر والنظر في عجايبها واودع
فيها ولم يذكر النار الا في معرض العقوبة والتخويف والعذاب الا في موضعين ذكرها بانها تذكرة لنار الآخرة ومتاع للمقوين اي للمسافرين
النازلين في القوى وهي الارض الخالية اذا نزل المسافر فيها تمتع بالنار في منزله فاين هذا من اوصاف الارض التي اودع الله تع فيها من المنافع
والانهار والثمرات والحبوب والاقوات واصناف الحيوان والنبات ما لم يودع في النار شيئا منها واما قوله من كان مادته افضل فهو افضل
فالجواب عنه ان فضيلة الاصل والمادة لا يستلزم فضيلة الفرع والصورة لان الفضيلة عطية من الله تع ابتداء لا تستتبعها فضيلة
الاصل والمادة وانما الفضيلة لمن فضله الله الا يرى يخرج الحي من الميت والجاهل من العالم والكافر من المؤمن والمؤمن من الكافر والنور من الظلمة
كما في الزنا والظلمة من النور ودل ذلك على ان الفضيلة لا تحصل الا بفضل الله تع لا بسبب فضيلة الاصل والجوهر والفضيلة لمن اطاع ربه
ولو كان عبدا حبشيا والحقارة لمن عصى ربه ولو كان شريفا قرشيا ومناط شبهته على تحسين العقل وتقبيحه ولا عبرة به عند المحققين
روي عن ابن عباس رض انه قال من قاس الدين بشيء من رايه قرنه الله تع مع ابليس قوله وهو ملاكه اي ما يكون من الفضل باعتبار الغاية كاختصاص
آدم وتميزه بشرف العلم هو الذي يقوم به الفضل ويبنى عليه وملاك الامر ما يقوم به الامر قوله والاية دليل على الكون والفساد اي تكون
المواليد الثلاث من العناصر والفساد اليها لا خفاء في دلالة الاية على ان مادة خلقة آدم هي التراب ومادة خلقة ابليس هي النار الا ان دلالتها
على العناصر الاربعة مادة تكون الانسان بل مادة تكون جميع المواليد الثلاث على الوجه الذي يدعيه ارباب الفلسفة محل بحث فان الظاهر
ان الاية لا دلالة لها عليه والمص ايضا لا يجزم بذلك كما يدل عليه عبارة لعل في قوله ولعل اضافة خلق الانسان الى آخره قوله من السماء او الجنة
قال ابن عباس رض قوله تع فاهبط منها يريد من الجنة وكان من سكان الجنة وكانوا في جنة عدن لا في جنة الخلد وفيها خلق آدم وقيل
معناه انزل من السماء لما روي انه وسوس اليهما وهو في السماء فانها مكان المتواضعين فاخرجه الله تع من السماء الى جزيرة البحر وعرشه
في البحر الاخضر ولا يدخل الارض الا خائفا على هيئة السارق وقيل ضمير منها يرجع الى الصورة التي كان عليها لانه كان مشرق اللون ذا هيئة
حسنة ومنظر بهي ووجه مليح فعاد الى صورة قبيحة مظلمة قوله من اهانه لتكبره فانه استكبر باباءه السجود فاعلم الله تع انه صاغر
بذلك اراد الخبيث ان يمهله الله تع الى ان يبعث بنو آدم من قبورهم كيلا يذوق الموت لانه لا موت بعد ذلك فلم يجب اليه بل انظره الله تع الى
النفخة الاولى حين يموت الخلق كلهم فيموت مع من يموت لانه تع بين مدة المهلة في موضع آخر وان لم يبينها في هذه السورة حيث قال هنالك
انك من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم وهو النفخة الاولى ويحتمل ان يكون مراد الخبيث بقوله انظرني اخر عقوبتي الى يوم الجزاء ولا تواخذني
قبل يوم لا ان يبقيه حيا الى يوم البعث وان لا يميته اصلا فقوله يقتضي الاجابة الى ما ساله وهو ان لا يميته اصلا بل يبقيه حيا الى يوم
البعث هذا على تقدير ان يكون مراد الخبيث الاحتمال الاول واما على الاحتمال الثاني فالظاهر انه تع اجابه الى ما ساله حيث اخر عقوبته الى يوم
البعث قوله انتهاء اجله فيه بدل اشتمال من ضمير يبعثون قوله بعد ان امهلتني مستفاد من الفاء وقوله لاجتهدن مستفاد من قوله لاقعدن فان
مراد الخبيث به الاخبار بانه يجتهد ويواظب على اغواء بني آدم واضلالهم من غير فتور وتوان في ذلك فان من اراد ان يبالغ في تكميل امر من الامور
يقعد حتى يصير فارغ البال عما يشغله عن تمام مراده ويتوجه بكليته الى تحصيل مقصوده والاغواء ايقاع الغي في القلب والغي هو الاعتقاد
الباطل الباء للسببية وما مصدرية اي بسبب اغوائك اياي بواسطتهم اسعى واجتهد في اغوائهم واضلالهم حسب طاقتي ومقدرتي حتى يفسدوا
بسببي كما فسدت بسببهم لما راى غواية نفسه بسببهم عزم على الاجتهاد في اغوائهم كما قال ودوا لو تكفرون كما كفروا فتكونون سواء قوله قسم
فان اللام يصد عنه اي يمنع عن ان يتعلق ما قبلها بما بعدها فان لام جواب القسم لها صدر الكلام فلا يتقدم معمولها عليها فلا يقال والله

لنزيد لا قولن فهي متعلقة بفعل القسم المحذوف تقديره فبما اغويتني اقسم بالله لاقعدن اى فبسبب اغوائك اقسم وهمزة اغويتني للصيرورة
ومعناه صيرتني غاويا وهذا التصيير اما من جهة حمله اياه التسمية بان يكون اغواء الله تع عبارة عن تسميته اياه غاويا وضالا او من
جهة حمله على الغى بان يخلق فيه الغى والجهل والكفر فالاسناد على التقديرين حقيقى ومن جهة انه تع كلفه بما غوى بسببه فانه تعالى
لما امره بالسجود لادم فعند ذلك ظهر عينه وكفره فذلك الغى وان كان فعل الشيطان الا انه اسند اليه تع لكونه سببا له قوله وقيل البا
للقسم لا يما هو عظيم الشان جليل القدر والاغواء لكونه من صفات الله تع الفعلية صح ان يقسم به كانه قيل بقدرتك وبنفاذ سلطانك فى لاقعدن
لهم على الطريق المستقيم الذى يسلكونه الى الجنة بان ازين لهم الباطل وما يكسبون من الماثم ويدل على كونها قسمية قوله تع فى سورة ص فبعزتك
لاغوينهم قوله ونصبه على الظرف والتقدير لاقعدن لهم فى صراطك لان الصراط ظرف مكان محدود فلا يصل اليه الفعل بنفسه بل لا بد
من فى تقول صليت فى المسجد وجلست فى الطريق ولا يقال صليت المسجد والبيت الذى استشهد به قد عده النحاة من ضرورات الشعر واول
البيت لدن بهز الكف يعسل متنه فيه كما عسل الطريق الثعلب اى كما عسل الثعلب فى الطريق اللدن الرمح يصف رمحا باللين يقال عسل
الرمح اى اهتز واضطرب وعسل الذئب اسرع والضمير فى فيه للكف والهز وقوله كما عسل الطريق وقيل صراطك منصوب على اسقاط الخافض
وهو على قولك ضرب زيد الظهر والبطن اى على الظهر والبطن قوله اى من جميع الجهات الاربع يعنى ان الشيطان اقتصر على ذكر هذه الجهات الاربع
ومقصوده انه مبالغ فى القاء الوسوسة غير مقصر فى وجه من الوجوه الممكنة عبر عن صبا الفته واجتهاده فى القاء الوسوسة بالاتيان من الجوانب
الاربع تشبيها لها باتيان العدو من هذه الجهات فان العدو اذا كان قويا شجيعا ياتى قرنه من جهة امامه فيبارزه عيانا وجها واذا كان
مكارا يراقب غرة خصمه وغفلته ياتيه من جهة خلفه فيغتنم الفجئة وخص هاتان الجهتان بكلمة من الابتدائية لانهما اغلب ما يجئ
العدو منهما فينال فرصة مضارتا كانهما الماتى لا غير وخصت الجهتان الاخريان من اتى خصمه من جهة اليمين والشمال فهو مجاوز عن الماتى
الغالب لمجئ العدو فان العدو قد ياتى منهما لامر دعاه الى الاتيان منهما وان لم يكونا ماتيا اصليا وقدمت الايمان على الشمائل لكون جهة اليمين
اقوى من جهة الشمال من حيث ان البطش والدفع انما يكون باليمين دون الشمال فمن ياتى من جهة اليمين اشجع واقدر ممن ياتى من جهة الشمال
والايمان والشمائل جمع يمين وشمال وهما الجارحتان قوله ولذلك اى ولكونه اتيانه من هذه الجهات استعارة تمثيلية لاجتهاده فى اضلال بنى
ادم باى طريق يمكنه ولم يقل من فوقهم ومن تحت ارجلهم ان ليس فى جانب المشبه به الاتيان من هاتين الجهتين روى ان الشيطان لما قال هذا
الكلام رقت قلوب الملائكة على البشر فقالوا يا الهنا كيف يتخلص الانسان من الشيطان مع كونه مستوليا عليه من هذه الجهات الاربع فاوحى الله تع
اليهم انه بقى للانسان جهتان الفوق والتحت فاذا رفع يديه الى فوق فى الدعاء على سبيل الخضوع او وضع جبهته على الارض على سبيل الخشوع
غفرت له ذنب سبعين سنة قوله من قبل الاخرة بان يشككهم فى امر الاخرة بان يقول لا بعث ولا حساب ولا جنة ولا نار ومن قبل الدنيا بان
يزينها فى قلوبهم ويرغبهم فيها ليشتغلوا بها عما يسعدهم فى الاخرة والايمان كناية عن الحسنات التى هى اشرف حالتى الانسان كالايمان التى هى اشرف
طرفيه ومعنى الاتيان من جانب الحسنات ان يثبطهم عنها والشمائل كناية عن السيئات التى هى احس الحالتين كما ان الشمال احس الطرفين والمراد
من الاتيان من جهة السيئات ان يزينها لهم ويدعوهم اليها روى عن الاصمعى انه قال يقال هو عندنا باليمين اى بمنزلة حسنة واذا كان بمنزلة
دنية يقال هو عندنا بالشمال قوله وانما قال ظنا جواب عما يقال من ان قول ابليس ولا تجد اكثرهم شاكرين اخبار عن الغيب فكيف عرف ابليس
ذلك وتقرير الجواب ان ابليس لم يقل ذلك عن علم ويقين حتى يقال انه كيف علم ذلك وانما قاله على سبيل الظن وبنا الامر على الامارة الدالة عليه
فانه قد كان عازما على المبالغة فى تزيين الشهوات وتحسين الطيبات وقد علم ان طبع الانسان يميل اليها ويرغب فيها فغلب على ظنه انهم يتبعونه
فيما يدعوهم اليه ويقبلون فيه قوله فيه فقال ذلك بناء على ظنه ولا سيما انه قد علم ان النفس الانسانية تسع عشرة قوة كلها تدعو النفس
الى اللذات الجسمانية والطيبات الشهوانية الخمسة منها هى الحواس الظاهرة والخمسة الاخرى هى الحواس الباطنة واثنتان منها قوة الشهوة والغضب
قوة الشهوة موضوعة فى الكبد موضوعة فى البطن الايسر من القلب والقوى السبع منها هى القوة النباتية وهى الجاذبة والنامية والمولدة مجموعها
سبعة عشر وهى باسرها تدعو النفس الى عالم الجسم وترغبها فى طلب اللذات البدنية والتى تدعو النفس الى عبادة الله تع والسعادة الروحانية هى
قوة واحدة وهى العقل ولا شك ان استيلاء تسع عشرة قوى على قوى واكل من قوة استيلا قوة واحدة ومن علم ان الامر كذلك يغلب على ظنه ان اكثر
بنى ادم يكونون طالبين بهذه اللذات الجسمانية معرضين عن معرفة الحق ومحبته وطلب مرضاته فلهذا قال ابليس ولا تجد اكثرهم شاكرين وهذا
مراد المص بقوله لما راى فيهم مبدا الشر متعددا ومبدا الخير واحدا وهو بيان سبب ظنه قوله وقيل سمعه من الملائكة اى الذين راوا ذلك الحكم مكتوبا

في اللوح

في اللوح المحفوظ او الملائكة الذين اخبرا الله تعالى بذلك فقال ذلك على سبيل القطع واليقين قوله مذؤوما مذموما يعنى ان الذام من المهموز
العين والذم من المضاعف كلاهما بمعنى واحد وهو اشد العيب والذم العيب يقال ذامه يذامه ذاما فهو مذؤوم واذا عابه وحقره مثل له
بياله والذام العيب يقال منه ذامه يذامه ذاما مثل باعه يبيعه بيعا فهو مذيم ومذوم مثل مكيل ومكول بمعنى مذؤوم ومذموم وقرا الجمهور
مذءوما بالهمزة على انهما حالان من فاعل اخرج عند من يجيز تعدد الحال الذى حال واحدة ومن لا يجيز ذلك فمدحورا عنده صفة لمذؤوما او هى حال
من الضمير فى الحال قبلها فيكون الحالان متداخلين وقرئ مذوما بواو واحدة من دون همزة وهى تحتمل وجهين احدهما ان يكون اصله مذؤوما
على وزن مسؤولا فخففت همزته بان القيت حركتها على الذال الساكنة قبلها وحذفت الهمزة تخفيفا فصار مذوما مثل مسولا وثانيهما ان يكون اسم
مفعول من ذامه يذيمه كباعه يبيعه وكان حقه ان يقال مذيم كمبيع الا انه ابدلت الواو من الياء كما قالوا مكول فى مكيل مع انه من الكيل والدحر
الطرد والابعاد يقال دحره يدحره دحرا ودحورا فقوله مدحورا اى مطرودا من الجنة ومن كل خير قوله على انه خبر لاملان اى خبر الوعيد المدلول
عليه بقوله لاملان فان نفس لاملان لكونه جواب قسم محذوف يمتنع ان يكون مبتدا مرفوع المحل فان لمن تبعك اذا قرئ بكسر اللام يكون خبرا مقدما
لمبتدا محذوف والتقدير لمن تبعك منهم هذا الوعد ودل على قوله هذا الوعيد قوله لاملان جهنم لان هذا القسم وجوابه وعيد فلما كانت الجملة
القسمية بتمامها اى القسم مع جوابها دليلا على المبتدا المحذوف وسادا مسده نسب الى الدليل ما حقه ان يسند الى المدلول فقال خبر لاملان اعتمادا
على فهم السامع قوله او علة لاخرج كانه قيل اخرج منها ملتبسا بهاتين الصفتين لاجل اتباعك والاية بعمومها تدل على ان جميع اهل البدع والضلال
يدخلون جهنم الا من غفر الله تع له وعفا عنه لدخولهم فى عموم من تبع ابليس قوله واللام للعاقبة لا للغرض لان الخبيث لم يرد بوسوسته ظهور
عورتهما وانما اراد بها ان يوقعهما فى المعصية وان يسقطهما عما هما فيه من الكرامة والنعمة الا ان عاقبة تلك الوسوسة لما ادت الى ظهور عورتهما كان
ظهورها شبيها بالغرض فادخل عليه لام العلة ويحتمل ان تكون لام الغرض بناء على انه راى فى اللوح المحفوظ او سمع من بعض الملائكة انه اذا اكل
من الشجرة بدت عورته وسقطت حرمته وجاهه فوسوس اليه ليوقعه فى المعصية وليحصل هذا الغرض ايضا قوله اى يسوءهما اى يحزنهما مضارع
ساء نقيض سره والحزن خلاف السرور قوله ولذلك اى ولكون انكشافهما سبب المساءة والحزن عبر عنها بالسوءة للمبالغة فى سببيتهما للحزن
وما فى قوله تع ما ووري موصولة بمعنى الذى فى محل النصب على انها مفعول قوله ليبدى اى ليظهر الذى ستر عنهما وقوله ووري بواوين صريحتين
فعل ماض مجهول وارى فلما بنى للمفعول قلبت الف فاعل واوا للضمة ما قبلها كما فى قوتل فاجتمع واوان الاولى فاء الفعل والثانية مبدلة من الف
فاعل واذا اجتمعت واوان فى اول الكلمة وتحركت الثانية وجب ابدال الاولى همزة للتخفيف نحو اويصل تصغير واصل واواصل جمع مكسر واصل
وان لم يتحرك الثانية جاز الابدال والابقاء على حالها كما فى هذه الاية وقد قرا عبد الله اورى بابدال الاولى همزة وقرا الجمهور بابقاء الواوين على حالهما
وقرا الجمهور سوءاتهما بالجمع من غير نقل ولا ادغام والظاهر انه من وضع الجمع موضع التثنية كراهة اجتماع تثنيتين كما فى قوله فقد صغت قلوبكما
وقرئ سواتهما بلفظ الجمع ايضا الا انه نقل حركة الهمزة الى الواو قبلها ثم حذفها للتخفيف وسوتهما بابدال الهمزة واوا وادغام الواو فى الواو قوله الا كراهة
ان تكونا اشارة الى انه استثناء مفرغ من اعم المفعول له اى ما نهاكما لامر من الامور الا كراهة ان تكونا ملكين بتقدير المضاف عند البصريين وقدره الكوفيون
الا ان لا تكونا اوهمهما الخبيث بهذا انكما ان اكلتما منها تكونان بمنزلة الملائكة او تكونان من الخالدين فرغبهما فى اكله طمعا لحصول احد الامرين لهما
وقيل او ههنا بمعنى الواو ولان الترغيب فى مجموع الامرين ادخل فى حصول غرض الخبيث من الوسوسة واستدل به على فضل الملائكة على الانبياء
ووجه الاستدلال ان الملائكة لو لم تكن افضل من البشر عندهما لما ارتكبا المنهى ليكتسبا تلك المرتبة واجيب عنه بان رغبتهما فى الاكل ليس
لان يكونا ملكين حقيقة لان استحالة انقلاب الحقايق مركوزة فى العقول فلا يتم الاستدلال بل انما رغبا فى الاكل لان يحصل لهما ايضا
للملائكة من الكمالات المختصة بها كلطافة البنية والاستغنا عن الاطعمة والاشربة ونحوهما وفضل الملائكة من بعض الوجوه لا يدل على فضلهم
مطلقا لجواز ان يكون لنوع البشر فضائل اخر راجحة على ما للملك فان قيل كيف طمع ادم فى الملكية مع انه شاهد الملائكة متواضعين ساجدين له
معترفين بفضله اجيب بانه يحتمل ان يكون الملائكة الساجدون له ملائكة الارض فقط فطمع ادم عليه السلام ان يكون من ملائكة السموات
وسكان العرش والكرسى والملائكة المقربين وعلى تقدير ان يكون الساجدون له جميع الملائكة يجوز ان يختصوا بفضائل ليست لادم فرغب
فى ان يكون له ايضا تلك الفضائل وقيل ان ادم عليه السلام علم ان الملائكة لا يموتون الى يوم القيمة ولم يعلم ذلك لنفسه فرغب فى ان يكون
له من الخلود ما كان للملائكة قوله اقسم لهما يعنى ان القسم انما وقع من ابليس فقط الا انه عبر عن اقسامه بزنة المفاعلة للدلالة على انه اجتهد فى القسم
اجتهاد المقاسم المغالب فيه وقيل اقسما له بالقبول اى كما اقسم هو لهما انه لمن الناصحين فزنة المفاعلة على بابها قوله وقيل اقسما عليه حلاه

على ان يقسم بالله انه لمن الناصحين بان قال له اقسم بالله على انكما من الناصحين فاقسم لهما بالله فخدعهما بذلك فان اللائق بحال المومن ان يخادع
باليمين بالله لتمكن عظمة اسم الله تع في قلبه فظاهر صيغة المقاسمة وان اقتضى تحقق الفعل من الجانبين والمحقق من احد الفاعلين ههنا نفس
اليمين ومن الاخر الحمل عليها الا ان ذلك مقاسمة على التغليب والنصح بذل المجهود في طلب الخير خاصة وضده الغش ماخوذ من نصح بمعنى
اخلص له الود ومنه ناصح العسل اي خالصه قوله اهبطهما بذلك من درجة عالية وهي درجة الطاعة والانتهاء عما نهى عنه الى رتبة سافلة
وهي حالة المعصية بارتكاب المنهي فالتدلية ههنا معنوية لا حسية قوله باغرهما به من القسم على ان الباء سببية والغرور مصدر حذف فاعله
ومفعوله والتقدير بسبب غروره اياهما باليمين بالله كاذبا وكان ابليس اول من حلف كاذبا وتعيين ان سبب غروره اياهما هو القسم المستفاد
من سياق الكلام لا من لفظ الغرور قوله او ملتبسين بغرور على ان الجار والمجرور حال من مفعول دلاهما قوله اي يخصفان انفسهما يعني ان يخصف
متعد الى مفعول واحد وهو شيئا من ورق الجنة وفي الاية دليل فلما نقل الى باب الافعال تعدى الى مفعولين اي يجعلان انفسهما خاصفين عليهما
من ورق الجنة وفي الاية دليل على ان كشف العورة قبيح من لدن آدم الا ترى انهما كيف بادرا الى الستر لما تقرر في عقولهما من قبح كشف العورة قيل
الاولى ان يكون ضمير عليهما راجعا الى سوآتهما لانه من قبيل فقد صغت قلوبكما في ان عبر بلفظ الجمع عن التثنية لعدم التباس المراد فجاز ان يرجع
اليه ضمير التثنية ولا يجوز ان يرجع الى آدم وحوا لان ضمير عليهما في محل النصب على انه مفعول يخصفان وقد تقرر في النحو انه لا يجوز ان يكون
ضميرا الفاعل والمفعول عبارتين عن شيء واحد في غير افعال القلوب فان ضمير يخصفان عبارة عن آدم وحوا فلو كان ضمير عليهما ايضا
عبارة عنهما لزم ان يحمل الكلام على ما لم يجوزه النحاة الا ان يحمل الكلام على حذف المضاف ويكون التقدير يخصفان على بدنيهما قيل كان لباس
الجنة كالظفر في شدة اللطافة واللين والبياض فلما اصاب آدم الخطيئة نزع ذلك عن بدنه وبقي عند الاظفار تذكيرا للنعم وتجديدا للندم
وقيل كان لباسهما نورا يحول بينهما وبين النظر الى البدن قوله فيه دليل على ان الصغائر مطلق النهي للتحريم فان قيل لا نسلم ان النهي في قوله
تع ولا تقربا هذه الشجرة مطلق بل هو مقرون بما يدل على التحريم وهو قوله تع فتكونا من الظالمين والجواب ان الدليل على ما ذكر هو قوله تع الم
انهكما حيث رتب العتاب على مخالفة النهي مطلقا ولم يقل لم اقل لكما لا تقربا هذه الشجرة فتكونا من الظالمين قوله دليل على ان الصغائر معاقب
عليها ان لم تغفر لا نزاع في ان ما لم يغفر من الذنب يعاقب عليها وانما النزاع في ان الصغائر هل يجب ان تغفر ان اجتنب الكبائر ام لا فالظاهر ان
يطرح قوله ان لم تغفر وذنب آدم عليه السلام مع كونه صغيرة فانما صدر عنه ذلك قبل النبوة لان النبوة انما تكون بالدعوة الى الحق ولا تتصور
الدعوة قبل تحقق الامة قيل وقد كثر حذف حرف النداء في نداء الرب تع تعظيما له تع وتنزيها عما لا يليق بشانه فانه صورة النداء صريح في
الدلالة على معنى الامر والدعوة فان قولك يا زيد معناه يا زيد ادعوك يا زيد فحذف حرف النداء احترازا عن صورة الامر والدعوة وقوله تع
وان لم تغفر لنا شرط حذف جوابه لدلالة جواب القسم المقدر عليه فان القسم مقدر قبل حرف الشرط واللام الموطئة ونظيره قوله تع وان لم ينتهوا
عما يقولون ليمسن قوله اي خلقناه لكم ضمن الانزال معنى الخلق كانه قيل خلقناه لكم نازلا من السماء ثم اشار الى وجه كون ما حدث في الارض
نازلا من السماء بان جميع ذلك انما يحدث بتدبيرات سماوية من حيث انه قضي وكتب فيها وان جميعها مطابق للقضاء الازلي والتقدير الالهي
الواقع في السماء فصار بذلك كانه نازلا من السماء وايضا جميع ما في الارض انما يتكون بالاسباب النازلة من السماء فصار بذلك كانه نازل
منها فلذلك عبر من انزال اسبابه بانزال نفسه ووجه اتصال هذه الاية بما قبلها انها ذكرت استطرادا لذكر ظهور سوآتهما والتجائهما الى خصف
ورق الجنة عليهما اظهارا للمنة في خلق ما يسترون به عوراتهم التي انكشافها في غاية القباحة ويجب اقصى المذلة والمهانة قوله ولباسا
تتجملون به في الصحاح الريش والرياش بمعنى وهو اللباس الفاخر على مثال الحرم والحرام واللبس واللباس ويقال الريش والرياش المال
والخصب والمعاش وارتاش فلان حسنت حاله انتهى فاللباس ما يلبس ليواري العورة والريش ما يتجمل به من الثياب بخشية الله يعني ان المفسرين
اختلفوا في لباس التقوى فمنهم من حمله على المعنى المجازي ثم ان هذه الطائفة اختلفوا فقال بعضهم لباس التقوى هو خشية الله وقيل هو
الايمان وقيل هو الحياء وقيل ان اللباس الذي يفيد التقوى ليس الا هذه الاشياء ومنهم من حمله على معناه الحقيقي وهو لباس الحرب
كالدرع والمغفر فانه يتقى به عن ضرر العدو وما يلبس اتقاء عن انكشاف العورة بين الله تع اولا احسانه الينا بانزاله ما يواري العورة
من اللباس بانزال لباس التجمل ثم فضل اللباس الاول على الثاني بناء على ان الاول وسيلة الى اقامة الفرض والثاني الى اقامة الامر المندوب وهو
التزين عند حضور مواضع العبادات تعظيما لها ولا شك ان ما يكون وسيلة الى اقامة الفرض خير بالنسبة الى ما يكون وسيلة الى اقامة المندوب
بخيريته ردا لمن زعم ان التعري وخلع الثياب في الطواف بالبيت خير من الطواف كاسيا ومن قرا ولباس التقوى مرفوعا جعله مبتدا وجعل

ذلك مبتدا

ذلك مبتدا ثانيا وجعل خير خبر الثاني وجعل المبتدا الثاني مع خبره خبر الاول ويكون الرابط اسم الاشارة لان النحاة اتفقوا على صحة رابطة
قوله او خير عطف على قوله ذلك خير ويجوز ان يكون الخبر مجرد قوله خير ويكون ذلك صفة للمبتدا ولما ورد عليه ان يقال كيف يجوز ان يكون اسم
الاشارة صفة للمضاف الى المعرف باللام وقد تقرر ان حق الموصوف ان يكون اخص من الصفة او مساويا لها بناء على انه المقصود بالنسبة
ولا يجوز ان يكون المقصود اقل رتبة من غير المقصود وان اسم الاشارة اخص من المعرف باللام فبالاولى ان يكون اخص من المضاف الى المعرف
باللام فكيف يكون صفة له اشار الى الجواب عنه بقوله كانه قيل ولباس التقوى المشار اليه وتقريره ان اسم الاشارة ههنا في تاويل المشار
اليه او المذكور فجاز ان يقع صفة للمضاف الى المعرف باللام قوله لا يمحننكم اي لا يوقعنكم في المحنة والبلاء فانه لما بلغ بكيده الى ان قدر على ايقاع
آدم في الزلة المودية الى اخراجه من الجنة فبان يقدر على امثال هذه المضار في حق بني آدم اولى فوجب عليهم ان يحترزوا عن قبول وسوسته
قوله تع كما اخرج صفة مصدر محذوف اي لا يفتننكم فتنة مثل فتنة اخراج ابويكم وتاكيد الضمير المرفوع المتصل هو في قوله انه يراكم هو وقبيله
ليس لصحة العطف لوجود الفصل بين المعطوفين بدون التاكيد ومجرد الفصل كاف في صحة العطف فلا حاجة الى التاكيد فليس الاية نظير
قوله تع اسكن انت وزوجك والقبيل الجماعة تكون من الثلاثة فصاعدا من جماعة شتى وطوائف مختلفة مثل الروم والزنج والعرب والجمع
قبل قال تع وحشرنا عليهم كل شيء قبلا والقبيلة الجماعة من باب واحد فليست القبيلة تانيث القبيل لهذه المغايرة وقبيل الشيطان اصحابه
وجنده قوله تع من حيث لا ترونهم من فيه لابتداء غاية الرؤية وحيث ظرف لمكان انتفاء الرؤية ولا ترونهم في محل الجر باضافة حيث اليه
والعدو الذي يراك ولا تراه شديد المؤنة لا يتخلص منه الا من عصمه الله قال ذو النون ان كان هو يراك من حيث لا تراه فان الله يراه من
حيث لا يرى فاستعن بالله عليه فان كيد الشيطان كان ضعيفا ولم تكلف محاربة اعيانهم حتى يكون عدم رويتنا اياهم مانعا من
محاربتهم بل انما كلفنا دفع وسوستهم بما علمنا الله تع من طريق دفعها قال تع واما ينزغنك من الشيطان نزغ فاستعذ بالله وقال تعالى
وقل رب اعوذ بك من همزات الشياطين واعوذ بك رب ان يحضرون قوله ورؤيتهم ايانا من حيث لا نراهم في الجملة الى اخره اي في بعض احوالهم
وهو حال بقائهم على صورهم الاصلية وهو جواب عما يقال من انه تع كيف قال من حيث لا ترونهم مع ان حديث رؤية بعض الناس الجن مما يكاد
يكون متواترا ومنه ما ذكر في قصة سليمان عليه السلام وقوله صلى الله عليه وسلم اولئك جن نصيبين حين قال له ابن مسعود رض رايت رجالا
كذا وكذا قوله بما اوجدنا بينهم من التناسب اي في الخذلان والغواية فصار بعضهم قرنا لبعض واعوانه فالاولياء جمع ولي ضد العدو ويقال
منه تولاه اي اتخذه صديقا وخليلا وقوله او بارسالهم عليهم وتمكينهم من خذلهم فالولي على هذا من ولي الرجل البيع وولاية وكل من ولي
الامر واحد فهو وليه فان الشياطين لما حملوا الكفار على ما يسولوا لهم صاروا بمنزلة من يتولى امورهم قوله فعلة متناهية في القبح ليس المراد
ان القوم كانوا يسلمون كون تلك الافعال فواحش ثم كانوا يزعمون ان الله تع امرهم بها فان ذلك لا يقوله عاقل بل المراد ان تلك الاشياء كانت
في نفسها فواحش والقوم كانوا يعتقدون انها طاعات وان الله تع امرهم بها ولما ثبت كون تلك الافعال قبيحة منكرة ببيان الانبياء والرسل
عليهم السلام امر الله تع رسوله صلى الله عليه وسلم ان يقول لهم ان الله لا يامر بالفحشاء ولما كان للمعتزلة ان يحتجوا بهذه الاية على ان الشيء
انما يقبح لوجه عائد اليه وانه تع انما نهى عنه لكونه مشتملا على ذلك الوجه لان قوله تع ان الله لا يامر بالفحشاء ~~ولما كان المعتزلة~~ اشارة الى
ان ذلك الشيء لما كان موصوفا في نفسه بكونه من الفحشاء امتنع ان يامر الله تع به وهذا يقتضي ان يكون ذلك الشيء في نفسه فحشاء مع
قطع النظر عن تعلق النهي به اشار الى جوابه بقوله ولا دلالة فيه الى اخره وتقرير الجواب ان القبح يطلق على معنيين الاول كون الشيء قبيحا
في حكم الله تع بحيث يترتب عليه الذم اجلا والثاني كراهة الطبائع السليمة وعدم الملائمة للعقول المستقيمة ولا نزاع بيننا وبينكم في ان القبح
بالمعنى الثاني عقلي وانما النزاع القبح بالمعنى الاول ولا دلالة في الاية على كونه عقليا سواء ورد الشرع ام لا قوله لظهور فساده فان التقليد
لو كان طريقا للعلم لزمه حقية الاديان والمذاهب المتناهية المبنية على تقليد الاسلاف قوله وقيل هما جوابا سؤالين اي ليس كل واحد
منها جوابا واحتجاجا على ارتكابهم تلك الفعلة بل الاولى احتجاج عليه والثانية احتجاج على ارتكاب ابائهم اياها جعل الله
تع قولهم والله امرنا بها حكما بما لا يعلمون لانتفاء طريق علمهم بذلك لان طريق العلم بذلك منحصر في امرين احدهما ان يسمعوا من الله تع ابتداء
من غير توسط رسول يبلغهم انه تع امرهم بذلك وثانيهما ان يعرفوا ذلك بواسطة الانبياء واصحاب الوحي الالهي وكل واحد من الامرين
منتف في حقهم اما انتفاء الاول فظاهر واما انتفاء الثاني فلانهم ينكرون نبوة الانبياء على الاطلاق فان هذه المناظرة مع كفار قريش
وهم كانوا منكرين لاصل النبوة اذا كان كذلك فلا طريق لهم الى العلم باحكام الله تع فكان قولهم والله امرنا بها قولا على الله بما لا يعلمون

نا انه باطل قوله تعالى واقيموا وجوهكم ليس عطفا على قوله امر ربى والا لزم عطف الانشاء على الاخبار بل هو معطوف على قوله امر بتقدير قل اى وقل اقيموا فى وقت كل سجود او فى مكان كل سجود فان المسجد يحتمل ان يكون اسم زمان وان يكون اسم مكان والمراد بالسجود الصلوة بطريق ذكر الجزء وارادة الكل فكانه قيل فى وقت كل صلوة او فى مكان كل صلوة قوله وتوجهوا الى عبادته كون اقامة الوجه عبارة عن التوجه بالاستقامة ظاهر واما كون التوجه اليه هو العبادة فهو مستفاد من قوله عند كل مسجد لان التوجه بالاستقامة فى كل وقت صلوة او مكانها لا يسبق الى الفهم من هذه العبارة سوى التوجه الى الصلوة وما يتوقف اداؤها عليه واللفظ الجامع لها هو لفظ العبادة وقوله غير عادلين عن العبادة يستفاد من الاقامة ثم جوز ان يكون المراد بالتوجه اليه بالاستقامة هو القبلة والكعبة لان الذهن ينتقل من تلك العبارة الى المعنى ايضا قوله كما انشاكم ابتداء فانه تعالى خلقكم فى الدنيا ولم تكونوا شيأ كذلك تعودون احياء يوم القيمة احتج عليهم فى انكارهم البعث والاعادة بابتداء الخلق اى ليس بعثكم اشد من ابتداء خلقكم كما قال تعالى كما بدأنا اول خلق نعيده والكاف فى كما فى محل النصب على انه صفة مصدر محذوف تقديره تعودون عودا مثل ما بدأكم وبدأ بالهمزة بمعنى انشأ واخترع قوله وقيل كما بدأكم مؤمنا وكافرا تعودون روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنه ان الله تعالى خلق بنى آدم مؤمنا وكافرا كما قال تعالى هو الذى خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن ثم يعيدهم يوم القيمة كما خلقهم مؤمنا وكافرا فمن خلقه فى اول الامر للشقاوة استعمله بعمل اهل الشقاوة وكانت عاقبته الشقاوة فيبعث على ما مات عليه وان خلقه للسعادة استعمله بعمل اهل السعادة وكان عاقبته السعادة فيبعث على ما مات عليه ومن ابتدأ الله تعالى خلقه على الشقوة صار اليها وان عمل عمل اهل السعادة وكان عاقبته السعادة فيبعث على ما مات عليه ومن ابتدأ الله كما ان ابليس كان يعمل عمل اهل السعادة ثم صار الى الشقاوة ومن ابتدأ خلقه على السعادة صار اليها وان عمل باعمال اهل الشقاوة كسحرة فرعون فانهم يعملون عمل الاشقياء فصاروا سعداء فى آخر اعمالهم روى سهل بن سعد انه صلى الله عليه وسلم قال ان العبد يعمل فيما يرى الناس بعمل اهل الجنة وانه من اهل النار وانه ليعمل فيما يرى الناس بعمل اهل النار وانه من اهل الجنة وانما الاعمال بالخواتيم وقوله تعالى فريقا هدى وفريقا حق عليهم الضلالة وهو احسن من تقديره وخذل لما فيه من ايهام الميل الى الاعتزال ولكونه اوفق لقوله حق عليهم الضلالة قوله تعليل لخذلانهم ويؤيد كونه للتعليل قراءة من قرأ انهم بفتح الهمزة وهى نص فى التعليل اى حقت عليهم الضلالة لاتخاذهم الشياطين اولياء وقبولهم ما دعوا اليه بدون التأمل فى التمييز بين الحق والباطل وكل واحد من الهدى والضلال وان كان يحصل بخلق الله تعالى اياه ابتداء الا انه تعالى يخلق ذلك بحسب ما اكتسبه العبد وسعى فى حصوله والمص لما قدر فعل الخذلان عاملا فى فريق الثانى تحقق هنا امران ضلالة القوم وخذلان الله تعالى اياهم المودى الى ضلالتهم فاتجه له ان يجعل قوله تعالى انهم اتخذوا تعليلا وتحقيقا لكل واحد منهما قوله سواء فى استحقاق الذم من حيث انه تعالى ذم المخطئ الذى يظن انه فى دينه على الحق بانه حق عليه الضلالة وجعل فى حكم الجاهل المعاند فعلم منه ان مجرد الظن والحسبان لا يكفى فى صحة الدين بل لا بد فيه من الجزم والقطع لانه تعالى ذم الكفار بانهم يحسبون انهم مهتدون ولو كفى مجرد الحسبان فيه لما ذمهم بذلك قوله ثيابكم لمواراة عورتكم الزينة وان كانت اسما لما يتزين به من الثياب الفاخرة الا ان المفسرين اجمعوا على ان المراد بالزينة ههنا ليس الا الثياب التى تستر العورة بها استدلالا بسبب نزول الاية فقد روى عن ابن عباس رض ان اهل الجاهلية من قبائل العرب كانوا يطوفون بالبيت عراة وقالوا لا نطوف فى ثياب اصبنا فيها الذنوب فكان الرجال يطوفون بالنهار والنساء بالليل عراة قال ابن عباس رض فامرهم الله ان يلبسوا ثيابهم ولا يتعروا قال قتادة كانت المرأة تطوف وتضع يدها على فرجها وهى تقول اليوم يبدو بعضه او كله وما بدا منه فلا احله فنزلت هذه الاية خذوا زينتكم ومنهم من يقول نفعل ذلك تفاؤلا حتى نتعرى عن الذنوب كما تعرينا عن الثياب فنزلت قال الكلبى الزينة ما وارى العورة عند كل مسجد لطواف او صلوة وقال طاوس لم يامرهم بالحرير ولا الديباج ولكن كان اهل الجاهلية يطوف احدهم بالبيت عريانا ففى ذلك نزلت وهذا قول جماعة المفسرين قوله بتحريم الحلال كتحريم البحيرة والسائبة وتحريم ما احله الله تعالى فى ايام الحج وقيل الاسراف التعدى فى الاكل والشرب الى الحرام والى ما يحتاج اليه البدن فى قوامه قوله ما اخطأتك اى ما جاوزتك قوله سرف ومخيلة نشر لقوله كل والبس والمخيلة بوزن المرحلة والخيلاء الكبر قوله على ابن الحسين حكى ان الرشيد كان له طبيب نصرانى فقال لعلى بن الحسين بن واقد ليس فى كتابكم من علم الطب شئ والعلم علمان علم الابدان وعلم الاديان فقال له على بن الحسين قد جمع الله تعالى الطب كله فى كلمة واحدة من كتابه قال وما هى قال ولا تسرفوا فقال النصرانى ما ترك كتابكم ولا نبيكم لجالينوس طبا قوله وانتصابها على الحال والمعنى الطيبات كائنة او مستقرة للذين امنوا فى حال كونها خالصة لهم يوم القيمة فقوله هى مبتدأ وللذين امنوا خبره فيتعلق بالاستقرار المقدر وفى الحيوة الدنيا متعلق بامنوا او بالاستقرار الذى تعلق به للذين ومتعلق يوم القيمة متعين وهو قوله خالصة لا متعلق له غيرها والمعنى ان الطيبات وان

وان اشتركت الطائفتان فيها فى الدنيا فهى خالصة للمؤمنين فى الاخرة فان قلت اذا كانت الطيبات مشتركة بين الفريقين فى الدنيا فكيف قيل هى للذين امنوا فى الدنيا وهذه العبارة تؤذن باختصاصها بهم فى الدنيا ايضا والجواب ان المص اشار الى جوابه بقوله بالاصالة وتقريره ان المراد بالاختصاص المدلول عليه بقوله للذين امنوا ليس اختصاص اصل الشئ ولصنها لهم بل المراد اختصاص المقصودية لخلقها اصالة وبالذات ثم انه تعالى لما بين ان الذى حرموه ليس بحرام بين بعده انواع المحرمات فقال قل انما حرم ربى الفواحش والفرق بينها وبين الاثم ان الاثم يعم جميع المعصية صغيرة كانت او كبيرة والفاحشة مختصة بما تفحش قبحه من الكبائر او بما يتعلق بالفروج لما حرم الفواحش اردفه بتحريم مطلق الذنب لئلا يتوهم ان التحريم مقصور على الفواحش وروى عن ابن عباس والحسن البصرى انهما قالا الاثم الخمر سمى الخمر اثما لكونه سببا للاثم الكبير لقوله تعالى قل فيهما اثم كبير قيل عليه كيف يراد الخمرية وقد كانت الخمر مباحا حين نزول هذه الاية السورة لان هذه السورة مكية وتحريم الخمر انما كان بالمدينة بعد وقعة أُحُد وقد شربها جماعة من الصحابة يوم أُحُد فماتوا شهداء وهى فى اجوافهم ثم البغى والشرك والافتراء وان كانت داخلة تحت الفاحشة والاثم الا انها خصت بالذكر تنبيها على انها افحش انواع الذنوب كما فى قوله وملائكته ورسله وجبريل وميكال قوله مؤكد له لان البغى لا يكون الا بغير الحق قوله تحكم بالمشركين لانه لا يجوز ان ينزل برهان لان يشرك به غيره واذا لا يجوز انزال البرهان بالاشراك كان ذكر ذلك تهكما واستهزاء ومعلوما انه لا برهان عليه حتى ينزل فهو من قبيل ولا ترى الضب بها ينجحر واكتفى عن ذكر هذا بما سبق فى آل عمران فى تفسير قوله تعالى اشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا قوله مدة او وقت لنزول العذاب بهم يعنى ان الاجل هو الوقت المضروب لانقضاء المهلة وفسر الاجل المذكور فى هذه الاية بوجهين الاول ان المراد به مدة العمر فاذا انقطع ذلك الاجل وكمل امتنع وقوع التقديم والتاخير فيه والوجه الثانى ان الله تعالى امهل كل امة كذبت رسولها الى وقت معين وهو تعالى لا يعذبهم الى ان يبلغوا ذلك الوقت الذى يصيرون فيه مستحقين لعذاب الاستيصال فاذا جاء ذلك الوقت نزل ذلك العذاب لا محالة وهذا التفسير اوفق لقوله ولكل امة لانه لو كان المراد بالاجل المعنى الاول لكان الظاهر ان يقال ولكل واحد اجل والتفسير الاول اولى من حيث ان التفسير الثانى يقتضى ان يكون لكل امة من الامم وقت معين لنزول عذاب الاستيصال عليهم وليس الامر كذلك لان امتنا ليست كذلك فان قيل ان فسر الاجل بمدة العمر يكون المعنى اذا انتهت مدة عمر الشخص لا يتقدم موت ذلك الشخص على مجئ اجله ولا معنى له لان كلمة اذا انما تدخل على ما يقع فى المستقبل والجزاء المرتب عليه ثبوتا او نفيا يجب ان يكون ثبوته او انتفاؤه مستقبلا بالنسبة الى تحقق مضمون الشرط والاستقدام متقدم على مجئ الاجل فكيف يترتب عليه فيكون الاخبار به لغوا بلا فائدة لان اخبار بالضرورة التى لا يجهل احد بمعناها فالجواب ان ما ذكرتم انما يلزم ان لو كان قوله ولا يستقدمون معطوفا كلاما مستأنفا جئ به للاخبار بانهم لا يسبقون اجلهم المضروب لهم بل لا بد من استيفائهم اياه كما انهم لا يتأخرون عنه اقل زمان فان ساعة منصوب على الظرفية وهى مثل فى قلة الزمان واقل ما يستعمل فى الامهال يقول المستعجل لصاحبه فى ساعة يريد اقصر وقت واقله قوله شرط ذكره بحرف الشك يعنى اتيان الرسل شرط جعل اداته كلمة ان المستعملة فى الامور التى لا يتحقق وقوعها عند المتكلم وفى علمه فان جميع النحاة صرحوا بانها انما تستعمل فى المحتملة المشكوكة التى لا جزم بوقوعها ولا بعدم وقوعها فى اعتقاد المتكلم فلذلك لا تقع فى كلام الله تعالى الا على طريق الحكاية او على ضرب من التاويل مثل سوق المعلوم مقام المشكوك لنكتة تقتضيه بخلاف اذا فان الاصل فيها ان تستعمل فيما يكون وقوعه مجزوما به فى اعتقاد المتكلم فالمناسب لهذا المقام ايراد كلمة اذا لكون الاتيان متعينا عند الله تعالى الا انه اورد حرف الشك للتنبيه على ما ذكره واصل اما ان ما ضمت كلمة ما الى ان الشرطية تاكيدا لما فيها من الدلالة على الشرط والتعليق والدلالة على زيادة العموم فى المعلق عليه فان قولك اما تفعلن معناه ان اتفق منك وجود الفعل بوجه من الوجوه والتزم ان يؤكد فعلها بالنون الثقيلة والخفيفة لئلا ينحط درجة فعل الشرط عن حرفه وتعاضدا فى الدلالة على ارادة التاكيد لما بين الله تعالى احوال التكليف وان لكل احد اجلا معينا بين ان من اتقى الله وخافه بان اطاع رسوله الذى يقص اياته اى يبين فرائضه واحكامه التى شرعها العباده او يتلوا عليهم القرآن والاحاديث التى هى ايضا من آيات الله تعالى فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون اذا خاف الناس وحزنوا وان من لم يتق الله وكذب باياته فانهم اصحاب النار وقوله تعالى منكم صفة لرسل وكذلك يقصون قدم الجار والمجرور على الجملة لكونه اقرب الى المفرد خاطب الله تعالى هذه الامة بقوله يا بنى آدم اما يأتينكم رسل بلفظ الجمع مع ان رسولهم خاتم الانبياء ولا يأتيهم غيره فالظاهر ان يقال رسول بلفظ مفرد بناء على ان هذا الحكم غير مختص بهذه الامة وتصديقهم من ارسل اليهم من الرسول وتكذيبهم اياه بل هو يعم جميع بنى آدم ورسلهم ومن فى قوله تعالى فمن اتقى يحتمل ان يكون شرطية وقوله فلا خوف عليهم جوابها وان تكون موصولة وفلا خوف عليهم خبرها على اسلوب قوله والذين كذبوا اولئك والمص اختار الثانى بشهادة قوله وادخال الفاء فى الجزء الاول وهو قوله تعالى فلا خوف عليهم دون الثانى وهو اولئك ولما كانت هذه الجملة

الاسمية المركبة من الموصول وصلته وخبره جوابا للجملة احتيج فى هذه الجملة وفيما عطف عليها الى رابط يربطها بالجملة الشرطية فلذلك قدر فى كل واحدة من الجملتين الاسميتين لفظ منكم ليربطها بتلك الجملة ثم انه تعالى لما بين عقوبة المكذبين المستكبرين عظم جريمتهم التى استحقوا بها تلك العقوبة فقال من اظلم ممن افترى على الله كذبا ... فقال من اعظم ظلما ممن يقول على الله تعالى ما لم يقله وكذب ما قاله ويدخل فى التقول عليه اثبات الشريك والصاحبة والولد له تعالى واسناد الاحكام الباطلة اليه تعالى قوله على الانفصال اى قرأ بياء الغيبة على طريق الانفصال عن خطاب الامة السائلة بتضعيف عذاب المتبوعين وليس المراد بقوله تعالى لكل ضعف تضعيف ما يستحقه كل واحد لانه ظلم وما الله بظلام للعبيد بل المراد تضعيف عذاب الضلال بان يضم اليه عذاب الاضلال والتقليد قوله ورتبوه عليه عطف تفسير لقوله عطفوا كلامهم على جواب الله تعالى له ان ليس المراد بالعطف المتعارف والا لزم ان يكون هذا الكلام مقول قال وهو فاسد والمعنى ان القادة لما سمعوا قوله تعالى للسفلة لكل ضعف وقالوا السفلة كيف تطمعون ان يخفف عذابكم ويكون عذابنا ضعف عذابكم وما كان لكم علينا من فضل من حيث الاجتناب عن الكفر والضلال حتى تطمعون بان يكون عذابكم اخف من عذابنا فانا ما الجاناكم على الكفر بل كفرتم لكونكم الكفر موافقا لهويكم كما كفرنا لذلك قوله تعالى ان الذين كذبوا باياتنا الاية من تمام وعيد الكفار والمراد بالايات الدلائل الدالة على احوال الدين واحكام الشرع كالدلائل الدالة على وجود الصانع الحكيم ووحدته واستجماعه لجميع الصفات اللايقة بالالوهية من الصفات الثبوتية والسلبية وكالدلائل الدالة على صحة النبوات وصحة امر المعاد وما يتعلق بهما والمشركون يكذبون جميع ذلك ويستكبرون اى يترفعون بالباطل من اتباعها والعمل بمقتضاها قوله وقرئ لا تفتح ولا يفتح بالتاء والياء والتخفيف وقرئ ايضا لا تفتح بفتح التاء من فوق والتضعيف والاصل لا تتفتح بتائين فحذفت احداهما وابواب السماء على هذه القراءة مرفوع على الفاعلية قال ابن عباس رضى الله عنه لا تفتح لاعمالهم ولا لدعائهم ماخوذ من قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه وقال السدى وغيره لا تفتح لارواحهم ابواب السماء لانها خبيثة لا يصعد بها ليتصل بالملائكة بل يهوى بها الى سجين وانما تفتح ابواب السماء لارواح المؤمنين كما ورد فى الحديث ان روح المؤمن يعرج بها الى السماء فيستفتح لها فيقال مرحبا بالنفس الطيبة التى كانت فى الجسد الى ان تنتهى الى السماء السابعة ويستفتح لروح الكافر فيقال لها ارجعى ذميمة فيهوى بها الى سجين وقيل لا تفتح لهم ابواب السماء حتى تنزل عليهم بركاتها وامطارها استدلالا بقوله تعالى ففتحنا ابواب السماء بماء منهمر قوله ماهو مثل فى عظم الجرم وهو البعير فان البعير اعظم الحيوانات واكبرها جثة عند العرب كما ان ثم الابرة لضيق المسالك عندهم ولا شك ان دخول اعظم الاجرام فى اضيق المسالك مستحيل والوقوف على المحال محال فكانه قيل لا يدخلون الجنة ابدا ومثله فى المعنى قول من قال اذا شاب الغراب اتيت اهلى وصار القار كاللبن الحليب والبعير هو الابل بمنزلة الانسان من الناس يقال للجمل بعير وللناقة بعير وانما يقال له بعير اذا اجذع اى صار جذعا وجذعة بان دخل فى السنة الخامسة فان ولد الناقة يقال له اول ما يخرج من بطن امه ولم يعرف ذكورته او انوثته سليل فان ذكرا يقال له سقب وان كان انثى يقال له حائل ثم هو حوار الى الانفطام وبعده فصيل الى سنة وفى الثانية ابن مخاض وفى الثالثة ابن لبون وبنت لبون وفى الرابعة حق وحقة وفى الخامسة جذع وجذعة وفى السادسة ثنى وثنية وفى السابعة رباع ورباعية بالتخفيف وفى الثامنة سديس لهما وقيل سديسة للانثى وفى التاسعة بازل وبازلة وفى العاشرة مخلف ومخلفة وليس بعد البزول والاخلاف سن والجمل زوج الناقة وانما سمى جملا اذا اربع اى دخل فى السنة السابعة قوله تعالى لهم من جهنم مهاد لهم مهاد جملة اسمية ومن جهنم حال من مهاد لانه لو تاخر عنه لكان صفة وجهنم لا ينصرف للعلمية والتانيث وقيل اشتقاقه من الجهومة وهى الغلظة يقال رجل جهم الوجه اى غليظه سميت بهذا لغلظ امرها فى العذاب والمهاد جمع مهد وهو الفراش وغواش جمع غاشية وللنحاة فى الجمع الذى على فواعل اذا كان منقوصا اى خذوا لامه خلاف فهل هو منصرف او غير منصرف قال بعضهم بعد منصرف لانه قد زال الصيغة منتهى الجموع فصار وزنه وزن سلام وقد زال فانصرف وقال الجمهور انه غير منصرف والتنوين الذى فيه ليس تنوين التمكن حتى يمنع من غير المنصرف بل هو تنوين العوض والمعوض عنه اما الياء او حركتها فان اصل نحو جوار وموال جوارى وموالى استثقلت الضمة على الياء فحذفت ثم حذفت الياء اكتفاء بالكسرة فانهم لما حذفوا الياء اكتفاء بالكسرة فى المفرد كان حذفها فى الجمع هو اثقل اولى فلما حذفت الياء والحركة عوض التنوين عن الياء او عن الحركة وهذا هو مذهب الخليل وسيبويه واما عند غيرهما فهو تنوين التمكن ومن قرا غواش برفع الشين جعل الياء المحذوفة منسية غير معتبرة اصلا لا فى الاعراب ولا فى منع الصرف فاجرى الاعراب على ما قبلها لكونها اخر الكلمة عنده ومعنى الاية الاخبار عن احاطة النار بهم من كل جانب فلهم منها غطاء ووطاء وفراش ولحاف قوله عبر عنهم بالمجرمين تارة يعنى انه من باب وقوع الظاهر موضع المضمر للدلالة على ان تلك العقوبة الشديدة كانت لاستجماعهم بهذه الاوصاف الذميمة المترتبة على تكذيبهم الايات قوله اعتراض للترغيب فانه لما قصد بيان كون ما ذكر من النعيم المقيم الذى قال صلى الله عليه وسلم فى حقه ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر

على قلب

على قلب بشر مترتبا على الايمان والعمل الصالح قال قيل ذلك ان الايمان والعمل المؤديين الى النعيم المذكور انما كلفتم بهما على حسب ما فى الوسع والامكان لا على بذل جميع ما يدخل تحت طاقة ليزداد رغبتهم فيهما قال الامام الوسع ما يقدر الانسان عليه فى حال السعة والسهولة لا فى حال الضيق والشدة ويدل عليه ان معاذ بن جبل قال فى هذه الاية اى يسرها لا عسرها واما اقصى الطاقة فانه يسمى جهدا لا وسعا وغلط من ظن ان الوسع بذل المجهود قوله اى يخرج من قلوبهم اسباب الغل يعنى ان النزع قلع الشئ عن مكانه والغل الحقد الكامن فى الصدور ومعنى قلع ما كان لبعضهم على بعض فى الدنيا من الاحقاد اخراج اسبابها من القلوب فان تلك الاحقاد انما نشأت من التعلق بالدنيا وما فيها وبانقطاع تلك العلاقة انتهاما يتفرع عليها من الاحقاد ومن جملة اسبابها ايضا ان الشيطان كان يلقى الوساوس الى قلوب بنى آدم فى الدنيا وقد انقطع ذلك فى الاخرة من جهة ان الشيطان لما استغرق فى عذاب النيران لم يتفرغ لالقاء الوساوس فى قلوب الانسان فلذلك صفت طباع اهل الجنان عما كان بينهم فى الدنيا مما ينافى صفا الجنان قوله ويطهرها منه اى ويجوز ان يكون المراد بنزع الغل نزع ما كان بينهم فى الدنيا بنزع اسبابه بل المراد تطهير قلوبهم من الغل والحسد مما راوا من تفاوت درجات اهل الجنة بحسب الكمال والنقصان حتى صاحب الدرجة النازلة لا ينفصل عن انحطاط درجته عن درجة من فوقه ولا يغتم بسبب حرمان عن الدرجات الرفيعة العالية فان ذلك امر ممكن والله تعالى قادر عليه وقد وعد بازالة الحقد والحسد عن القلوب قوله زيادة فى لذتهم يشعر بان قوله تعالى تجرى من تحتهم الانهار كلام مستانف سيق لبيان ان لهم حالة زائدة على ما حصل لهم من صفاء القلوب ويحتمل ان يكون حالا من ضمير صدورهم لما تقرر من انتصاب الحال من المضاف اليه جائز اذا كان المضاف جزءا من المضاف اليه ويكون العامل فى الحال هو العامل فى المضاف وجاز ذلك وان لم يكن الحال من هيئات المضاف بناء على ان المضاف والمضاف اليه لما كانا بمنزلة شئ واحد صار هيئة المضاف اليه كانها من هيئات المضاف قال مقاتل فى قوله تعالى ونزعنا ما فى صدورهم من غل وذلك ان اهل الجنة لما انتهوا الى باب الجنة اذا هم بشجرة ينبع من اصل ساقها عينان فيميلون الى احدهما فيشربون منها فيخرج الله تعالى ما كان فى اجوافهم من غل وقذر فيطهر اجوافهم بذلك وهو الشراب الطهور المذكور فى قوله تعالى اجسادهم من كل درن وجرت عليهم النضرة فلا تشعث رؤسهم ولا تتغير وجوههم ولا تتشحب اى لا تتغير اجسادهم ثم يبشرهم خزنة الجنة قبل ان يدخلوها فينادونهم ان تلكم الجنة اورثتموها بما كنتم تعملون فلما استقروا فى منازلهم قالوا الحمد لله الذى هدانا لهذا اى لدينه وما كنا لنهتدى لولا ان هدانا الله قوله واللام لتوكيد النفى اختيار لمذهب الكوفيين فانهم ذهبوا فى مثله الى ان لام الجحود مع ما بعدها واقع موقع خبر كان ويزعمون ان الفعل المنصوب بعد اللام منصوب بنفس اللام لا باضمار ان بعد اللام وان اللام زائدة لتاكيد النفى وعند البصريين خبر كان محذوف ولام الجحود متعلق بذلك الخبر المحذوف وينتصب الفعل الواقع بعد اللام باضمار ان والتقدير وما كنا مريدين للاهتداء لولا هداية الله تعالى لنا موجودة وتقدير قوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم وما كان الله مريدا لاضاعة ايمانكم اى اعمالكم التى هى ثمرات ايمانكم قوله على انها مبنية اى جارية مجرى التفسير لقوله هدانا لهذا وكمال الاتصال احدى الجملتين بالاخرى يمنع العطف وقوله تعالى لقد جاءت جواب قسم مقدر والباء فى قوله بالحق يجوز ان تكون المتعدية وان تكون للحال اى جاؤا ملتبسين بالحق يقوله اهل الجنة حين رأوا ما وعدهم الرسل عيانا واستقروا فيه والاغتباط والتبجح بمعنى واحد وهو الفرح والسرور قوله اذا راوها من بعيد يعنى ناداهم الملائكة بهذا القول وهو ان تلك التى ابيتموها الجنة التى وعدتم فى الدنيا على ان تلك مبتدأ اشير به الى ان ما راوه من بعيد والجنة خبره واللام فيها للعهد قوله او بعد دخولها فيكون تلكم والجنة خبر مبتدأ محذوف اى هذه تلكم الجنة وعدتم بها فى الدنيا ولما كانت الاشارة الى الموعود بها فى الدنيا كان المشار اليه غائبا بعيدا فصحت الاشارة اليه بلفظ تلك ويجوز ان يكون وتلكم الجنة مبتدأ حذف خبره اى تلك الجنة اخبرتم عنها او وعدتم بها فى الدنيا هذه وعلى التقديرين فالمنادى له بحسب الظاهر هو قول المنادى وهو الملائكة والله تعالى تلكم الجنة الا ان المنادى له بالذات والقصد الاصلى هو قوله اورثتموها بما كنتم تعملون فان اهل الجنة لما ذكروا ما انعم الله عليهم من هدايته اياهم الى ما يؤديهم الى هذه السعادة العظمى اثنى الله تعالى والملائكة عليهم بحسن طاعتهم لربهم بان ذكروا انهم ورثوها باعمالهم فان قيل هذه الاية تدل على ان العبد يدخل الجنة بعمله وقد قال صلى الله عليه وسلم لن يدخل الجنة احدكم بعمله وانما يدخلونها برحمة الله تعالى وفضله فما وجه التوفيق بينهما فالجواب ان العمل لا يوجب دخول الجنة لذاته وانما يوجبه من حيث ان الله تعالى جعله بفضله علامة عليه ووعد بذلك فى مقابلته وايضا لما كان الموفق للعمل الصالح هو الله تعالى كان دخول العبد فى الحقيقة ليس الا بفضل الله تعالى قوله وان فى المواضع الخمسة من قوله ونودوا ان تلكم الجنة الى قوله ونادى اصحاب النار اصحاب الجنة ان افيضوا علينا فكلمة ان فى جميعها يجعل ان تكون تفسيرية للمنادى له لان كل واحد من النداء والتاذين فى معنى القول وان تكون مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الامر والشان والجملة بعدها خبرها قوله وشماتة وهى الفرح ببلية العدو فان اصحاب النار كانوا يؤذون المؤمنين ويصيرونهم كما قال تعالى ان الذين اجرموا كانوا من الذين امنوا يضحكون الى قوله فاليوم الذين امنوا

من الكفار يضحكون تشفيا لقلوبهم وزيادة تعذيب للكفار وقيل في وجه تيسير المناداة والمكالمة بين اهل الجنة والنار ان الجنة عالية
وجهنم مستفلة فيكون اهل الجنة مشرفين على النار كما قال تع فاطلع فرآه في سوآء الجحيم فامكن لهم تقريع اهل النار وتحسيرهم بقوله هل
وجدتم ما وعد ربكم من سعادة من اطاعه وعقوبة من عصاه فان كل واحد منهما كان يحزنهم اشد الحزن والحسرة فاطلق الوعد لانه يستعمل
في الخير والشر مع انه بعضه هو الجزاء الجليل في حق المؤمنين قوله وهما لغتان لما روى ان عمر رض سال قوما عن شيء فقالوا نعم بفتح العين فقال
انما النعم الابل قالوا نعم بكسر العين والفتح لغة اهل الحجاز وعامة العرب قوله تع فاذن مؤذن اى نادى منادى فاسمع الفريقين بقوله لعنة الله على
الظالمين اى على الكافرين دون المؤمنين وهو اخبار وقيل ابتداء لعن منه لهم وقوله تع بينهم منصوب باذن اى ان مؤذنا لما اوقع ذلك الاذان بينهم
اى في وسطهم ويبعد ان يكون صفة مؤذن لان التقدير يكون حينئذ ان مؤذنا من بينهم اذن بذلك الاذان قوله تع ويبغونها اى يطلبون لسبيل
تغييرا واماله الى الباطل بالقاء الشكوك والشبهات في دلائل الحق اوقع المؤذن لعنة الله على من كان موصوفا باربعة اوصاف الاول كونهم ظالمين
والظلم وان كان يعم الفسق الا ان المراد به ههنا الكفر لان الظالم وصف فيه بصفات ثلاثة مختصة بالكفار والوصف الثاني كونهم صادين معرضين
عن سبيل الله تع على ان يكون يصدون لازما بمعنى يعرضون لان جعله متعديا بمعنى يمنعون الناس يحوج الى تقدير المفعول والثالث كونهم
طالبين امالة الدين الحق الى الباطل والرابع كونهم منكرين للاخرة مختصين بهذا الوصف ليمنع وصول احدهما الى الاخرى وكون السور المضروب
بينهما مانعا من وصول اثر كل واحد منهما الى الاخر لا يستلزم كونه مانعا من اطلاع اهل احدهما على سكان الاخر وسماع احدهما صوت الاخر
وكلامه فان النشاة الاخرة لا تقاس بهذه النشاة والله تع قادر على كل شيء والاعراف جمع عرف وهو اعلى السور وما ارتفع منه مثل عرف الديك قال
الامام العرف كل عال مرتفع ومنه عرف الديك والفرس سمي عرفا لانه بسبب ارتفاعه يصير اعرف مما انخفض منه ثم قال ذهب الاكثرون الى ان
المراد من الاعراف اعالي ذلك السور المضروب بين الجنة والنار قوله رجال طائفة من الموحدين قال ابن عباس والمفسرون هم قوم استوت
حسناتهم وسيئاتهم فمنعتهم حسناتهم من النار ومنعتهم سيئاتهم من الجنة فيقومون على سور الجنة ثم يدخلهم الجنة برحمته وهم اخر من
يدخل الجنة كذا في الوسيط وعن ابن مسعود رض انه قال يحاسب الناس يوم القيمة فمن كانت حسناته اكثر من سيئاته بواحدة دخل الجنة ومن كانت
سيئاته اكثر من حسناته بواحدة دخل النار الا ان يغفر الله له ثم قرا فمن ثقلت موازينه الاية ومن خفت موازينه الاية وان الميزان يخف بمثقال
حبة ويرجح ومن استوت حسناته وسيئاته كان من اصحاب الاعراف فوقفوا على الصراط ثم عرفوا اهل الجنة والنار فاذا نظروا الى اهل الجنة
قالوا سلام عليكم واذا نظروا الى يسارهم وراوا اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمين فاما اصحاب الحسنات فيعطون نورا
فيمشون به بين ايديهم وبايمانهم ويعطى كل عبد يومئذ نورا وكل امة نورا فاذا اتوا على الصراط سلب الله تع نور كل منافق ومنافقة فلما راى
اهل الجنة ما لقي المنافقون قالوا ربنا اتمم لنا نورنا واما اصحاب الاعراف فان النور كان في ايديهم فلم ينزع النور من بين ايديهم ومنعتهم سيئاتهم
ان يمضوا بها فبقي في قلوبهم الطمع اذ لم ينزع النور من ايديهم فذلك قوله تع لم يدخلوها وهم يطمعون ثم دخلوا الجنة بعد ذلك وكانوا اخر اهل
الجنة دخولا قوله وقيل قوم علت درجاتهم اى قيل ليس المراد بالرجال المستقرين على الاعراف الموحدين الذين قصروا في العمل بل المراد بهم الاشراف
من اهل الطاعة واهل الثواب ثم القائلون بهذا القول اختلفوا فقال بعضهم انهم الانبياء اجلسهم الله تع على اعلى ذلك السور تمييزا لهم على سائر
اهل القيمة ليكونوا مشرفين على اهل الجنة واهل النار مطلعين على احوالهم ومقادير ثوابهم وعقابهم وقال بعضهم هم الشهداء الذين خرجوا
الى الغزو وغزوا في سبيل الله بغير اذن آبائهم فقتلوا شهداء فاعتقوا من النار بقتلهم في سبيل الله وحبسوا عن الجنة بعصيانهم اياهم
اياهم روى انه صلى الله عليه وسلم سئل عن اصحاب الاعراف فقال هم ناس قتلوا في سبيل الله منعهم الجنة معصيتهم آباهم ومنعهم النار قتلهم
في سبيل الله والظاهر ان هذه الشهداء من الذين ساوت حسناتهم سيئاتهم فلا يخلون تحت قوام علت درجاتهم ثم مراد المص من الشهداء
ليس مثل هذه الشهداء بل مراده بالشهداء هم الذين تميزوا من بين اهل القيمة بالاستحقاق لمزيد التعظيم والاجلاس على المنازل العالية والاماكن
المرتفعة ليشاهدوا احكم الله تع في اهل الموقف بمقتضى الفضل والعدل وقال بعضهم هم الملائكة الموكلون باعالي هذا السور يميزون المؤمنين
من الكفار قبل ادخالهم الجنة والنار واسم الرجال وان كان في الاظهر لذكور بني آدم فغير بعيد ان يطلق على الملائكة الذين يرون في صورة الرجال
كما اطلق على الجن في قوله تع وانه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فانهم سموا رجالا لكونهم في صورة الرجال فان قيل هذه الوجوه
باطلة لانه تع قال في صفة اصحاب الاعراف لم يدخلوها وهم يطمعون اى وهم يطمعون في دخولها وهذا الوصف لا يليق بالملائكة والانبياء
والشهداء والجواب انه غاية ما في الباب ان يتاخر دخولهم الجنة وذلك لا ينافي كونهم اشراف اهل الموقف فانه يجوز ان يميزهم الله عن اهل الجنة

واهل النار

واهل النار ويجلسهم على تلك الاماكن المرتفعة ليشاهدوا احوال اهل الجنة واحوال اهل النار في النار فيلحقهم السرور العظيم بمشاهدة تلك
الاحوال ثم اذا استقروا اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار فح ينقلهم الله تع الى منازلهم العالية في الجنة فعدم دخولهم في الجنة في اول الامر لا ينافي
كمال شرفهم وعلو درجتهم واما قوله تع وهم يطمعون فالمراد من هذا الطمع اليقين الا يرى انه تع قال حكاية عن ابرهيم عليه السلام والذي اطمع ان
يغفر لي خطيئتي يوم الدين وهذا الطمع كان يقينا فكذا هنا قوله وانما يعرفون ذلك بالالهام يندفع به ما يقال نداء اصحاب الاعراف اهل الجنة
وصرف ابصارهم الى اهل النار انما يكونان بعد دخول اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار واذا كانوا يشاهدونهما في الجنة والنار فاي حاجة
لهم الى سيماهم حتى يعرفونهم بها ووجه الاندفاع ان معرفتهم سيماهم انما هو في محفل يعرفونهم بها بالالهام وبتعليم الملائكة والنداء والصرف انما هو
بعد دخولهم في الجنة والنار وضمير الجمع في قوله تع ونادوا فيما بعده يرجع الى قوله رجال وقوله تع لم يدخلوها يحتمل ان يكون مستانفا وقع جوابا
لمن قال ما حال اصحاب الاعراف فقيل لم يدخلوها وهم يطمعون في دخولها ويحتمل ان يكون حالا من فاعل نادوا ومن مفعوله اى نادى اصحاب
الاعراف حال كونهم غير داخلين الجنة او ناديهم حال كونهم غير داخلين قوله حال من الواو على الوجه الاول وهو ان يكون المراد باصحاب الاعراف
الموحدين المقصرين في العمل لان الطمع والرجا يليق بهم وعلى الوجوه الباقية يكون حالا من مفعول نادوا لان رجاء دخول الجنة لا يليق
باشراف اهل القيمة ولم يلتفت الى كون الطمع بمعنى اليقين لانه لا حاجة اليه مع امكان حمل اللفظ على المعنى الحقيقي فعلى هذا ينبغي ان يكون لم يدخلوها
ايضا حالا من المفعول لئلا ينفك النظم اى نادوا اصحاب الجنة حال كون اصحابها غير داخلين وهم طامعون وقوله اذا نظروا اليهم سلموا عليهم
اشارة الى ان قوله تع ونادوا اصحاب الجنة جزاء شرط محذوف لدلالة قوله واذا صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار وانما قدر نظروا دون صرفت
للاشعار بان نظرهم الى اصحاب الجنة عن رغبة بخلاف اهل النار فان رؤيتهم اياهم يحتاج الى صارف يصرف ابصارهم اليهم ولذلك
لم يذكر الشرط في نداء اهل الجنة فتقدير الشرط في ندائهم غير مطابق لما عليه الكتاب الكريم ثم ان اصحاب الاعراف لما تعوذوا بالله من شدة حال
اصحاب النار نادوا رؤساهم تبكيتا لهم وتوبيخا بان قالوا لهم ما اغنى عنكم جمعكم واستكباركم وهي شماتة بليغة وتبكيت عظيم لاولئك المخاطبين
ثم ان اصحاب الاعراف يشيرون الى جماعة من ضعفاء المسلمين وفقرائهم مثل بلال وصهيب وسلمان ونحوهم فيقولون للمشركين على وجه الانكار
هؤلاء الذين اقسمتم اى حلفتم وانتم في الدنيا لا ينالهم الله برحمة ثم يقول الله تع لاصحاب الاعراف ادخلوا الجنة لا خوف عليكم حين يخاف اهل النار
ولا انتم تحزنون حين يحزنون فيكون قوله تع اهؤلاء الذين اقسمتم في محل النصب بالقول المقدم اى قالوا ما اغنى وقالوا اهؤلاء الذين والمقول
لهم هم الرجال في رؤساء الكفرة قال اصحاب الاعراف لهم ذلك زيادة تبكيتهم وهو قول المص تتمة قولهم للرجال والاشارة الى ضعفاء اهل الجنة مقول
مقول قول مقدر والمقول لهم اصحاب الاعراف والقائل هو الله تع او الملائكة كما قال المص وقيل لاصحاب الاعراف الى اخره او القائل اصحاب الاعراف
والمقول لهم ضعفاء المسلمين يقولون لهم ذلك ردا على الكفرة ما اقسموا به وهو قول المص اى فالتفتوا الى اصحاب الجنة الى اخره قوله وقيل لما عيروا
اى عير اصحاب الاعراف اصحاب النار بان قالوا لاهل النار ما قالوا قال لهم اهل النار ان دخل اولئك الجنة فانتم لم تدخلوها فعيروهم بذلك واقسموا
على ان اصحاب الاعراف لا يدخلون الجنة ولا ينالهم الله تع برحمة فيقول الله تع او تقول الملائكة للذين حبسوهم على الصراط لاهل النار اهؤلاء يعني اصحاب
الاعراف الذين اقسمتم يا اهل النار لا ينالهم الله برحمة ثم يقول الله او الملائكة لاصحاب الاعراف ادخلوا الجنة لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون فيدخل
اصحاب الاعراف الجنة قوله وقرئ ادخلوا على بناء المفعول ماضيا من باب ادخل وقرا عكرمة دخلوا ماضيا مبنيا للفاعل ولما ورد ان كل واحدة
منهما تبين القرائتين على الغيبة فالمناسب لهما ان يقال لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فكيف قيل لا خوف عليكم ولا انتم تحزنون اشار المص الى جوابه بقوله
وتقديره دخلوا الجنة مقولا لهم لا خوف عليكم يعني ان الجملة المنفية في محل النصب على انها مقول قول مقدر وذلك القول المقدر منصوب على انه
حال من فاعل دخلوا اذ ادخلوا قوله ليلايم الافاضة فان الاصل في الافاضة ان يستعمل في الماء وما يجري مجراه من المائعات فلما عطف مما رزقكم الله
على قوله من الماء بكلمة او كان المطلوب افاضة احد الامرين اللذين يتعلق بهما فعل الافاضة فناسب ان يحمل ما رزقكم الله على المرزوق الكائن
من جنس الاشربة وان حمل على ما هو من جنس الطعام يكون الكلام من قبيل ما حذف فيه المعطوف مع بقاء العاطف ويكون التقدير افيضوا علينا
شيئا يسيرا من الماء او القوا علينا شيئا مما رزقكم الله من الطعام ومثله كثير في كلام العرب ومنه قول الشاعر علفتها تبنا وماء باردا
حتى شتت همالة عيناها يقال شتوت بموضع كذا اذا اقمت به في الشتاء وهملت عينه اى فاضت ومثله يا ليت زوجك قد غدا متقلدا
سيفا ورمحا اى وحاملا رمحا ومثله اذا ما الغانيات برزن يوما وزججن الحواجب والعيونا وكحلن العيونا فان الزج وهو تدقيق
المراة حاجبها وتطويلها اياه لا يليق بالعيون روى ان قاريا قرا قوله تع حكاية عن الكفار افيضوا علينا من الماء او مما رزقكم الله عند الاستن

الى على الدقاق فقال الاستاذ هؤلاء كانت شهوتهم ورغبتهم فى الدنيا الشرب والاكل فبقوا فى الاخرة على هذه الحالة وهذا يدل على ان
الرجل يموت على ما عاش عليه ويحشر على ما مات عليه قوله منعهما عنهم منع المحرم على المكلف يريد ان التركيب من قبيل الاستعارة التمثيلية
لان التحريم تكليف وهم ليسوا فى دار التكليف شبه حالهم مع شراب الجنة وطعامها بحال المكلف مع ما حرم عليه فى المنع عنه وكذلك
قوله تع فاليوم ننساهم لان الله تع منزه عن حقيقة النسيان وكذلك وصفهم بالنسيان لانهم لم يكونوا معرفين بلقاء يوم القيمة
ولا عارفين به والنسيان انما يكون بعد المعرفة شبه معاملته تع مع الكفار بمعاملة من نسى عبدا من الخير ولم يلتفت اليه وشبه
عدم اخطارهم لقاء الله تع مبالاتهم به حال من عرف شيئا ونسيه وكثرت مثل هذه الاستعارات فى القران العظيم لان تعليم المعانى
التى فى عالم الغيب لا يمكن الا بان يعبر عنها بما يماثلها من عالم الشهادة قوله والتصديد وهى التضييق والمكان الصغير عبر عن نحو هذه
الافعال القبيحة مما زين لهم الشيطان باللهو واللعب لكونها مما لا ينبغى ان يباشرها العاقل وعبر الكفرة بانهم اتخذوا امثالها دينا لانفسهم
اى عادة وشانا ويحتمل ان يكون دينهم مفعولا ويكون المعنى اتخذوا دينهم الذى شرع لهم ملعبة حيث جعلوه تابعا لاهوائهم حرموا ما شاؤا
وحللوا مع ان حقهم ان يتبعوا امر الله ويتدينوا بما شرع لهم غير محجا وزين حدود الله تع قوله وكما كانوا اشارة الى ان كلمة ما فى قوله وما
كانوا مصدرية مجرورة المحل عطفا على اختها المجرورة بالكاف التى هى فى محل النصب على انها صفة مصدر محذوف اى ننساهم نسيا كنسيانهم
لقاء يومهم هذا وكونهم منكرين ان الايات من عند الله تع ويجوز ان تكون الكاف للتعليل اى فاليوم نتركهم لاجل نسيانهم وجحودهم ومعنى
التعليل واضح فى المعطوف والمعنى ان هذه التشديدات انما كانت لهم لانهم كانوا بايتنا يجحدون قوله مفصلة اى حال كون تلك المعانى ذا فنون
مختلفة ومميزا كل ما ورد منها فى باب عما ورد فى باب آخر قوله عالمين يعنى ان على علم حال فاعل فصلناه ونكر علما للتعظيم وقوله تع هدى
ورحمة يجوز ان يكون مفعولا به له كما جاز كونه حالا اى فصلناه لاجل الهداية والرحمة للمؤمنين فانهم هم اهتدوا به دون غيرهم ثم انه تع لما بين
انه ازاح العلة بسبب انزال هذا الكتاب المفصل الموجب للهداية والرحمة بين بعده حال من كذب به فقال هل ينظرون الا تاويله اى الا
عاقبة ما وعد الله فيه من البعث والنشور والحساب والعقاب ومجازاة كل نفس بما كسبت فان هذه الامور تاويل المواعيد المذكورة فى
الكتاب من حيث ان تلك المواعيد تؤل اليها فان تاويل الشئ مرجعه ومصيره الذى يؤل ذلك الشئ والنظر ههنا بمعنى الانتظار والتوقع
والمعنى هل ينظرون ويتوقعون الا عاقبته وما يؤل هو اليه فان قيل يتوقعون وينتظرون مع جحودهم وانكارهم اجيب عنه بانهم مع جحودهم
اياه جعلوا بمنزلة المنتظرين له من حيث انه ياتيهم لا محالة ويحتمل ان يكون فيهم اقوام انتكلوا وتوقفوا فلهذا السبب انتظروا قوله تع فهل
لنا من شفعاء لفظ شفعاء مبتدا ومن زائدة فى المبتدا ولنا خبر مقدم ويجوز ان شفعاء فاعل الجار والمجرور لاعتماد الجار على الاستفهام
وقوله فيشفعوا منصوب بانه اضمار ان فى جواب الاستفهام فقد عطف ما فى تاويل الاسم على الاسم الصريح اى فهل لنا من شفعاء فشفاعة
لنا قوله او نرد مرفوع على انها جملة فعلية معطوفة على جملة اسمية وهى لنا من شفعاء وقوله فنعمل منصوب على ما انتصب عليه فيشفعوا فيكون
جواب الاستفهام احد الامرين التخلص من عذاب الاخرة بشفاعتهم والرد الى الدنيا لاجل العمل فيكون قوله فنعمل منصوبا بالعطف على قوله نرد
ويحتمل ان يكون انتصاب نرد بناء على ان يكون كلمة او بمعنى الى ان كما فى قولك لالزمنك او تعطينى حقى اى الى ان تعطينى تجعل عطاء الحق غاية
الملزوم فكذا الاية الكريمة فانهم يجعلون الرد الى الدنيا غاية لشفاعة الشفعاء ثم انه تع بين ان الذى طلبوه لا يحصل لهم البتة حيث حكم عليهم
بانهم قد خسروا انفسهم ولو حصل لهم ما طلبوه لما حكم عليهم بذلك ولما قال وضل عنهم ما كانوا يكذبون فى حقه بقولهم هؤلاء شفعاؤنا
عند الله قوله اى فى ستة اوقات جواب عما يقال اليوم عبارة عن الزمان الممتد من طلوع الشمس الى غروبها فقبل ان يخلق السموات والشمس
والقمر كيف يتحقق اليوم حتى يحصل ستة ايام ظرف فالخلق السموات قوله وفى خلق الاشياء مدرجا جواب عما يقال لم ان خلقها دفعة
واحدة دل على كمال القدرة من خلقها فى ستة ايام واوفق لقوله تع انما امرنا لشئ اذا اردناه شيئا ان نقول له كن فيكون ولقوله وما امرنا الا
واحدة كلمح بالبصر فما الحكمة فى خلقها مدرجا والجواب الثانى مبنى على ان خلق الملائكة ونحوهم من العقلاء المعتبرين مقدم على خلق السموات
والارض فانه تع خلق هذه الاجرام مدرجا ليشاهدوا فى كل حين وساعة حدوث شئ آخر على التعاقب والتوالى ويستعظموا كمال قدرة
الخالق وعلمه والخلق على سبيل التدريج اقوى فى الدلالة عليه من الخلق دفعة لانه يتكرر على عقله ظهور الاثار المشتملة على الحكم والمصالح
لحظة بعد لحظة فكان اقوى فى افادة اليقين وتقرير الجواب الثالث انه تع خلقهن فى ستة ايام تعليما لخلقه التثبت والتانى فى الامور
وقد جاء فى الحديث التانى من الله والعجلة من الشيطان قوله استوى امره او استولى اصل الاستواء فى اللغة المساواة قال الله تع هل يستوى

اى وهل نرد فنعمل فيكون المسئول احد الامرين الخلاص من عذاب الاخرة بشفاعة الشفعاء والرد الى الدنيا لاجل العمل الصالح وان قرئ او نرد بالنصب يكون معطوفا على قوله فيشفعوا صح

الذين يعلمون

الذين يعلمون والذين لا يعلمون والاستواء بهذا المعنى لا يتعدى بعلى وكذا يستحيل فى حقه تع وتع بمعنى العلو والاستقرار نحو استوى على ظهر
دابته اى استقر وتمكن عليها وبمعنى القصد الى الشئ نحو استوى الى السماء اى قصد وتوجه اليها وبمعنى الاستيلاء والظهور كما فى قول الشاعر
قد استوى على العراق من غير سيف ولا دم مهراق واستوى الرجل اذا انتهى شبابه والعرش يطلق تارة على سرير الملك قال تع نكروا لها عرشها
ورفع ابويه على العرش وتارة على العز والسلطنة قال الشاعر ان يقتلوك فقد ثللت عروشهم بربيعة ابن الحارث ابن شهاب ويطلق احيانا
على كل ما علا فاظل ومنه عرش الكروم ولما استحال حمل الاستواء على التمكن والاستقرار وتفسير العرش بالسرير وتجويز الانتقال على الله تعالى
كما يقوله المشبهة لتعاضد الادلة العقلية والنقلية على انه تع منزه عن سمات الحدوث والامكان وانه ليس كمثله شئ لتفرده بعلو الشان ذهب
العلماء فى حق هذه الاية الى قولين الاول القول بانا نقطع بانه تع منزه عن المكان والجهة ولا نخوض فى تاويل الاية على التفصيل بل نفوض علمه
الى الله تع وهذا القول هو المختار عند اهل السنة فانهم قالوا الاستواء على العرش صفة الله تع بلا كيف يجب على الرجل الايمان به وان يكل
العلم بكيفية الاستواء الى الله عز وجل روى ان رجلا سال مالك بن انس عن قوله تع الرحمن على العرش استوى كيف استوى فاطرق راسه
مليا وعلاه الرحضاء ثم قال الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول والايمان به واجب والسؤال عنه بدعة وما اظنك الا ضالا ثم امر به فاخرج
وسبيل بعض الاكابر ايضا عن تاويله فقال تاويله الايمان به والثانى قول من قال ان ظاهر الاية متشابه وحمل المتشابه على المحكم واجب
واجراؤه على ظاهره بدعة وتاويله على وفق الاصول المحكمة لازم فنخوض فى تاويله على التفصيل وفى تاويل الاية قولان ملخصان اشارة المص
اليهما بقوله استوى امره واستولى وتوضيح الاول ما ذكره القفال وهو ان العرش فى كلامهم هو السرير الذى يجلس عليه الملوك ثم جعل العرش
كناية عن نفس الملك يقال ثل عرشه اى انتقض ملكه وفسد واذا استقام له ملكه واطرد امره وحكمه قالوا استوى على عرشه واستقر على سرير ملكه
وهذا نظير قولهم للرجل الطويل فلان طويل النجاد وللرجل الذى يكثر اضيافه كثير الرماد وليس المراد من مثل هذه الالفاظ اصل معناه وظاهره
وانما المراد تعريف المقصود على سبيل الكناية فكذا فى الاية المراد من الاستواء على العرش نفاذ القدرة فى مصنوعاته على حسب ارادته ومشيته
وجريان امره وتدبيره فيها وهو قول المص ثم لما تم له عالم الملك عمد الى تدبيره كالملك الجالس على سريره لتدبير المملكة فدبر الامر من السموات الى الارض
بتحريك الافلاك وتسيير الكواكب وتكوير الليالى والايام فمحصول الاية انه تع اخبر انه خلق السموات والارض كما اراد وشاء من غير منازع ومدافع
ثم اخبر انه بعد ان خلقهما استوى على الملك والتصرف كيف يشاء ويدل على صحة هذا التاويل انه تع قال فى سورة يونس ان ربكم الله الذى خلق
السموات والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش يدبر الامر فان قوله يدبر جرى مجرى التفسير لقوله استوى على العرش يغشى الليل النهار
يطلبه حثيثا الاية وهذا يدل على ان قوله ثم استوى على العرش اشارة الى ما ذكرناه فان قيل اذا حملتم قوله تع ثم استوى على العرش على ان المراد
استوى على الملك وجب ان يقال لم يكن الله مستويا على الملك قبل خلق السموات والارض اجيب بانه تع كما كان قبل خلق العالم قادرا على تخليقهما
وتكوينهما لا انه كان مكونا ولا موجدا لهما باعيانهما فضلا عن ان يكون مدبرا ومتصرفا فيهما لان التصرف فى الشئ انما ياتى بعد تكونه فاستواؤه
تع على الملك وظهور تصرفه فى هذه الاشياء انما يكون بعد خلقها قوله او استولى اى ويحتمل ان يكون استوى بمعنى استولى كما فى قوله قد استوى
بشر على العراق اى استولى عليه وملكه فمحصول الاية انه تع خالق السموات والارض ومالك العرش وقال الامام الواحدى فى الوسيط
ثم استوى على العرش اى اقبل على خلقه وقصد الى ذلك بعد خلق السموات والارض وهذا قول الفراء وابى العباس والزجاج انتهى ويؤيده
قوله تع ثم استوى الى السماء اى عمد الى خلق السماء فان لكل شئ نهاية وكمالا فاذا بلغ حد الكمال قيل استوى ومنه استوى الشمس واستواء
الميزان فمعنى الاية على هذا خلق السموات والارض واستقر الخلق على العرش واستتم به وما خلق فوقه شيئا اخر ويرجع ضمير استوى على الخلق
المدلول عليه بقوله خلق اى استوى خلقه على العرش وانتهى عنده قوله وقيل الملك يقال ذهب عرش فلان اى زال ملكه وعزه وقد يؤول
العرش فى الاية بمعنى الملك اى ما استوى الملك الا له عز وجل قوله يغطيه اى يغطى النهار بالليل بان ياتى على النهار ويغطيه بظلمته اى لانك اذا
قلت غشى الليل النهار غشى الثلاثى متعديا الى واحد وكان المعنى صار الليل ساترا للنهار فاذا نقلته الى باب الافعال صار متعديا الى
اثنين وصار الفاعل مفعولا فصار الليل فاعلا معنى والنهار مفعولا لفظا ومعنى وذلك لان المفعولين فى هذا الباب حتى صح ان يكون
كل واحد منهما فاعلا ومفعولا فى المعنى وجب تقديم الفاعل معنى لئلا يلتبس المراد نحو اعطيت زيدا عمرا واما اذا لم يلتبس المراد كما فى اعطيت
زيدا درهما فيجوز يكون الامران وهذا كما فى الفاعل والمفعول الصريحين نحو ضرب عيسى موسى وضرب زيد عمرا والاية الكريمة من باب اعطيت
زيدا عمرا لان كلا من الليل والنهار يصلح ان يكون غاشيا ومغشيا فوجب جعل الليل فاعلا معنويا والنهار فاعلا لفظا ومعنى هذا الذى

ذكرنا هو الذي تقتضيه القواعد النحوية الا ان المص وصاحب الكشاف جعلا لفظ يغشي الليل النهار محتملا لان يكون الليل غاشيا للنهار ويكون النهار غاشيا لليل قال الامام قوله يغشي الليل النهار يحتمل ان يكون المراد يلحق الليل النهار والنهار الليل واللفظ يحتملهما معا وليس فيه تغيير والدليل على الثاني قراءة حميد بن قيس يغشي الليل النهار بفتح اليا ونصب الليل ورفع النهار اي يدرك النهار الليل يطلبه الى هنا عبارة الامام قال التفتازاني في بيان كون اللفظ محتملا لهما يعني ان لفظ يغشي الليل النهار يحتمل معنى جعل الليل لاحقا بالنهار بان يحمل على تقديم المفعول الثاني وهو الليل من غشية الثوب ومعنى جعل النهار لاحقا بالليل بان يكون المفعول الثاني هو النهار وفيه بحث لان جعل الليل لاحقا بالنهار يقتضي ان يكون الليل لاحقا بالنهار ويقتضي ان يكون الليل مفعولا اول فكيف يجعله مفعولا ثانيا ويجعل من قبيل غشية الثوب فان اللاحق هو المفعول الاول وان اخر لفظا والملحق به هو الثاني وان قدم لفظا كما في غشية الثوب اي جعلته مستورا به وما نحن فيه من قبيل يغشي الثوب زيدا قوله يعقبه سريعا اشارة الى ان قوله يطلبه استعارة تبعية شبه مجي احدهما عقب الاخر بلا فصل بطلبه والحث الاعجال يقال حثثت فلانا فاحتث وهو حثيث ومحثوث اي مجد سريع ويستعمل الحث غالبا في الحمل على الشيء كالحض عليه والحض والحث اخوان قال في الصحاح حثه على الشيء اي حضه عليه وولى حثيثا اي مسرعا حريصا وقوله تع يطلبه حال من الليل لانه هو المحدث عنه اي يغشي النهار طالبا له ويجوز ان يكون حالا من النهار اي مطلوبا فقوله حثيثا ان جعل حالا من فاعل يطلبه او من مفعوله يكون من قبيل الاحوال المتداخلة ووجه اتصال قوله تع يغشي الليل النهار بما قبله انه تع لما ذكر استواءه على العرش وهو احبار عن نفاذ امره وكمال ملكه واطراد تدبيره بين ذلك في عيان ان اريهم اياه فيما يشاهدونه من ملكه وتصرفه ليضم العيان الى الخبر ويتضح المقصود كمال الاتضاح جعل الله تع تعاقب الليل والنهار الى اخر مدة الدنيا ولو انقطعت الحركات المتعاقبة المتواصلة لانتقض نظام العالم ثم انه تع وصف هذه الحركة بالسرعة والشدة لانها انما تحصل بحركة الفلك الاعظم العالم فتلك الحركة اشد الحركات سرعة واكملها شدة حتى ان الباحثين عن احوال الموجودات قالوا الانسان اذا كان في العدو الشديد الكامل فالى ان يرفع رجله ويضعها يتحرك الفلك الاعظم ثلاثة الاف ميل فلاجرم يكون التعاقب المتفرع على مثل هذه الحركة الشديدة في غاية السرعة فلهذا السبب قال تع يطلبه حثيثا ثم اعلم ان الشمس لها نوعان من الحركة احدهما حركتها بحسب ذاتها وهي انما تتم في سنة كاملة وبسبب هذه الحركة تحصل السنة والنوع الثاني حركتها بسبب حركة الفلك الاعظم وهذه الحركة تتم في اليوم بليلته فلما كان الليل والنهار لا يحصلان بسبب حركة الشمس بل يحصلان بسبب حركة الفلك الاعظم الذي يقال له العرش ذكر الله تع قوله يغشي الليل النهار عقيب ذكر العرش بقوله ثم استوى على العرش تنبيها على ان سبب حصول الليل والنهار هو حركة العرش الاعظم لا حركة الشمس والقمر ذكره الامام ثم قال وهذه دقيقة عجيبة قوله بقضائه وتصرفه متعلق بمسخرات بمعنى مذللات لما خلقن له فسر الامر بالقضاء والتصريف لان حقيقة الامر بمعنى التكليف وهو الذي يجمع على اوامر لا على الامور انما يتعلق بالعقلاء المختارين وما ذكر هنا ليس منها فلا بد ان يحمل الامر على المعنى المجازي المناسب للمقام وهو القضاء والتصريف على مقتضى الحكمة ووفق الارادة جعل الامور المذكورة في كونها تابعة لقضائه وتصريفه اياها كانها مامورات منقادة لامره فكان قضاؤه وتصريفه شبيها بالامر فاطلق عليه الامر على سبيل الاستعارة لما ذكر الله تع انه خلق هذه المذكورات مسخرات بامره ذكر عقيبه ان مطلق الخلق والامر له لا لغيره تكميلا وتتميما ودلالة على ان خلقه وامره لا يختص بهذه الاشياء ولا شركة لاحد فيهما اي لا يوجد شيئا من المكونات الا هو ولا يامر في خلقه بما شاء الا هو والامام حمل العالم الذي هو عبارة عما سوى الله تع في نوعين عالم الخلق وعالم الامر واراد بالاول عالم الاجسام والجسمانية وبالثاني عالم الارواح والمجردات وجعل قوله تع الا له الخلق والامر اشارة الى ذلك حيث قال انه تع لما شرح كيفية تخليق السموات والارض قال فقضاهن سبع سموات في يومين واوحى في كل سماء امرها فدلت تلك الاية على انه سبحانه خص كل فلك بلطيفة نورانية ربانية من عالم الامر ثم قال في هذه الاية والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره فدلت هذه الاية ايضا على انه تع خص كل واحد من الشمس والقمر والنجوم بلطيفة نورانية ربانية من عالم الامر ثم قال في بعده الا له الخلق والامر وهو اشارة الى ان كل ما سوى الله تع اما من عالم الخلق او من عالم الامر اما الذي هو من عالم الخلق والخلق عبارة عن التقدير فكان ما كان جسما او جسمانيا كان مخصوصا بمقدار معين فكان من عالم الخلق وكل ما كان بريئا من الحجمية والمقدار كان من عالم الارواح ومن عالم الامر تدل على انه تع خص كل واحد من اجرام الافلاك والكواكب التي هي من عالم الخلق بملك من الملائكة وهم من عالم الامر والاحاديث الصحيحة مطابقة لذلك وقد روي في الاخبار ان لله ملائكة يحركون الشمس والقمر عند الطلوع والغروب وكذا القول في سائر الكواكب وايضا قوله تع ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية اشارة الى ان الملائكة الذين يقومون بحفظ العرش ثمانية ثم اذا دققت النظر علمت ان عالم الخلق في تسخير الله تع

وعالم الامر

وعالم الامر في تدبير الله تع واستيلاء الروحانيات على الجسمانيات بتقدير الله تع فلهذا قال الا له الخلق والامر الى هنا كلامه قوله وتذكير مع ان القاعدة في فعيل بمعنى فاعل ان لا يستوي فيه المذكر والمونث كما ان القاعدة في فعيل بمعنى مفعول ان يستويا فيه وقريب بمعنى فاعل اسند الى ضمير المونث وهي الرحمة فينبغي ان يلحق به علامة التانيث الا انه ذكر لتاويل الرحمة بالرحم فان الرحم بضم الراء بمعنى الرحمة قال تع واقرب رحما او لتشبيه قريب بفعيل الذي هو مصدر كالنقيض وهو صوت المحامل والرحال وفي الصحاح انقضت العقاب اي صوتت قال الشاعر تنقض ايديها نقيض العقبان وكالنقيق وهو صوت الضفدع يقال نق ينق نقيقا وكالضغيب وهو صوت الارنب يقال ضغب يضغب ضغيبا والمصدر يلزمه الافراد والتذكير في جميع الاحوال فحمل ما يوازنه عليه قوله او للفرق بين القريب من النسب والقريب من غيره فان القريب والبعيد اذا اريد بهما القريب في النسب والبعيد في النسب يجب تانيثهما اذا وصف بهما المونث تقول فلانة قريبة مني وبعيدة اذا اريد قربها او بعدها منك في النسب واما اذا اريد القرب والبعد في المكان فيجوز الامران يقال فلانة قريب وقريبة وبعيد وبعيدة والتانيث على الاصل والتذكير بناء على ان تقدير قولك فلانة قريب او بعيد انها في مكان قريب او في مكان بعيد او قريب مكانه مني وبعيد مكانه قوله ذوي خوف من الرد اه اي ليس المراد ادعوه ذوي خوف من العقاب وذوي طمع من الثواب لان اهل السنة ذهبوا الى ان من عبد ودعا لاجل الخوف من العقاب والطمع في الثواب لا تصح عبادته ولا دعاؤه وانما ان لو اتى المكلف بها لمجرد انه تع امره فكلفه بطاعته بمقتضى الوهيته وانه ليس للعبد الا الطاعة لسيده ومولاه بالاتيان بما اوجبه عليه فالاجتناب عما نهاه عنه فمن اتى بهذه العبادات لاجل هذا الوجه صحت واما من اتى بها خوفا من العقاب وطمعا في الثواب وجب ان لا يصح لانه ما اتى بها تقيدا لمولاه وقضاء لحق الوهية مولاه وعبودية نفسه فلذلك فسر قوله تع خوفا وطمعا بقوله خائفين من ان يرد ما فعلتم لوقوع التقصير في بعض الشرائط المعتبرة في قبوله مع الطمع في قبوله تفضلا قوله تع وهو الذي يرسل الرياح متصل بقوله الذي خلق السموات والارض لما ذكر الله تع دلائل الالوهية وكمال العلم والقدرة من العالم العلوي وهو السموات والشمس والقمر والنجوم اتبعه بذكر ما يدل عليهما من العالم السفلي وقرا نافع وابو عمرو وابن كثير نشرا بضم النون والشين جمع نشور بمعنى التنشير في النواحي وهو فعول بمعنى فاعل كصبور وصبر اي متفرقة الرياح وهي التي تهب من كل ناحية والنشر التفريق ومنه نشر الثوب ضد طواه على انه حال من الرياح وقرا ابن عامر نشرا بضم النون وسكون الشين وهو تخفيف نشرا بضمتين كما قالوا رسل في رسل وكتب في كتب فيكون تخريجه واعرابه كما ذكر في اصله وقرا الاخوان نشرا بفتح النون وسكون الشين على انه مصدر واقع موقع الحال بمعنى ناشرات او منشورات او ذات نشر وقيل انه مصدر موكد على غير لفظ عامله لتقاربهما معنى وقرا عاصم بشرا بضم الباء الموحدة وسكون الشين على انه جمع بشير اصله بشر بضمتين نحو قليب وقلب ورغيف ورغف ثم اسكنت الشين للتخفيف كما في نشر ويؤيدها قوله تع ويرسل الرياح مبشرات اي تبشر بالمطر وقرئ بضم الباء والشين على الاصل وقرئ بشرا بفتح الباء وسكون الشين على انه مصدر بشر ثلاثيا وقع موقع الحال اي باشرات او منصوب على انه مفعول له البشارة وقرئ بشرى على وزن رجعى وهو ايضا مصدر كما مر وروي عن ابي هريرة رضه انه قال اخذت الناس ريح بطريق مكة وعمر حاج فاشتدت فقال عمر لمن حوله ما بلغكم في الريح فلم يرجعوا اليه بشيء فبلغني الذي سال عمر عنه من امر الريح فاستحثثت راحلتي حتى ادركت عمر وكنت في مؤخر الناس فقلت يا امير المؤمنين اخبرت انك سالت عن الريح واني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم الريح من روح الله تاتي بالرحمة وتاتي بالعذاب فلا تسبوها وسلوا الله من خيرها وعوذوا به من شرها قوله فان الصبا وهي ريح تهب من موضع مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار والدبور الريح التي تقابل الصبا والشمال الريح التي تهب من ناحية القطب والجنوب الريح التي تقابل الشمال وهي التي تدر السحاب اي تستحلبه قوله تع حتى اذا اقلت غاية لقوله يرسل فما قلت ورفعت من اقللت كذا اي حملته بسهولة ومن رفع الشيء وحمله بسهولة لا شك انه يراه قليلا فلذلك اشتق هذا الفعل من القلة قوله بالبلد على انه ضمير للاقرب المذكور والباء ظرفية وجعلها المص للالصاق اي فانزلنا في ذلك البلد الميت الماء وعلى التقدير يكون الضمير للسحاب او السوق المدلول عليه بقوله سقناه او للريح تكون الباء سببية كما في كتبت بالقلم والبلد كل موضع من الارض عامرا كان او غير عامر خاليا او مسكونا والطائفة منها بلدة والجمع بلاد والحرة ارض ذات حجارة سود كانها احرقت بالنار والسبخة الارض المالحة التي لا تنبت شيئا والنكد بكسر الكاف العسر الممتنع من اعطاء الخير على جهة البخل والمصدر النكد بفتحتين يقال نكد عليهم بكسر الكاف ينكد بالفتح نكدا اشتد وضاق ورجل نكد اي عسر قوله وقرئ يخرج على بناء المفعول ورفع نباته لقيامه مقام الفاعل وهو البلد وقرئ نكدا بفتح الكاف على المصدر ونكدا بسكونها وهو تخفيف نكد بالكسر مثل كتف وكتف قوله والاية مثل شبه الله المؤمن بالارض الكريمة التربة والكافر بالارض السبخة وبكبه نزول القران بنزول المطر فان الارض

الكريمة التربة اذا نزل عليها المطر يحصل فيها انواع الازهار والثمار والارض السبخة وان نزل عليها المطر لم يحصل فيها من النبات الا النزر
القليل فكذلك الروح الطاهرة النقية عن شوائب الجهل والاخلاق الذميمة اذا اتصل به نور القران ظهرت فيه انواع الطاعات والمعارف
والاخلاق الحميدة والروح الخبيثة الكدرة وان اتصل به نور القران ظهرت فيه انواع الطاعات والمعارف والاخلاق الحميدة الا القليل
فان الارواح قسمان منها ما يكون في اصل جوهرها طاهرة نقية مستعدة لان تعرف الحق لذاته والخير لاجل العمل به ومنها ما يكون غليظة
كدرة بطيئة القبول للمعارف الحقيقية والاخلاق الفاضلة كما ان الاراضي منها ما تكون طيبة نقية ومنها ما تكون فاسدة سبخة وكما انه
لا يمكن ان يتولد في الاراضي السبخة تلك الازهار والثمار التي تتولد في الاراضي الطيبة فكذلك لا يمكن ان يظهر في النفس البليدة الكدرة من
المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة مثل ما يظهر في النفوس الطاهرة الصافية واذا كانت احوال النفس مختلفة اختلافا جوهريا ذاتيا لا يمكن
ازالته ولا تبديله امتنع من النفوس الغليظة المائلة بالطبع الى الاحوال الفجورية ان تصير نفسا مشرقة بالمعارف الالهية والاخلاق الفاضلة
مثل ما يظهر في النفوس فتكليف مثل هذه النفس بتلك المعارف اليقينية والاخلاق الفاضلة جار مجرى تكليف ما لا يطاق فثبت بهذا
البيان ان السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه وان النفس الطاهرة تخرج نباتها من المعارف اليقينية والاخلاق
الفاضلة باذن ربها والنفس الخبيثة لا تخرج نباتها الا نكدا قليل الفائدة والخير كثير الفضول والشر قوله ولا يكاد تطلق هذه اللام اشارة
الى انها قد تطلق بدون قد نادرا كما في قوله حلفت لها بالله حلفة فاجر لناموا فما ان من حديث ولا صالي يعني طرقت الحبيبة فاستترت
خوفا من الرقباء الذين يتحدثون او يبيتون في السمر مصطلين فحلفت لها حلفة فاجر اي كاذب او عاهر ان القوم نيام ليس هنا
حديث لانتفاء المحدث او ذو حديث ولا مصطل بالنار قوله لانها مظنة التوقع ضمير انها للام المذكورة يعني ان الجملة القسمية لا تساق
الا لتاكيد الجملة المقسم عليها التي هي جوابها فكانت الجملة القسمية مظنة لمعنى التوقع لجملة المقسم عليها لان احتياجها الى الاقسام دليل تردد
المخاطب في مضمونها وتوقعه لحصول مضمونها عند سماعه كلمة القسم كما اذا ذكرت صريحا او ضمنا كما اذا دل عليه بلام الجواب قوله اول
نبي بعث خبر قوله ونوح بن لمك يعني ان نوح عليه السلام اول نبي بعثه الله تع بعد ادريس وقال القرطبي هو اول نبي بعث بعد ادم عليه السلام
بتحريم البنات والخالات والعمات وكان نجارا بعثه الله تع الى قومه وهو ابن خمسين سنة وقال ابن عباس وهو ابن اربعين سنة
قوله وقرئ الكسائي غيره بالكسر على اللفظ اي على انه صفة تابعة للفظ اله فان من فيه زائدة وموضعه رفع اما بالابتداء واما بالفاعلية
الا ان تابعه جعل تابعا لمحله وقرئ بالنصب على الاستثناء فان حكمه غير حكم الاسم الواقع بعد الا واذا جعلت قوله من اله مبتدا فلك في الخبر
وجهان اظهرهما انه لكم والثاني انه محذوف اي ما لكم من اله في الوجود غير الله ولكم على هذا تخصيص وتبيين وقال الواحدي في الكلام
حذف وهو خبر ما لانك اذا قلت زيد لا قل وسكت لا يفيد الكلام ما لم تذكر خبره ويكون التقدير ما لكم من اله غيره في الوجود وقال الامام
اتفق النحويون على ان قولنا لا اله الا الله لا بد فيه من اضمار والتقدير لا اله الا الله او لا اله لنا الا الله قوله اي الاشراف الملا الجماعة الا انه خص
الاشراف والرؤساء بهذا الاسم لانهم الذين يملؤن صدور المجالس وتمتلئ القلوب من هيبتهم وتمتلئ الابصار من رؤيتهم وهو المنظر الحسن قوله بالغ
في النفي يعني لمناسب بقولهم لنريك في ضلال ان يقال ليس في ضلال الا انه صلى الله عليه وسلم اجابهم بقوله ليس بي ضلالة مبالغة في نفي
الضلال عنه لانه ان نفى ان يلتبس بضلالة واحدة فضلا عن ان يحيط به الضلال فلو قال لست في ضلال لم يؤد هذا المعنى قوله كما بالغوا
في الاثبات حيث قالوا لنريك في ضلال بتنكير الضلال للتعظيم ووصفوه بقوله مبين قوله استدراك باعتبار ما يلزمه اي ما يلزم
النفي البالغ للضلال وهو كونه على هدى الى الغاية وحق الاستدراك ان يتوسط بين كلامين متنافيين فلما نفى عن العيب الذي وصفوه
به وصف نفسه باشرف الصفات الممكنة في حق البشر وهو كونه رسولا من رب العالمين ثم ذكر ما هو المقصود من الرسالة وهو امران
تبليغ الرسالة وتقرير النصيحة قوله صفات لرسول فكان الظاهر ان يقال يبلغهم وينصح لهم ويعلم الا انه روعي الضمير السابق الذي للمتكلم
فقال ابلغكم والاستعمالان جائزان في كل اسم ظاهر سبقه ضمير متكلم ومخاطب ان شئت تراعي الضمير السابق وهو الاكثر وان شئت تراعي
الاسم الظاهر فتقول انا رجل افعل كذا او رجل يفعل كذا قوله وقرا ابو عمرو ابلغكم بالتخفيف من باب الافعال للتعدية وجمع رسالة والحال ان
له رسالة واحدة باعتبار انواعها من الامر والنهي والوعظ والانذار والقصص ولتعددها بحسب اختلاف اوقاتها او لارادة رسالة
من قبله من اجداده من صحف ادريس وهي ثلاثون صحيفة ومن صحف شيث وهي خمسون صحيفة والفرق بين تبليغ الرسالة وتقرير النصيحة ان
تبليغ الرسالة معناه ان يعرفهم انواع تكاليف الله تع واوامره ونواهيه واما النصيحة فهي ترغيبهم في الطاعة وتحذيرهم عن المعاصي

وحقيقة النصح

وحقيقة النصح الارشاد الى المصلحة مع خلوص النية من شوائب المكروه قال الفراء العرب لا تكاد تقول نصحتك وانما تقول نصحت لك ويجوز
ان يقال نصحتك الا ان في زيادة اللام دلالة على اخلاص النصح لهم قوله من جلدتكم اي متصل بكم نسبا فانهم لما تعجبوا من ارسال البشر انكر عليهم نوح
عليه السلام بان قال لهم ما ينبغي وجه تعجبهم فقال لهم انه تع خالق الخلق كله بحكم الالهية ان يامر عبيده ببعض الاشياء وينهاهم عن بعضها
ولا يجوز ان يخاطبهم بتلك التكاليف من غير واسطة لان ذلك لا يليق بجناب الكبرياء وينتهي الى حد الالجاء وهو ينافي التكليف ولا يجوز ان يكون
ذلك الرسول واحدا من الملائكة لان عدم الجنسية يمنع ما هو المقصود من الرسالة كما في سورة الانعام في تفسير قوله تع ولو جعلناه ملكا لجعلناه
رجلا فتعين ان تكون الواسطة من نوع الانسان ثم ان كان ذلك الرسول ممن يعرف المرسل اليهم نسبه ويعلمون تفاصيل احواله يكون ذلك ادخل
في استيناسهم عن جهتهم منه فان المرء بمن هو منه اعرف وبظاهر احواله اعلم وبما يقتضي السكون اليه ابصر قوله متعلق بمعه اي متعلق بالاستقرار
الذي تعلق به الظرف اي الذين استقروا معه في الفلك قوله او بانجيناه في الفلك فيجوز ان يكون كلمة في سببية بسبب الفلك كما في قوله صلى الله
عليه وسلم ان امرأة دخلت النار في هرة قوله او حال من الموصول او من ضمير في معه فيتعلق بمحذوف اي كائنين في الفلك وكائنا فيه قوله
عمي القلوب اي عمين قلوبهم عن معرفة التوحيد والنبوة والمعاد وعمين جمع عم على وزن حضر فاعل كالاعلال قاض قال اهل اللغة يقال
رجل عم في البصيرة واعمى في البصر قال زهير واعلم ما في اليوم والامس قبله ولكنني عن علم ما في غد عمي وقيل عم واعمى بمعنى كخضر واخضر وقيل
عم فيه دلالة على ثبوت الصفة واستقرارها كفرح وضيق ولو اريد الحدوث لقيل عام كما يقال فارح وضائق وهو قوله والاول ابلغ لدلالته على الثبات
قوله والمراد به الواحد منهم اي من قبيل عاد وعاد في الاصل اسم الاب الكبير وهو عاد بن عوص بن ارم بن نوح فسميت به القبيلة واتفقوا على ان هودا
ما كان اخاهم في الدين واختلفوا في انه هل كانت هناك قرابة ام لا قال الكلبي انه كان واحدا من تلك القبيلة وقال الآخرون انه ما كان من تلك
القبيلة الا انه لما كان من جملة بني آدم لا من الملائكة والجن نسب اليهم الاخوة والمعنى انا بعثنا الى عاد واحدا من جنسهم وهو البشر فيكون انسهم به
وفهمهم كلامه اكمل قيل ان هودا اسم عربي وفيه بحث لانه حكي ان اهل اليمن تزعم ان يعرب بن قحطان بن هود وهو اول من تكلم بالعربية وبه
سميت العرب عربا فعلى هذا يكون هود اعجميا وانما صرف لما ذكر في اخواته من لفظ نوح ونوح قوله استئناف به ولم يعطف اشارة الى الفرق بين ما ذكر
قصة نوح وهود عليهما السلام حيث قيل في الاول فقال وفي الثاني قال بغير عاطف وهو انه اشير في الاول الى ان دعوة نوح عليه
السلام لم تتاخر عن ارساله وانه باشر الدعوة عقيب الارسال وفي الثاني جعل الكلام جواب سائل قوله وكان قومه كانوا اقرب الى اجابة
الدعوة واتباع الحق حيث اطلق الملا المعاندون من قوم نوح ووصف المعاندون من قوم هود بقوله الذين كفروا فانه كان في اشراف قوم هود
من آمن به منهم مرثد بن سعد فانه اسلم وكان يكتم ايمانه بخلاف قوم نوح فانه لم يؤمن منهم احد كذا في الكشاف وفيه نظر بقوله تع لن يؤمن من قومك
الا من قد آمن وقال ايضا وما آمن معه الا قليل فلذلك عدل المص عن تلك العبارة ويحتمل ان يكون مراد صاحب الكشاف انه لن يؤمن من اشرافهم
احد ولم يؤمن حال المخاطبة نوح قومه احد منهم وان آمن بعد ذلك احاد قليلة منهم بخلاف قوم هود فانه آمن بعض الملا منهم حال المخاطبة
اعلم ان عادا قوم كانوا ينزلون اليمن بالاحقاف وهي رمال بين عمان وحضرموت وكانوا قد فشوا في الارض كلها وقهروا اهلها بفضل قوتهم
التي آتاهم الله عز وجل وكان اصحاب اوثان يعبدونها صنم يقال له صمدا وصنم يقال له صمود وصنم يقال له الهبا فبعث الله تع عليهم هودا نبيا
وهو من اوسطهم نسبا وافضلهم حسبا فامرهم ان يوحدوا الله ويكفوا عن ظلم الناس وبغير ذلك فكذبوه وقالوا من اشد منا قوة فامسك الله
عنهم المطر ثلاث سنين حتى جهدهم ذلك وكان الناس في ذلك الزمان اذا نزل بهم بلاء فطلبوا الفرج كانت طلبتهم الى الله عند بيته الحرام بمكة
مسلمهم ومشركهم فيجتمع بمكة ناس كثير مختلفة اديانهم وكلهم يعظمون مكة واهل مكة يومئذ العماليق سموا عماليق لان اباهم عمليق بن
لاوذ بن سام بن نوح وكان سيد العماليق اذ ذاك بمكة رجل يقال له معوية بن بكر وكانت ام معاوية بنت الخيبري رجل من عاد فلما قحط المطر
عن عاد وجهدوا قالوا جهزوا وفدا منكم الى مكة فليستسقوا فبعثوا قيل بن عنز وجلهمة بن الخيبري ومرثد بن سعد وكان مسلما يكتم ايمانه
مع اشراف آخر مع كل واحد منهم رهط من قومه حتى بلغ عدة وفدهم سبعين رجلا فلما قدموا مكة نزلوا على معاوية بن بكر وهو بظاهر مكة خارجا
من الحرم فاكرمهم وانزلهم وكانوا اخواله واصهاره فاقاموا عنده شهرا يشربون الخمر وتغنيهم الجرادتان قينتان لمعاوية بن بكر وكان مسيرهم شهرا
ومقامهم شهرا فلما راى معوية بن بكر طول مقامهم وقد بعثهم قومهم يستغيثون بهم من البلاء الذي اصابهم شق ذلك عليه وقال هلك اخوالي
واصهاري وهؤلاء مقيمون عندي وهم ضيفي والله ما ادري كيف اصنع بهم استحيي ان آمرهم بالخروج الى ما بعثوا اليه فيظنون انه ضيق
علي مقامهم عندي وقد هلك من ورائهم من قومهم جهدا وعطشا فشكى ذلك من امرهم الى قينتيه الجرادتان فقالتا قل شعرا نغنيهم به وهم لا يدرون

من قاله لعل ذلك يحركهم فقال لمعوية بن بكر الا يا قيل ويحك قم فهينم لعل الله يصبحنا غماما فيسقي ارض عاد ان عادا قد امسوا ما يبينون
الكلاما من العطش الشديد فليس نرجوا به الشيخ الكبير ولا الغلاما وقد كانت نساؤهم بخير فقد امست نساؤهم عيامى وان الوحش
تأتيهم جهارا ولا تخشى لعادي سهاما وانتم ههنا فيما اشتهيتم نهاركم وليلكم التماما فقبح وفدكم من وفد قوم ولا لقوا التحية والسلاما
فلما غنتهما الجرادتان هذا قال بعضهم لبعض يا قوم انما بعثكم قومكم لتطلبوا من الله دفع البلاء الذي نزل بهم وقد ابطأتم عليهم فادخلوا هذا
الحرم فاستسقوا لقومكم فقال لهم مرثد بن سعد وقد آمن واسر ايمانه خوفا من اليهود والله لا تسقون بدعائكم ولكن ان اطعتم نبيكم وانبتم الى
ربكم سقيتم فاظهر اسلامه عند ذلك وقال عصت عاد رسولهم فامسوا عطاشا ما تبلهم السماء لهم صنم يقال له صمود يقابله صداء والهباء
فبصرنا الرسول سبيل رشد فابصرنا الهدى وجلا العماء وان اله هود هو الهي على الله التوكل والرجاء فقالوا لمعاوية بن بكر احبس عنا مرثدا فلا
يقدمن معنا من مكة فانه اتبع دين هود فقام قيل رأس وفد عاد مع اصحابه فقال في دعائه اللهم اعط قيلا ما سالك واقض سؤلنا
مع سؤله وقال قيل في دعائه يا الهنا ان كان هود صادقا فاسقنا فانا قد هلكنا فانشأ الله سحايب ثلاث بيضا وحمرا وسودا ثم ناداه مناد
من السحاب يا قيل اختر لنفسك ولقومك من هذه السحايب فقال اخترت السحابة السوداء فانها اكثر السحاب ماء فناداه مناد اخترت رمادا رمددا
لا يبقى من عاد احدا فساق الله السحابة السوداء التي اختارها قيل بما فيها من النقمة الى عاد حتى خرجت عليهم من واد لهم يقال له المغيث فلما راوها
استبشروا وقالوا هذا عارض ممطرنا يقول الله تع بل هو ما استعجلتم به ريح فيها عذاب اليم تدمر كل شيء بامر ربها اي كل شيء مرت به فسخرها
الله عليهم سبع ليال وثمانية ايام حسوما فلم تدع من عاد احدا الا اهلك واعتزل هود ومن معه من المؤمنين في حظيرة ما يصيبه ومن معه
من الريح الا ما يلين بها الجلود وتلتذ الانفس روي عن علي رض ان قبر هود بحضرموت في كثيب احمر وقيل بين الركن والمقام وزمزم قبر تسعة
وتسعين نبيا وان قبر هود وشعيب وصالح واسمعيل في تلك البقعة ويروى ان النبي من الانبياء كان اذا هلك قومه جاء هو والصالحون
معه الى مكة يعبدون الله تع فيها حتى يموتوا قوله قامة وقوة اي يحتمل ان يكون المراد بسطة الجسم في الخلقة من حيث طول القامة وعظم الجثة
ومن حيث القوة فان القوى متفاوتة كتفاوت مقادير الاجساد ويحتمل ان يراد الفضيلة فيهما حيث لم يبين جهله الفضيلة قوله لكن يفضي
بكم ذكر النعم الى شكرها المودي الى الفلاح اشارة الى ان الكلام فيه مقدر لان الفلاح الذي هو الظفر بالمطلوب لا يحصل بمجرد تذكر النعم بل لا بد
من العمل وشكر المنعم بها والتقدير فاذكروا آلاء الله واعملوا عملا يليق بذلك الانعام لعلكم تفلحون قوله اما المجيء من مكان اعتزل به عن قومه
بان كان له مكان بعيد فيه ربه معتزلا عن قومه كما كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يتعبد بحرا فلما اوحي اليه جاء قومه يدعوهم ويحتمل
ان يكون مرادهم اجئتنا من السماء كما يجيء الملك استهزاء به عليه السلام لانهم كانوا يعتقدون ان الله تع لا يرسل الا الملائكة ويحتمل ان لا يريدوا
حقيقة المجيء بل يريدوا به القصد كانهم قالوا اقصدتنا لنعبد الله وحده وتعرضت لنا التكليف ذلك قوله قد وجب وحق على ان يكون وقع
مجازا على طريق اطلاق المسبب على السبب وباعتبار ما يؤول اليه والله اعلم ان هودا عليه السلام لما دعا قومه الى ان يعبدوا الله وحده ويتركوا
عبادة الاصنام فسفهوه وكذبوه لم يلتفت الى كلماتهم الحمقاء ولم يقابل سفاهتهم بالسفاهة بل اجابهم بالكلام الصادر عن الحلم والحكمة
ولم يزد على ان قال يا قوم ليس بي سفاهة فدل ذلك على ان ترك الانتقام اولى كما قال تع واذا مروا باللغو مروا كراما ثم ادعى رسالته
من رب العالمين ناصحا لهم امينا في جميع ما اخبرهم به ثم استدل على وجوب تخصيص العبادة لله عليهم كثيرة عظيمة وصريح صحيح العقل
يدل على ان ليس للاصنام شيء من النعم على الخلق لانها جمادات والجماد لا قدرة له على شيء اصلا فكيف يستحق ان يعبد الخلق اياها والعبادة
نهاية التعظيم فلا يستحق بها الا رب العالمين ومولى نعمهم ثم حجهم بهذه الحجة القاطعة اليقينية فلم يبق لهم سوى التمسك بتقليد الآباء
فتمسكوا به فقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا واستعجلوا ما خوفهم به من الوعيد اللاحق بهم على تقدير اصرارهم على ما هم
عليه حيث قال افلا تتقون فقالوا فاتنا بما تعدنا به فقال صلى الله عليه وسلم قد وقع لهم ما استعجلتم به ثم انكر عليهم مجادلتهم معه
في حق عبادتهم اسماء لا مسميات لها فانهم يسمون الاصنام بالالهية مع ان معنى الالهية معدوم فيها او يسمونها بالعزى مشتقة من العزة
ولا عزة لها اصلا وكذا سائر الاسماء التي يسمون بها الاصنام فان جميعها اسماء مخترعة اطلقت على ما لا يستحق ان يسمى بها قوله واستدل بها
على ان الاسم هو المسمى لان القوم انما يجادلون ويدعون حقية عبادة المسميات وهو عليه السلام انما يذمهم ويبطل منهم هذه الدعوى فلولا
ان الاسم عبارة عنها ومتحدة معها لما توجه الذم والابطال عليهم بانها اسماء سميتموها فينبغي ان يكون الاسماء بمعنى الاشياء المسميات
واستدل به ايضا على ان اللغات توقيفية غير اصطلاحية اصطلاحية لما توجه الذم والابطال اليهم بتسميتهم الاصنام آلهة من غير توقيف

من قبل الله تع

من قبل الله تع على تلك التسمية وضعفها ظاهر اذ لا يخفى ان الاسماء هي الدوال والمسميات مدلولاتها وذم القوم على مجادلتهم في الاسماء
لا يستلزم الاتحاد المذكور لانه قد اشتهر في العرف ان يقال لمن ليس فيه ما هو مدلول اسمه انه اسم مجرد لا معنى له فمرجع الذم تسميتهم اياها
بما لا يليق ان تسمى فقوله في اسماء سميتموها ليس معناه في مسميات اتخذتموها معبودا باختراعكم حتى يقال اطلاق الاسماء على المسميات
يدل على اتحادهما ولا انكم اطلقتم هذه الاسماء على تلك المسميات من غير توقيف وتعليم من الله تع بل بمجرد اصطلاحكم حتى يستدل به على كون
اللغات توقيفية قوله اي استاصلناهم لان دابر الشيء آخره فقطع دابر القوم اهلاكهم من اولهم الى آخرهم وهو الاستيصال قوله تعريض اشارة
الجواب ما يقال ما فائدة قوله وما كانوا مؤمنين بعد بيان انهم كذبوا بآيات الله يعني ان فائدة التعريض بمن آمن منهم كمرثد بن سعد ومن
يجامع هود عليه السلام كانه قال قطعنا دابر الذين كذبوا منهم ولم يكونوا مثل من آمن ليعلم ان الهلاك خص للمكذبين منهم ونجى الله المؤمنين
قوله استيناف لبيانها اي جواب لسؤال مقدر كانهم قالوا اين آيتك فقال هذه ناقة الله كانه قال انبهكم عليها واشير اليها في حال كونها آية
علامة فان قيل تلك الناقة كانت آية لكل احد فلم خص اولئك القوم بكونها آية لهم فالجواب ان نفس الناقة باعتبار خروجها بلا واسطة الاسباب
المعهودة انما يكون آية ومعجزة وموجبة للايمان بنبوته بالنسبة الى من شاهدها واما بالنسبة الى الغير فالآية الموجبة للايمان هو اخبار الصادق
بذلك او الخبر المتواتر ونحو ذلك فان الآية الموجبة للايمان بنبوة صالح مثلا بالنسبة الينا هو اخبار الله تع واخبار النبي صلى الله عليه وسلم
لا خروج الناقة من الحجر قوله ولا تمسوها بسوء لا تصيبوها بسوء على ان الباء في قوله تع بسوء للتعدية ويجوز ان يكون للمصاحبة اي لا تمسوها
حال مصاحبتكم للسوء قوله على ان التقدير بيوتا من الجبال اي على ان يكون انتصاب الجبال بنزع الخافض او على تضمين تنحتون معنى ما يتعدى
الى مفعولين اي تتخذون الجبال بيوتا بالنحت وتصيرونها بيوتا بالنحت قوله تع مفسدين حال مؤكدة لان معناها مفهوم من عاملها
فان العيث والعثي اشد الفساد اي لا تبالغوا في الافساد قيل المراد منه النهي عن عقر الناقة والاولى ان يحمل على ظاهره وهو المنع من كل انواع
الفساد وبدل البعض ان كان للذين فيكون المستضعفون ضربين مؤمنين وكافرين كانه قيل للمستكبرين من الضعفاء دون الكافرين
من الضعفاء قوله عدلوا به عن الجواب السوي يعني ان السؤال عن ارسال صالح عليه السلام وانه اهل مرسل من ربه ام لا فالجواب السوي
المطابق له ان يقال نعم او انه مرسل لكنهم عدلوا عنه الى الاخبار عن انفسهم بانهم مؤمنون به وبما ارسل به تنبيها على ان ارساله امر
معلوم محقق حيث اورده صلة للموصول فكانهم قالوا لا كلام في رسالته انما الكلام في الايمان به فنحن مؤمنون به فهذا الجواب من الاسلوب
الحكيم وهو تلقي المخاطب بغير ما يترقبه قوله ولذلك اي ولاجل ان قول المؤمنين انا بما ارسل به مؤمنون ان ارساله امر معلوم وانما الكلام
في الايمان به عدل الكفرة عن الجواب المطابق له وهو ان يقولوا انا بما ارسل به كافرون الى قولهم انا بالذي آمنتم به كافرون لانهم لو قالوا انا
بما ارسل به كافرون لدل على ان ارساله معلوم مسلم عندهم كما دل عليه قول المؤمنين فعدلوا عنه وقالوا انا بما آمنتم به كافرون لانهم قالوا ليس
ارساله معلوما وليس هنا الا دعواه وايمانكم به ونحن بما آمنتم به كافرون والحاصل ان المؤمنين جعلوا ارساله امرا محكما مقررا وفرعوا عليه
ايمانهم به واما الكفرة فلم يفرعوا على ارساله كما فرع عليه المؤمنون بل فرعوا عليهم كفرهم على ايمان المؤمنين قوله الزلزلة قال الفراء والزجاج
الرجفة الزلزلة الشديدة يقال رجف الشيء يرجف رجفا ورجفانا اذا تحرك وطعن قوم من الملاحدة في قصة هلاك ثمود قائلا ان الفاظ
القرآن قد اختلفت في حكاية هذه الواقعة حيث قيل في موضع فاخذتهم الرجفة وفي موضع آخر الصيحة وفي موضع آخر بالطاغية وزعموا
ان ذلك يوجب التناقض فيها ولا منافاة بينها لان الرجفة مترتبة على الصيحة لانه لما صيح بهم رجفت قلوبهم فماتوا فجاز ان يسند الاهلاك
الى كل واحد منهما واما الطاغية فالباء فيها سببية والطاغية مصدر بمعنى الطغيان كالعاقبة والتاء للمبالغة كما في نسابة وعلامة فمعنى
قوله تع فاهلكوا بالطاغية معناه اهلكوا بسبب طغيانهم قوله ناقة مخترجة جوفاء وبراء وفي الكشاف المخترجة التي شاكلت البخت في
الاساس ناقة مخترجة اذا خرجت على خلقة الجمل من اخترجه بمعنى استخرجه والجوفاء الواسعة الجوف والوبراء الكثيرة الوبر والعشراء الناقة التي
اتت عليها من يوم ارسل الفحل عليها عشر اشهر وزال عنها اسم المخاض ثم لا يزال ذلك اسمها حتى تضع وبعدما تضع ايضا تمخضت الصخرة
اي تحركت والنتوج الناقة التي ادركت الوقت الذي تنتج فيه والغب ان ترد الابل الماء يومه وتدعه يوما ثم تنفج بتقديم الحاء على الجيم
فحج الرجل حلوبته اذا فرج ما بين رجليها ليحلبها اي تفرج ما بين رجليها وكانت تصيف اي تقيم بالصيف من قولهم صاف بالمكان اي اقام
به الصيف وشتوت بموضع كذا اي اقمت به في الشتاء قوله فرغا اي صوت وضج يقال رغا البعير يرغو رغاء اذا ضج والرغاء صوت ذوات الخف
قوله اذا نفجت الصخرة اي انفجت من الفج وهو الطريق الواسع بين الجبلين يقال انفجت ما بين رجلي افجها فجا اذا فتحت فلما انفجرت فلحظها السقب

بعدما رغى ثلاثا قال صالح عليه السلام لكل رغوة رجل تمتعوا في داركم ثلاثة ايام ذلك وعد غير مكذوب وقد عقروا الناقة يوم الاربعا فقال
لهم صالح تصبحون غداة يوم الخميس وجوهكم مصفرة ثم تصبحون يوم الجمعة ووجوهكم محمرة ثم تصبحون يوم السبت ووجوهكم مسودة
ثم يصبحكم العذاب اول يوم الاحد فكان الامر كما وصفه بنيتهم فلما كان ليلة الاحد خرج صالح من بين اظهرهم مع من اسلم معه الى الشام
فنزل رملة فلسطين فلما اصبح القوم تكفنوا وتحنطوا والقوا انفسهم على الارض يقلبون ابصارهم الى السماء مرة والى الارض مرة لا يدرون
من اين يأتيهم العذاب لما اشتد الضحى من يوم احد اتتهم صيحة من السماء فيها صوت كل صاعقة وصوت فتقطعت قلوبهم في صدورهم فلم يبق
منهم صغير ولا كبير الا هلك كما قال الله تعالى فاصبحوا في ديارهم جاثمين فان قيل ان من شاهد خروج الناقة من الصخرة وشاهد ايضا
ان الماء الذي كان شربا للكل ولتلك القوم في احد اليومين كان شربا لتلك الناقة الواحدة وشاهد ايضا ان القوم يملأون جميع اوانيهم
بلبنها فيشربون ويدخرون ما فضل عن حاجتهم وشاهد مع جميع ذلك علامات نزول العذاب الشديد في اخر الامر وكل واحدة منها معجزة قاهرة
تلجئ المكلف الى الايمان فهل يحتمل ان يبقى العاقل مع هذه الاحوال مصرا على كفره فالجواب ان يقال انهم قبل ان شاهدوا علامات نزول العذاب
كانوا مصرين على الكفر والتكذيب كسائر من اصر على الكفر بعد مشاهدة المعجزات الباهرة واما بعدما شاهدوا علامات نزول العذاب فقد
خرجوا عند ذلك عن التكليف فلم تكن توبتهم مقبولة بعد ذلك قوله ظاهره ان توليه عنهم كان بعد ان ابصرهم جاثمين لان فاء التعقيب يدل على انه
حصل هذا التولي بعد جثومهم ولما ورد ان يقال قوله لهم يا قوم لقد ابلغتكم الاية خطاب مع اولئك وخطاب الاموات لا يجوز اجاب عنه
بجوابين الاول ان صالح عليه السلام خاطبهم بعد كونهم جاثمين كما خاطب نبينا صلى الله عليه وسلم قتلى بدر فقيل له صلى الله عليه السلام تكلم
مع هؤلاء الجيف فقال ما انتم اسمع منهم ولكنهم لا يقدرون على الجواب والثاني ان الرجل قد يخاطب صاحبه وهو ميت ويقول له يا اخي
قد نصحتك وبذلت جهدي في ارشادك فلم تقبل نصيحتي ولم تمتنع عما كنت فيه حتى القيت نفسك في الهلاك وفائدة مثل هذا الكلام تسلية
قلبه عما طرأ عليه من التحسر والاحتراق ببلية صاحبه فان اثر تلك المصيبة يخف بمثل هذا الكلام قوله والجملة وهي قوله ما سبقكم بها
من احد استيناف مقرر للانكار اي ليس جوابا بل جيء به للتوبيخ بعد الانكار انكر عليهم اولا بقوله اتأتون الفاحشة ثم وبخهم عليها فقال
انتم اول من عملها ويجوز ان يكون جوابا لسؤال مقدر كانهم قالوا لم لا تأتيها فقال ما سبقكم بها من احد فلا تفعلوا ما لم تسبقوا به قوله
وهو ابلغ في الانكار والتوبيخ لكونه مؤكدا بان ولام الابتداء بعد كونه مقدرا بهمزة الانكار واشتماله على قوله شهوة فانه يدل على التوبيخ سواء
جعل مفعولا له او مصدرا بمعنى مشتهين وتابعين للشهوة قوله اضراب عن الانكار يعني انه اضراب بمعنى الانتقال من القصة المذكورة الى قصة
اخرى هي اهم من الاولى من غير ان يقصد ابطال الاولى انكر عليهم اولا تجاوزهم عن الحد في هذه الفاحشة ثم اضرب عنه الى الاخبار عما اداهم
الى ارتكابها والى الذم على جميع معايبهم فان جميع معايبهم يرجع الى التجاوز عما امروا به وهو المراد بالاسراف ثم جوز ان لا يكون بل للاضراب
عن المذكور بل يكون اضرابا عن الشيء المحذوف وهو انهم زعموا ان لهم عذرا في ذلك فاجيبوا بانه لا عذر لكم فيه بل انتم قوم عادتكم
الاسراف والتجاوز عن الحد ذهب الشافعي رح اختلفوا في حد اللائط فقال بعضهم يرجم محصنا كان او غير محصن وكذلك المفعول به
ان كان محتلما وقال بعضهم ان كان محصنا رجم وان كان غير محصن ادب وحبس واحتج الاولون عليه بان الله عذب قوم لوط بالرجم
والاصل بقاء ما ثبت الى ان يرد الناسخ ولم يرد في شرع محمد صلى الله عليه وسلم ما ينسخه فوجب الحكم ببقائه وقد روي عنه صلى الله عليه
وسلم من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به وقد روي عن ابي بكر الصديق رض انه حرق رجلا حين عمل عمل قوم لوط
بالنار واحرقهم ابن الزبير في زمانه روي ان سبعة اخذوا في زمان ابن الزبير في لواط فسال عنهم فوجد اربعة منهم احصنوا فخرج بهم
من الحرم فرجموا بالحجارة حتى ماتوا وحد الثلاثة وعنده ابن عباس وابن عمر فلم ينكرا عليه قوله وارسلنا اليهم وهم اولاد مدين اشارة
الى ان مدين اسم قبيلة وهم اولاد مدين ابن ابرهيم خليل الله ولو كان اسم بلد كما قيل لوجب ان يقدر المضاف ويقال وارسلنا الى اهل
مدين وقوله شعيب ابن ميكيل منصوب على انه مفعول ارسلنا قوله يريد المعجزة التي كانت له لانه انما امر قومه بعبادة الله تعالى ونهاهم عن عبادة
غيره بمقتضى رسالته اليهم فلا بد له من ان يدعي النبوة ومن المعلوم ان مدعي النبوة لا بد له من اظهار المعجزة والا لكان متنبئا لا نبيا فهذه
الاية دلت على انه حصلت له معجزة دالة على صدقه واما ان يكون تلك المعجزة من اي الانواع كانت فليس في القران دلالة عليه كما لم يحصل
في القران دلالة على كثير من معجزات رسولنا صلى الله عليه وسلم قال صاحب الكشاف ومن معجزات شعيب انه حين دفع الى موسى غنمه دفع
اليه عصا فتلك العصا صارت تنينا دافعا عن غنمه بان ابتلعت الكائن في المرعى ومن معجزاته ايضا ولادة الغنم الدرع خاصة حين

وعده ان يكون له الدرع من اولادها ووقوع عصا ادم عليه السلام على يده في المرات السبع وغير ذلك من الايات فان هذه كلها كانت قبل
ان يستنبأ موسى فكانت معجزات لشعيب لان المعجزة ما تكون مسبوقة بدعوى الرسالة وهذا الكلام مبني على اصل مختلف فيه بين اصحابنا
وبين المعتزلة وذلك يجوز عندنا ان يظهر الله تعالى من سيصير نبيا ورسولا في المستقبل انواع الخوارق ويسمى ذلك ارهاصا وعند المعتزلة
لا يجوز ذلك فالاحوال التي حكاها صاحب الكشاف من قبيل الارهاصات لنبوة موسى عندنا وعند المعتزلة هي معجزات لشعيب لان الارهاص
لا يجوز عندهم واعترض المص عليه بان ما روي من الاحوال متاخرة عن هذه المقاولة فكيف يصح من شعيب ان يقول في حقها قد جاءتكم بينة
بلفظ الماضي باحتمال كونها كرامة لموسى او ارهاصا لنبوته بل هو المتعين لانه قد روي ان موسى عليه السلام انما ادرك شعيبا بعد هلاك قومه
ولان ذلك لم يكن في معرض التحدي قوله اي الة الكيل وهي المكيال وهو جواب لما يقال كيف قيل اوفوا الكيل والميزان مع ان الكيل مصدر قولك
كلت الطعام كيلا والميزان وهو اسم الة فالظاهر ان يقال فاوفوا المكيال والميزان كما في سورة هود والفاء في قوله فاوفوا الترتيب الامر بالايفاء
وايجابه على مجيء البينة وثبوت النبوة والشريعة وانتفاء العذر في عدم اتباعها قوله وانما قال اشياءهم للتعميم لم يرض بان يراد بالاشياء الاعيان
المستحقة بعقد المبالغة بقرينة ما سبق حيث امر بايفاء المكيال والميزان ثم اكد ذلك الامر بالنهي عن ضده وهو البخس والتطفيف في الكيل
والوزن فيكون تقدير الكلام لا تبخسوا الناس اشياءهم في المبايعات بناء على ان التاسيس خير من التاكيد لا سيما اذا كان الحمل على التاكيد
موقوفا على اخراج العام عن عمومه فلذلك اختار ان يكون المعنى لا تبخسوا الناس اشياءهم مطلقا نهاهم اولا عن البخس في الكيل والوزن
ثم نهاهم عن البخس والمكس وكل شيء كاخذ الرشا والمؤن الديوانية والمراسم السلطانية والغصب والسرقة وقطع الطريق وانتزاع اموال
الناس بالحيلة قوله وقيل كانوا مكاسين اي عشارين من المكس وهو ما ياخذه العشار او ملحين على البايع في طلب الزيادة من قولهم مكس
في البيع يمكس بالكسر وماكس مماكسة قوله بعد ما اصلح امرها او اهلها الانبياء احتاج الى تقدير المضاف او جعل الاضافة بمعنى في لان
اصلاح نفس الارض وافسادها لا يتعلق بهما قدرة الانسان واختياره فلا تتعلق مصلحة شرعية بالنهي عن افسادها بل الذي ينبغي
ان يتعلق به التكليف هو اصلاح ما يقع فيها من الامور وافسادها واصلاح اهلها او افسادها بكون حدود الشرع واحكامها
محفوظة مرعية فيما بينهم ومضيعة غير مرعية فلذلك فسر الافساد بالكفر والحيف والاصلاح باقامة حقوق الشرع واحكامه قوله
ومعنى الخيرية اما الزيادة مطلقا اي سواء كانت تلك الزيادة زيادة في امور الدنيا او زيادة فيما عند الله تعالى من الثواب والدرجات فان
الخطاب وان كان مع الكفرة الا ان العمل بما ذكر خير لهم مطلقا ان عملوا به مؤمنين بالله تعالى وباحكامه وهذا على تقدير ان تكون الاشارة
بقوله ذلكم الى جميع ما ذكر من قوله يا قوم اعبدوا الله الاية فان ذلك وان وضع للاشارة الى الواحد الا ان المشار اليه ههنا ايضا واحد
وهو العمل بما ذكر فمن عمل بما ذكر يكون ذلك خيرا له في الدنيا والاخرة اما في الدنيا فلان من اشتهر بين الناس بالصدق والصلاح والامانة
والوفاء يكون محبوبا بينهم ويرغبون في المعاملة معه فيكثر ماله وقدره واما في الاخرة فلكونه جامعا بين تعظيم امر الله تعالى والشفقة على
خلق الله تعالى وقوله او في الانسانية الخ على تقدير ان تكون الاشارة الى ما ذكر من قوله اتمام الكيل والميزان وترك البخس والافساد ويكون
قوله ان كنتم مؤمنين بمعنى ان كنتم مصدقين لي في قولي فلا يكون الخيرية بمعنى الزيادة مطلقا لان القوم كفرة ولم يفرض ايمانهم ليستحقوا
ثواب الاخرة والاحدوثة ما يتحدث به وحسن الاحدوثة عبارة عن الذكر الجميل في الدنيا فان حملت الخيرية فيما ذكر من الانسانية وحسن الا
حدوثة وجمع المال يتوقف على تصديقهم الناصح في قوله وليس كذلك اجيب بان قوله ان كنتم مؤمنين ليس شرطا للخيرية بل لفعلهم
لما ذكر من الامور كانه قيل فاتوا به ان كنتم صادقين قوله بكل طريق الباء فيه للالصاق لان القعود ملصق بالمكان وقوله توعدون
ويبقون احوال اي لا تقعدوا موعدين وصادين وباغين ولم يذكر الموعدية لتذهب النفس كل مذهب قوله او بكل صراط على الاول
يعني على تقدير ان يراد بقوله سبيل الله الصراط الذي قعدوا عليه من طرق الدين يكون ضميره راجعا الى قوله بكل صراط اي تصدون عنه
من امن به على اعمال الفعل الثاني وحذف المفعول الاول وهو مختار البصريين ولو اعمل الاول لوجب اضمار المفعول على المختار حتى قال بعضهم
لا يجوز حذفه الا في ضرورة الشعر ولو اضمر لقيل وتصدونهم لكن لم ينزل القران هكذا فعلم ان من امن ليس مفعول توعدون قوله تعالى واذكروا
اما ان يكون مفعوله محذوفا فيكون الظرف المذكور بعده معمولا لذلك المفعول اي اذكروا نعمة الله عليكم في ذلك الوقت واما ان يجعل نفس
الظرف مفعولا به والاول هو الاوفق لقول المص في تفسير قوله تعالى في اوايل سورة البقرة واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الارض خليفة
وهو قوله واذ واذا حقهما النصب بالا الظرفية فانهما من الظروف الغير المتصرفة اي لا يجوز التصرف فيهما بان يجعل نصبهما على المفعول به

اوغيره لما ورد عليه ان وقع بدلا من اخا عاد فى قوله تع واذكر اخا عاد اذ انذر قومه فيكون مفعولا به اجاب عنه بان البدل محذوف والتقدير اذكر الحادث اقيم الظرف مقامه قوله وشعيب لم يكن فى ملتهم قط جواب عما يقال كيف خاطبوا شعيبا عليه السلام بالعود فى الكفر واجابهم ايضا بالعود فى الكفر ولا يصح ذلك الا اذا كان كافرا قبل ذلك الوقت لان العود عبارة عن الرجوع الى ما كان عليه من الحال الاول والانبياء لا يجوز عليهم من الصغائر الا ما ليس فيه تنفير فضلا عن الكبائر فضلا عن الكفر وتقرير الجواب ان العود فى الكفر حكم على الذين معه فانهم دخلوا فى الايمان بعد كفرهم وانما عد نفسه من جملتهم تغليبا للجماعة على الواحد وعاد قد يستعمل بمعنى صار فحينئذ ترفع الاسم وتنصب الخبر فلا يكتفى بمرفوع بل يفتقر الى خبر منصوب فلما كان هيهنا اولتصيرن فى ملتنا بعد ان لم تكونوا فيها زال الاشكال من غير احتياج الى اعتبار التغليب وقد جعله المص بمعنى تصير فى سورة ابرهيم حيث قال العود فى قوله تع اولتعودن فى ملتنا بمعنى الصيرورة لانهم لم يكونوا على ملتهم قط ولم يتعرض له فى هذه الاية بناء على انه لا يلايم قوله بعد اذ نجينا الله منها قوله وعلى الثانى على اعتبار التغليب فانه عليه السلام يريد بقوله ان عدنا فى ملتكم عود قومه الا انه نظم فى جملتهم وان كان بريا مما كانوا عليه ازلا وابدا اجرا الكلامه على حكم التغليب قوله وهو بمعنى المستقبل لما جعل الجملة قضية شرطية اكتفى عن جوابها بذكر ما يدل عليه ورد ان يقال كيف يصح ان يجعل قوله قد افترينا على الله كذبا جوابا للشرط معلقا عليه مع ان هذا التركيب يقتضى ان يكون مضمونه ماضيا بالنسبة الى زمان وقوع مضمون الشرط والمعلق بالشرط لا يجوز ان يكون وقوعه سابقا على وقوع الشرط وانما قلنا ان مقتضى التركيب ذلك لان كلمة ان لا يقلب الماضى المصدر بقد الا المقدم على الشرط فكيف اذا اجتمع الامران وظاهران الافترا الماضى لا تعلق له بالعود ولا سبيل الى الحمل على معنى ان عدنا ظهر انا قد افترينا البتة لان المقصود من الاية بيان انهم لا يعودون الى الكفر بان يقولوا انا ان عدنا افترينا على الله كذبا لكنا لا نفترى على الله كذبا فلا نعود قطعا ولو حمل على معنى ان عدنا ظهر افتراؤنا لكان المانع من العود الى الكفر ظهور الافترا لا هو نفسه وظاهران هذا المعنى غير مستقيم فى هذا المقام فاشار الى جوابه بقوله قد افترينا بمعنى المستقبل عبر عنه بلفظ الماضى تنزيلا للافترا المترتب عليه العود منزلة الواقع للمبالغة فى الامتناع عن العود وادخل عليه كلمة قد لتقريبه من الحال واشار الى جواب آخر عنه بقوله وقيل انه جواب قسم محذوف وضعفه لكونه لا يدفع الاشكال المذكور الا بجعل الماضى بمعنى المستقبل تنزيلا له منزلة الواقع وتقريبا الى الحال حتى كانه قيل والله لقد افترينا الان ان هممنا الى الخ لانه لو لم يجعل بمعنى المستقبل لما صح تقييده بالشرط فكان اعتبار القسم ضايعا فى دفع الاشكال قوله وفيه دليل على ان الكفر بمشية الله تع كما ذهب اليه اهل السنة وذلك لان معنى الاية ليس لنا ان نعود الى ملتكم الا ان يشاء الله ان يعيدنا الى تلك الملة وتلك الملة كفر فكان هذا تجويزا من شعيب عليه السلام ان يعيدهم الى الكفر قال الامام الواحدى لم تزل الانبياء والاكابر يخافون العاقبة وانقلاب الامر الا ترى الى قول الخليل عليه السلام واجنبنى وبنى ان نعبد الاصنام وكان نبينا صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يقول يا مقلب القلوب والابصار ثبت قلوبنا على دينك وطاعتك وقال يوسف عليه السلام توفنى مسلما واستدل اهل السنة بهذه الاية على مذهبهم بوجه آخر وهو انه صلى الله عليه وسلم قال ان عدنا فى ملتكم بعد اذ نجينا الله منها فدل على ان المنجى من الكفر هو الله تع ولو كان الايمان يحصل بخلق العبد لكان العبد هو المنجى نفسه وهو خلاف قوله بعد اذ نجانا الله منها واجاب المعتزلة عنه بوجوه منها ما ذكره المص من انه صلى الله عليه وسلم اراد بذلك حسم طمعهم من العود بتعليقه بالمحال كما يقال لا افعل ذلك الا اذا ابيض القار وشاب الغراب فعلق شعيب عوده الى ملتهم بما علم انه لا يكون اصلا قوله والتنبيه على هذا اى على ان مناط خسران الدارين هو تكذيب الانبياء لا تصديقهم واتباعهم كرر الموصول فان كون المبتدا موصولا يشعر بعلية الصلة للحكم المذكور بعدها فينتفى الحكم عند انتفائها واستأنف بالجملتين اى ابتدأ بهما فان كل واحدة من الجملتين كلام مبتدأ لتمام حكايتهم عند قوله فاصبحوا فى ديارهم جاثمين فان الملأ لما قالوا لاشياعهم لئن اتبعتم شعيبا انكم اذا لخاسرون رد الله عليهم بقوله فاخذتهم الرجفة فاصبحوا فى دارهم جاثمين لما فرغ من هلاكهم بطريق الاستيصال على قولهم المؤدى الى الهلاك على الوجه المذكور لم يبق شئ مما يتعلق ببيان حالهم فلا جرم كان قوله الذين كذبوا شعيبا كلاما مبتدأ مستأنفا جئ به للمبالغة فى الرد عليهم بتخصيص العذاب والخسران بالمكذبين وان المصدقين بمعزل عنه قوله قاله تأسفا اى لا على طريق المكالمة مع الاموات حقيقة اولا فائدة فى خطابهم والاسى شدة الحزن من اسى يأسى بكسر العين فى الماضى وفتحها فى الغابر كرضى يرضى وآسى بناء المتكلم وحده على وزن افعل وفسر الاية بوجهين الاول انه اشتد حزنه على هلاك قومه ثم عزى نفسه بانهم هم الذين اهلكوا انفسهم بسبب اصرارهم على الكفر فقال منكرا على نفسه ما لى الحزن على هلاك قوم استحقوا

الهلاك والثانى انه لم يحزن على هلاكهم وقال ما قاله اعتذارا عن عدم شدة حزنه عليهم قوله تع وما ارسلنا فى قرية من نبى لما بين الله تع احوال هؤلاء الانبياء واحوال ما جرى على اممهم كان من الجائز ان يظن انه تع ما انزل الله تع احوال هؤلاء الانبياء فقط فبين فى هذه الاية ان هذا الجنس من الهلاك قد فعله بغيرهم وبين العلة بها يفعل ذلك والمراد بالقرية مجتمع القوم قرية كانت او مدينة وقوله من نبى فيه حذف واضمار فان من نبى موصوف حذفت صفته اى من نبى كذب او كذبه اهلها روى عن الزجاج ان الباساء كل ما نالهم من شدة فى اموالهم والضراء ما نالهم من الامراض وقيل على العكس فالمعنى انهم متى نالهم شدة قالوا ليس هذا بسبب ما نحن عليه من الدين والعمل ولم يكن ما مسنا من الباساء والضراء عقوبة من الله تع بل من عادة الزمان باهله مرة يحصل فيهم الشدة والضراء ومرة يحصل لهم الرجاء والراحة فكونوا على ما انتم عليه كما كان اباؤكم ولم يقلعوا من دينهم بما مسهم من الضراء فبين الله تع انه ما زال عنهم وازاح عللهم فى ينقادوا ولم ينتفعوا بذلك بل فسدوا على التقديرين فاخذهم الله تع بغتة وهم لا يشعرون بنزول العذاب ليكون ذلك اعظم الحسرة والحكمة فى حكاية هذا المعنى ان يحصل الاعتبار لمن يسمع هذه القصة ويعرفها قوله افامن اهل القرى عطف على قوله فاخذناهم بغتة جعل الفاء الواقعة بعد همزة الاستفهام عاطفة لمدخولها على ما ذكر قبلها ولم يلزم بطلان صدارة الهمزة اذ لم يتقدمها شئ من الكلام الذى دخلت هى عليه وتعلق منها معناها بمضمونه غاية الامر انها توسطت بين الكلامين المتعاطفين لافادة انكار وقوع الثانى عقيب الاول وعادة صاحب الكشاف فى مثلها ان يقدر المعطوف عليه بين الهمزة وحرف العطف وههنا لم يقدر بينهما شيئا يختار كل واحد منهما بحسب اقتضاء المقام وسياق الكلام قوله والمعنى بعد ذلك من اهل القرى اشارة الى ان الفاء فى قوله افامن للتعقيب مع التسبب اذ بعد مشاهدة ما فعل باهل تلك القرى يستبعد الامن من العاقل ولما لم يكمل بين هذا الامن والامن عليه بالواو ومعنى التعقيب كان ذلك موضع الواو ليدل على كون مجموعهما عقيب الاول واهل القرى فى قوله افامن اهل القرى اهل مكة وحواليها وفى الجملة من بعث عليهم نبينا صلى الله عليه وسلم واما وجه وقوع الاعتراض فبين لانه يؤكد ما ذكره من ان الاخذ بغتة مرتب على اضداد الايمان والتقوى ولو عكس لانعكس الامر ومنه يظهر ان جعل اللام للجنس هنالك اولى ليوكد المعطوف والمعطوف عليها ويشملهما على السواء قوله تبييتا على ان يكون بياتا بمعنى تبييتا ويتنصب بيكون على انه مفعول مطلق لقوله ياتيهم لان التبييت نوع من الاتيان يقال بيت العدو اذا اوقع بهم ليلا والاسم منه البيات قوله او وقت بيات على ان يكون بمعنى البيتوتة ومنصوبا على الظرفية بتقدير المضاف قوله او مبيتا او مبيتين على ان يكون بمعنى التبييت ومنصوبا على انه حال من الفاعل والمفعول فان الباس مبيت وهم مبيتون قوله ان المستتر فى بياتا على ان يكون بياتا حالا بمعنى مبيتين فانه حينئذ يحتمل ضميرا اهل القرى فيكون الحالان متداخلين قوله يلهون يصرف اليهم بما لا ينفع فى امر الدين ولا فى امر الدنيا قوله او يشتغلون اى بامور الدنيا فان من اشتغل بدنياه واعرض عن آخرته فهو كاللاعب قوله تقرير لقوله افامن جواب عما يقال لم يرجع الى العطف بالفاء وكان الانسب ان يستمر على طريقة العطف بالواو ليكون فى حيز افامن فيستفاد انكار وقوعه بعد اخذهم فاى حاجة الى الاستيناف بالفاء وقد رتب لهذا الامن على حدة وتقرير الجواب ان هذا الامن ليس امنا آخر بل هو تقرير المجموع قوله افامن واو امن جمعا بين التفريق قصدا الى زيادة التحذير والانذار فيكون ضمير آمنوا للموحدين فى عصر النبوة المشار اليهم بقوله افامن اهل القرى لا لجميع اهل القرى الهالكة المشار اليهم بقوله ولو ان اهل القرى والباقية المبعوث اليهم نبينا صلى الله عليه وسلم لان المقصود تهديد الموجودين قوله ومكر الله استعارة فان اصل المكر اظهار المحبوب واخفاء المكروه شبه استدراج الله تع العبيد بالنعمة والنصيحة ليبطروا ويتمادوا فى المصيبة والغى فان ذلك اضرار بهم من حيث لا يشعرون والفاء فى قوله فلا يأمن مكر الله متعلق كانه قيل فلما امنوا خسروا فلا يأمن مكر الله الا القوم الخاسرون قوله وانما عدى يهد باللام مع فعل الهداية يتعدى الى المفعول الاول بنفسه لانه ضمن معنى التبيين والمتبادر من كلامه ان التضمين معتبر فى كل واحدة من القراءتين فيكون المفعول الثانى على قراءة الياء محذوفا او لم يبين لهم هذا الشان الطريق المستقيم قال النحرير التفتازانى الظاهر ان اعتبار التضمين انما هو على قراءة النون حيث ذكر المفعول الثانى وهو ان لو نشاء واما على قراءة الياء فهو من قبيل تنزيل المتعدى منزلة اللازم بمعنى اولم يفعل الهداية لهم ولا حاجة الى المفعول الثانى نقل عن استاذ عصره وفريد دهره المولى المعروف بخضر بك چلبى رحمه الله ان التنزيل منزلة اللازم يمكن ان يكون بالنسبة الى احد المفعولين مع ذكر المفعول الآخر كما يمكن بالنسبة الى المفعول الغير الصريح صرح به السيد فى اقرأ باسم ربك فالقراءتان متساويتان فى اعتبار التضمين والتنزيل ويمكن الفرق بين القراءتين بان قصد التعلق الى المفعول الثانى دليل ظاهر على القصد الى المفعول الاول سيما عند ذكر ما يصلح مفعولا اولا وهو للذين يرثون بخلاف قراءة الياء اذ لا قصد الى التعلق بشئ اصلا فيها قوله ان الشان اشارة الى ان فى قوله

تقدير

ان لونشاء مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشان قوله عطف على ما دل عليه اولم يهد فانه استفهام بمعنى الاثبات حتى به انكار
التمادبهم في الغفلة وتقاعدهم عن النظر والاعتبار كانه قد بين لهم ان الشان لو نشاء اصبناهم بجزاء ذنوبهم انه ينبغي للعاقل ان يحترز
عن اقتراف الذنوب لكنهم يغفلون عن الهداية ونطبع على قلوبهم قوله لانه في سياقه جواب لو علة لكونه بمعنى طبعنا فان كلمة لو للماضي
وان دخلت على المستقبل وقوله لاقتضائه علة لقوله ولا يجوز فان قوله ونطبع لو كان معطوفا على جواب لو لفهم انتفاء الطبع عنهم فان
كلمة لو تفيد انتفاء جملتها او اللازم باطل لقوله تع فهم لا يسمعون اى يصرون على عدم القبول لقوله تع كذلك نطبع الله على قلوب الكافرين
فان ظاهر الدلالة على ان الوارثين والموروثين كلا من اهل الطبع قوله يعني قرى الامم المار ذكرهم وهم امة نوح وهود وصالح ولوط وشعيب
قص الله تع بعض انبيائهم تنبيها لهذه الامة على الاحتراز عن مثل حالهم فانهم اغتروا بطول الامهال مع كثرة النعم فتوهموا انهم على الحق فطغوا
وبطروا وعصوا رسلهم قوله حال ان جعل القرى خبر التلك اى ان جعل تلك مبتدأ مشارا بها الى ما بعدها والقرى خبرها يكون نقص عليك
في موضع النصب على الحالية اى قاصين كقوله تع فتلك بيوتهم خاوية ولما ورد ان يقال الكلام الخبري انما يساق ليفيد المخاطب واما
الفائدة في ان يشار الى جنس القرى او الى الافراد المعهودة منها ويحكم عليها بانها القرى وهل هو الا مثل قولك هذا زيد لمن يعلم انه زيد اشار
الى جوابه بقوله ويكون افادته بالتقييد بها يعني ان المعلوم عند المخاطب هو كون المشار اليه محكوما عليه بكونه قرى مطلقا من غير ملاحظة
تقيده بانه تع قص بعض انبيائه وبتقييده بذلك حصلت الفائدة كما حصلت بالتقييد بالصفة في قولك هو الرجل الكريم الا ان افادة قوله تلك
القرى اذا كان منوطا بتقييده بالحال لزم ان لا يكون مفيدا اذا جعل قوله نقص خبرا بعد خبر لانعدام التقييد الذي جعل مناط الفائدة ويمكن
ان يقال انتفاء المناط المخصوص لا يوجب خلو الكلام عن الفائدة لجواز حصول الفائدة بامر آخر كتعريف الخبر بلام العهد فانك اذا اشرت
الى القرى وحكمت عليها بانها القرى واردت المكاملة في شانها حصلت الفائدة لا محالة كما في قوله تع ذلك الكتاب وانما يخلو الكلام عن الفائدة
ويحتاج الى اعتبار تقييده بالحال اذا كان تعريف القرى للجنس اى مع قطع النظر عن كونها قرى كاملة في شانها قوله والدلالة تفسير لتاكيد
النفي فان نفي الفعل مع لام الجحود ابلغ من نفيه بدونها اما عند البصريين فلان تقدير الكلام عندهم فما كانوا مريدين للايمان ونفي ارادة
الفعل ابلغ من نفي نفس الفعل واما عند الكوفيين فلان اللام عندهم للتاكيد والكلام مع التاكيد ابلغ منه بلا تاكيد والكاف في قوله تع كذلك
منصوب على انه صفة مصدر محذوف اى مثل ذلك الطبع الذي طبع الله على قلوب كفار الامم الخالية بطبع على قلوب الكفرة الذين كتب عليه
ان لا يؤمنوا ابدا قوله والآية اعتراض اى قوله فما وجدنا الى قوله الفاسقين اعتراض ان كان الضمير في قوله لاكثرهم للناس وان كان الضمير
للامم المذكورين فلا يكون اعتراضا بل يكون من تتمة الكلام السابق وهذا تصريح بان الاعتراض لا يجب ان يتوسط بين الكلامين بل قد يقع
في آخر الكلام قوله وكان اصله حقيق على ان اقول بكلمة على التي هي حرف جر داخلة على ياء المتكلم وهي قراءة نافع واما قراءة العامة فهي حقيق
على ان لا اقول بكلمة على التي هي حرف جر داخلة على ان وما في حيزها جعل المص قراءة العامة كقراءة نافع في المعنى بناء على ان الاصل قول الحق
حقيق على اى واجب احتيج الى توجيه هذه العبارة لان مدلولها ان موسى حقيق واجب على قول الحق ولا معنى له لان الفعل والترك يجب على الرجل
ولا يجب الرجل على الفعل والترك فلذلك حملها على القلب وان جاز الا انه انما يصح اذا تضمن نكتة ولا نكتة ههنا حتى قيل ان اصحابنا يخصون
القلب باقتضاء الضرورة حمل الكلام عليه فينبغي ان ينزه القران عنه والناس فيه ثلاث مذاهب الجواز مطلقا والمنع مطلقا والتفصيل
بين ان يفيد معنى بديعا فيجوز او لا فيمتنع وذهب المص الى انه فصيح عند اتضاح المراد والامن من الالتباس كما في البيت واول البيت وخيل
لا هوادة بينها وتشقى الرماح بالضياطرة الحمر والمراد بالخيل هنا الرجال والهوادة الصلح والضيطار الرجل الضخم لا غناء عنده وقياس جمعه
الضياطير الا انه عرض لها عن المدة كبياطرة في بيطار عندهم من صفة العجم وهي صفة ذم والمعنى وتشقى الضياطرة بالرماح فقلب
لوضوح المراد قوله او لان ما لزمك فقد لزمته يعني انه قال اني حقيق واجب على قول الحق بناء على انه جعل وجوبه على قول الحق مجازا عن
لزومه له بعلاقة اللزوم فان الواجب ومن يجب عليه بينهما ملازمة فعبر عن لزومه الواجب بوجوبه على الواجب وفيه مبالغة
حسنة قوله او للاغراق اى للمبالغة في وصف نفسه بالصدق حيث بنى كلامه على الاستعارة المكنية المبنية على التخييل شبه في نفسه
القول الحق بالعاقل الذي يسعى ويجتهد في ان يكون قائله شخصا معينا وجعل اثبات لازم المشبه به له دليلا على ذلك التشبيه المضمر
فانه اثبت للقول الحق اى يجب عليه ان لا يرضى الا بمثله ناطقا به وفي قوله ان اكون انا قائله اشعار بان الحقيق وان اسند الى موسى
عليه السلام فالمعنى اسناده الى وصفه اعني قوله القائل به قوله التي هي وطن آبائهم وذلك ان يوسف عليه السلام لما صار الى ملك مصر

مشى اليه اقاربه من الارض المقدسة ثم انه صلى الله عليه وسلم لما توفى وانقرضت الاسباط غلبهم فرعون وكان يستعملهم في الاعمال
الشاقة مثل ضرب اللبن ونقل التراب فلما جاء موسى عليه السلام اراد ان يرجع بهم الى مقامهم الاصلي الذي هو الارض المقدسة وكان
بين اليوم الذي دخل يوسف عليه السلام مصر واليوم الذي دخله موسى عليه السلام اربعمائة عام قوله فاحضر ما عندي يعني
ان الاتيان والمجيء وان كان بمعنى الا ان بينهما فرقا باعتبار المبدأ والمنتهى فان مبدأ المجيء هو جناب المرسل اليه قوله اشعر اى مشعر
يقال رجل اشعر اى كثير شعر الجسد وفوقا اى فتحه واحدث اى استطلق بطنه ولم يكن احدث قبل ذلك وصف العصى ههنا بكونها
ثعبانا وهو العظيم الهائل الخلق وفي موضع آخر بقوله كانها جان من الحيوة الخفيف الضئيل الخلق فكيف الجمع بين هاتين الصفتين اجاب
صاحب الكشاف عنه في غير هذا الموضع بجوابين احدهما انه جمع لها بين الشيئين اى بين كبر الجثة كالثعبان وبين خفة الحركة وسرعة
المشي كالجان والثاني انها في ابتداء امرها يكون كالجان ثم يتعاظم ويتزايد خلقها الى ان تصير ثعبانا ولما كان انقلاب جسم العصا
ثعبانا امرا ممكنا في ذاته وثبت انه تع قادر على جميع الممكنات لزم القطع بكونه تع قادرا على قلب العصا ثعبانا نقل صاحب التيسير عن
وهب ان موسى وهرون عليهما السلام لما دخلا دار فرعون ووقفا بين يديه لقن الله موسى دعوة دعا بها فقال لا اله الا الله الحليم الكريم
سبحان الله رب السموات السبع ورب العرش العظيم والحمد لله رب العالمين اللهم اني ادرؤ بك في نحره واعوذ بك من شره واستعين
بك عليه فاكفنيه بما شئت فتحول ما في قلب موسى من الخوف امنا تحول في قلب فرعون من الخوف الامن خوفا فمن دعا بهذا الدعاء
وهو خائف امنه الله ونفس كربته وخفف عنه كرب الموت قوله تع للناظرين متعلق بمحذوف لانه صفة لبيضاء وقول صاحب الكشاف
انه متعلق ببيضاء اراد به التعلق المعنوي لا التفسير الاعرابي اى انه من تتمته قوله قيل قاله هو واشراف قومه الخ اى قيل في التوفيق بين
هذه الآية وبين قوله تع في سورة الشعراء قال للملأ حوله ان هذا لساحر عليم اسند القول في هذه السورة الى الملأ وفي سورة الشعراء
اسنده الى فرعون ووجه التوفيق ان هذا القول مما صدر عنه وعن قومه على سبيل التشاور فلما صح اسناده الى كل واحد من
الفريقين فلذلك اسند في هذه السورة الى قومه وفي تلك السورة الى نفسه وقوله تع فماذا تامرون يحتمل ان يكون من كلام الملأ خاطبوا
بذلك فرعون وحده تعظيما له كما يخاطب الملوك بصيغة الجمع وان يكون من كلام فرعون على اضمار قول اى فقال لهم فرعون فماذا تامرون
ويكون كلام الملأ قد تم عند قوله يريد ان يخرجكم من ارضكم ويريد كونها من كلام فرعون قوله ارجه وكان السحر غالبا في ذلك الزمان
ولا شك ان كل طبقات مختلفة بالحذاقة والمهارة زعم القوم ان موسى عليه السلام كان في النهاية من علم السحر وانه جعل ذلك وسيلة
الى طلب الملك والرياسة فلذلك قالوا يريد ان يخرجكم من ارضكم بسحره قوله واصله ارجئه بهمزة ساكنة وهاء مضمومة وفي هذه الكلمة
ست قراآت في المشهور المتواتر ثلاث مع الهمزة وثلاث بدونها واما الثلاث التي فاولها قراءة ابن كثير وهشام عن ابن عامر ارجئهو بهمزة
ساكنة وهاء متصلة بواو وثانيها قراءة ابي عمرو ارجئه كما تقدم الا انه لم يصلها بواو وثالثها قراءة ابن ذكوان عن ابن عامر ارجئه بهمزة
ساكنة وهاء مكسورة من ان يصلها بياء واما الثلاث التي بلا همزة فاولها قراءة حمزة وحفص ارجه بكسر الجيم وسكون الهاء وصلا
ووقفا وثانيها قراءة الكسائي وورش عن نافع ارجه بهاء مكسورة دون ياء وهذا الفعل يستعمل مهموزا وكل واحد منهما لغة
مشهورة يقال ارجأت الامر اى اخرته وقرئ وآخرون مرجون لامر الله اى مؤخرون حتى ينزل الله فيهم ما يريد ومنه سميت المرجئة مثل المرجعة
ورجل مرجئ مثل مرجع هذا اذا همزت فان لم تهمز قلت مرج مثل معط ويقال ارجيت واحطيت وتوضيت بلا همزة وقرئ قوله تع
ترجي من تشاء بالهمز وعدمه قوله على قراءة ابن كثير فان الاصل في هاء الضمير عنده اذا كانت ضمير الواحد المذكر وكانت مضمومة وسكن
ما قبلها ان تكون موصولة بواو واذا كانت مكسورة وسكن ما قبلها ان تكون موصولة بياء سواء كان ذلك الساكن حرف علة او حرف
صحة فالمضمومة نحو عقلوهو وشروهو فاجتباهو وفبشرهو ومنهو ونحو ذلك والمكسورة نحو لاخيهي وابيهي ونحو ذلك قوله فللتشبيه
المنفصل بالمتصل وجعل جايل في اسكان وسطه علل سكون الهاء في ارجه بعلتين تقرير الاولى ان اسكان هاء الضمير عند من
قرأها ساكنا انما يكون اذا تحرك ما قبلها بحيث لم يتخلل بينهما حرف ساكن نحو ضربته بسكون الهاء وههنا قد تخلل بينهما ساكن نظرا
الى الاصل الا انه شبهت الهاء المنفصلة عن الحركة بالمتصلة بها نظرا الى صورة الكلمة بعد حذف لام الفعل وتقرير الثانية ان اصل الكلمة
ارجي بياء ساكنة فحذفت الياء علامة للجزم ثم اقيمت هاء الضمير مقامه فلما حلت محل الياء الساكنة اسكنت وكذا في نؤته ونوله ولا يؤده
ونصله ونؤته منها فان حمزة وعاصما في رواية ابي بكر قرأها الضمير فيها ساكنة لقيامها مقام اللام الساكنة المحذوفة وعبر المص عن هذا

هذا المعنى لقوله وجعل جه كابل يعني ان جه وان كان على صورة به الا انه اصل الكلمة ارجئه حذفت لام الكلمة واقيمت الهاء مقامها فكسرت بكسرتها التي هي السكون قوله ارسل الشرط وهم اعوان الامراء قوله تع فاذا هي تلقف تشديد القاف من تلقف يتلقف بتائين فحذفت احديهما وقرا حفص تلقف بتخفيف القاف من لقف يلقف على وزن علم يعلم يقال لقفت الشئ القفه لقفا ناو تلقفته تلقفا اذا اخذته بسرعة فاكلته وابتلعته وفي التفسير انها ابتلعت جميع ما صنعوه وعن ابن عباس رض القى موسى عصاه فصارت ثعبانا راسه في السماء واحد شدقيه بالارض ثم ابتلع ما كان من سحرهم حتى ما ترك في الوادي من سحرهم شيئا وانكشف الناس وولوا هاربين والثعبان على اثرهم فمات بعضهم على بعض بقدر سبعين الفا وقيل ان فرعون كان في خيمته فقام اذا اقبل الثعبان في اثاره الحياة حتى اقتحم على فرعون في خيمته فقام فرعون عن سريره وترك بالارض وكان اعرج لم يعرف ذلك الا يومئذ فانه مشى يومه ذلك سبع خطوات فعرفوا به بذلك انه اعرج ثم اخذها موسى فصارت عصا كما كانت فظهر الحق وبطل ما كانوا يعملون من السحر وذلك ان السحرة قالوا لو كان ما يصنع موسى سحرا لبقيت حبالنا وعصينا فلما فقدت علموا ان ذلك من امر الله تع فغلبوا هنالك فانقلبوا صاغرين ذليلين مقهورين اي غلب فرعون وملاؤه واتباعه لا السحرة فانهم انقلبوا اعزا بعزة الايمان قيل ما القوه السحرة كان عصيا جوفا فيها الزيبق فلما اصابها حر الشمس تحركت وخيل لموسى انها تسعى اليه فاوجس في نفسه خيفة موسى وذلك خوف طبيعي فلا ينافي كونه على ثقة ويقين ان القوم لن يغلبوه وان الله سيبطله ما صنعوا ويحتمل ان يكون خوفه من وقوع التاخير في ظهور حجته على سحرهم قوله جعلهم ملقين كانه جواب عما يقال قوله تع والقي السحرة يدل على ان غيرهم القاهم ساجدين وهو رب العالمين وافعال العباد وان كانت حاصلة بخلق الله تع وايجاده الا ان الغالب لشايع فيها اسنده الى من قامت هي به لا الى من اوجدها فكان الظاهر ان يقال وخروا ساجدين فلم جعلوا ملقين وتقرير الجواب انهم وان سجدوا باختيارهم الا انهم جعلوا ملقين للتنبيه على قوة الدليل الموجب للعرفان والايمان بحيث الجاهم ذلك الدليل الى التذلل والسجود والتنبيه على ان حكمة الله تع الجاتهم اليه بان خلق في قلوبهم داعية قوية لم يتمالكوا معها الا على السجود لينقلب ما دبره فرعون لابطال امر موسى عليه السلام حتى يكون صاغرا ذليلا يتدبر وانه من قبيل الاستعارة التمثيلية حيث شبه حالهم في شدة الخرور وسرعته حيث شاهدوا المعجزة القاهرة بحال من القي قوله لئلا يتوهم انهم ارادوا برب العالمين فرعون لانه يزعم ويقول انا ربكم الاعلى ولا يندفع التوهم الا بعطف هرون على موسى لان فرعون كان قد ربى موسى صغيرا فلما قالوا وهرون زالت الشبهة وعرف الكل انهم كفروا بفرعون وامنوا بالله تع قوله بتحقيق الهمزة من غير ادخال الف بينهما وبعد الهمزتين الف مبدلة من الهمزة التي هي فاء الكلمة ابدلت الفاء لسكونها بعد همزة مفتوحة فان اصل هذه الكلمة ءاامنتم بثلاث همزات الاولى للاستفهام والثاني همزة افعل والثالثة فاء الكلمة فالهمزة الثالثة يجب قلبها الفا والاولى محققة بلا اختلاف والاختلاف في الثانية وقرا حفص بهمزة واحدة بعدها الالف وهذه القراة تحتمل الخبر المحض المتضمن للتوبيخ ويحتمل الاستفهام الانكاري ولكنه حذف اداة الاستفهام لدلالة السياق عليه وقرا نافع وابو عمرو وابن عامر وابن كثير في رواية البزي عنه ءامنتم بتحقيق الاولى وتسهيل الثانية بين بين والالف المبدلة من الفاء لما رأى فرعون ان اعلم الناس بالسحر اقر بنبوة موسى عليه السلام فقال هذا الكلام تمويها على الناس لئلا يتبعوا السحرة في الايمان قوله افرغ علينا صبرا يعني ان معنى الافراغ في اللغة الصب يقال درهم مفرغ اذا كان مصبوبا في قالب غير واصله من افراغ الاناء وهو صب ما فيه بالكلية اي الى ان يفرغ الاناء فانه من الفراغ ويقال فاض الماء يفيض فيضا وفيضونا حتى اي كثر حتى سال على ضفة الوادي وغرة الماء اي علاه وتفسير الافراغ بالافاضة المنبئة عن السعة والكثرة وتوصيف الصبر بكونه غامرا مستفاد من مفهوم الافراغ ومن تنكير صبرا فكانهم طلبوا من الله تع كل الصبر وتمامه وقوله كما يفرغ الماء اشارة الى ان قولهم افرغ استعارة تبعية وصبرا قرينة شبه انزال الصبر واكثاره عليهم بافراغ الماء في الفيضان والغمران افراغ الماء هو صبه بالكلية من الاناء فيكون غامرا الماء يصب عليه ثم قيل افرغ بدل انزل واكثر على الاستعارة التبعية وعلى الوجه الثاني ان يكون صبرا استعارة اصلية مكنية وافرغ تخييلية شبه الصبر بالماء في انه مطهر من الاوزار كان الماء مطهر من الاحداث وجعل ايقاع الافراغ عليه قرينة الاستعارة بالكناية لان الافراغ انما يستعمل في الماء قوله قيل انه فعل بهم ما اوعدهم به لما روي عن ابن عباس رض انه قال فعل ذلك بهم وقطع ايديهم وارجلهم من خلاف وايضا قوله تع حكاية عنهم ربنا افرغ علينا صبرا يدل على انه قد نزل بهم بلاء شديد حتى طلبوا من الله تع ان يصبرهم عليه وايضا هذا هو الاظهر مبالغة في تحذير القوم عن قبول دين موسى عليه السلام وان كانت الاية ساكتة عن انه فعل بهم ذلك او لم يفعل

ومايدل على انه لم يفعل بهم ذلك انهم سالوا الله تع ان يتولى توفيهم من غير ان يسلط عليهم اعداؤهم حيث دعوا بقولهم توفنا مسلمين والظاهر انه تع استجاب لهم دعاهم هذا ثم ان فرعون كلما راى موسى بعد هذه الواقعة خافه اشد الخوف فلذلك لم يتعرض له وما اخذه وما حبسه بل خلى سبيله ولم يرض القوم ذلك فحملوه على اخذ موسى وحبسه حيث قالوا اتذر موسى وقومه ليفسدوا على اهل الناس دينهم الذي كانوا عليه واذا افسدوا عليهم اديانهم توسلوا بذلك الى اخذ الملك والاستيلاء على ملكه قرا الجمهور ويذرك بياء الغيبة ونصب الفعل اما بالعطف على قوله ليفسدوا في الارض فان فرعون اذا تركهم على ما هم عليه ولم يمنعهم منه كان ذلك مؤديا الى تركه وترك الهته فيصير فرعون تركهم لذلك ويحتمل ان يكون الفعل منصوبا على جواب الاستفهام بالواو كما يجاب بالفاء كقول الحطيئة الم اك جاركم ويكون بيني وبينكم المودة والاخاء والمعنى كيف يكون الجمع بين تركك موسى وقومه مفسدين وبين تركهم اياك وعبادة الهتك اي لا يمكن وقوع ذلك على ان الاستفهام للانكار ولا يلزم ان يكون للانكار كما اذا قلت هل يعينني واكرمك فان المسئول عنه اجتماع الامرين اعني الاعانة والاكرام قوله كانه قيل يفسدوا ويذرك يريد انه من قبيل العطف على التوهم كانه توهم جزم يفسدوا في جواب الاستفهام فعطف عليه بالجزم بناء على ان جواب الاستفهام كثيرا ما يكون مجزوما بان مقدرة نحو اين بيتك ازرك فلو لم يذكر اللام في ليفسدوا لجاز ان يكون مجزوما في جواب الاستفهام ويكون ويذرك ايضا مجزوما بالعطف فهذا الجائز قد توهم واقعا فاجزم المعطوف لذلك كما في قوله تع فاصدق واكن بجزم اكن فان اصدق منصوب بانه مضمر في جواب التحضيض الجاري مجرى العرض والتمني الا انه نزل منزلة المجزوم في جواب التحضيض مع ترك الفاء فعطف عليه اكن بالجزم كانه قيل لولا اخرتني الى اجل قريب اصدق واكن قوله اي عبادتك على ان الالاهة مصدر بمعنى العبادة قوله وقد روي انه حقق الله تع ما وعدهم من اهلاك عدوهم حيث اغرق فرعون وقومه الا انه انما استخلفهم في ديارهم واموالهم في زمن داود وسليمان عليهما السلام وفتحوا بيت المقدس مع يوشع ابن نون قوله فيرى ما تعملون النظر قد يراد به الفكر الذي يفيد العلم وهو على الله تع محال وقد يراد به تقليب الحدقة نحو المرئي لكي يراه وهو ايضا محال في حقه تع بر فلذلك حمل اللفظ ههنا على الرؤية اي فيرى ما تعملون بوقوعه منكم لان الله تع لا يجازي العبد على ما يعلمه بهم على ما يقع منهم قوله يتشاموا به فان التطير التشاؤم في قول جميع المفسرين واصل يطيروا يتطيروا وادغمت التاء في الطاء ولما كان التطير التشاؤم بلا اختلاف كان المناسب ان يفسر الطائر بالشوم كما نقل الازهري انه قال العرب تسمي الشوم طيرا وطائرا وطيرة لتشاؤمهم بها ربحها وبنعيق غرابها وباخذها ذات اليسار اذا اثاروها وكانت العرب تزجر الطير فتتشاءم بالبارح وتتبرك بالسانح من الطير ما يجي من جهة ميامن الانسان ويجوز الى جهة يمينه يتبرك به لانه يمكن رميه بخلاف البارح فانه الذي يجي من جهة الانسان ويجوز الى جهة يساره فلا يمكن رميه حتى ينحرف الرامي اليه وقال الزوبة السانح ما ولاك ميامنه والبارح ما ولاك مياسره وقيل ان كثيرا من اهل الجاهلية كان اذا اراد لحاجته ذهب الى الطير في وكرها فاذا اخذت يمينا مضى لحاجته وهذا هو السانح عندهم واذا اخذت شمالا رجع وهذا هو البارح عندهم فنهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ذلك بقوله اقروا الطير في وكرها وكناتها وقال صلى الله عليه وسلم من رجعه التطير عن حاجته فقد اشرك قيل وما كفارة ذلك يا رسول الله قال ان يقول احدكم اللهم لا طير الا طيرك ولا خير الا خيرك ولا اله غيرك ثم يمضي لحاجته فلما جعلوا الطير امارة ودليلا على الشوم طائرا وطيرا تسمية للمدلول باسم الدليل هذا وجه ما نقل عن الازهري وهو المنقول عن ابن عباس ايضا حيث قال في قوله تع الا انما طائرهم عند الله يريد بان شومهم من قبل الله تع انما جاءهم الشر بقضاء الله تع وحكمه فسر الطائر ههنا بالشوم الذي هو سبب ما نال الانسان من الشر واليه اشار المص بقوله اي سبب خيرهم وشرهم عنده وهو حكمه ومشيته وبقوله او سبب شومهم بتقدير المضاف والمعنى على التقدير كل ما يصيبهم من خير وشر فهو بقضاء الله وتقديره وحكمه ومشيته قال الفراء وقد تشاءمت اليهود بالنبي صلى الله عليه وسلم بالمدينة فقالوا غلت اسعارنا وقلت امطارنا مذ اتانا وكثرت اموانتا ثم اعلم الله تع على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم ان طيرتهم باطلة فقال لا طيرة ولا هام وكان صلى الله عليه وسلم يتفال ولا يتطير واصل الفال الكلمة الحسنة وكانت العرب مذهبها في الفال والطيرة واحد فاثبت النبي صلى الله عليه وسلم الفال وابطل الطيرة والفرق بينهما ان الارواح الانسانية اقوى واصفى من الارواح البهيمية والطيرية فالكلمة التي تجري على لسان الانسان يمكن الاستدلال بها بخلاف طيران الطير وحركات البهائم فان ارواحها ضعيفة فلا يمكن الاستدلال بها على شئ من الاحوال الذي يصوت به الكاف اي يتلفظ به من يكف غيره يعني ان اصل مهما ما التي بمعنى الكف دخلت على ما الشرطية كانهم قالوا اكفف ما تاتنا به من اية فالامر كذا وكذا وعلى التقديرين اي سواء كان اصلها مه مع ما الشرطية

مع ما المزيدة فهى اسم شرط بجزم فعلين ومحلها نصب الفعل يفسره تاتنا اى ايما شئ يحضرنا تاتنا به وضمير به على التقديرين يرجع الى
لفظ مهما وقوله من آية بيان لمهما لانها هى فى المعنى ولما قال القوم لموسى عليه السلام مهما تاتنا به من آية فهو سحر ونحن لا نؤمن بها وكان
عليه السلام رجلا حديدا فعند ذلك دعا عليهم فقال يارب ان عبدك فرعون علا فى الارض وبغى وعتى وان قومك نقضوا عهدك
فخذهم بعقوبة تجعلها عليهم نقمة ولقومى عظة ولمن بعدهم اية وعبرة فارسل الله تع عليهم ما ذكره من الايات المفصلات عن انس بن مالك
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه كان يدعو على الجراد يقول اللهم اهلك الجراد واقطع دابره اللهم اقتل كباره واهلك صغاره وافسد
بيضه وخذ بافواهه عن معايشنا وارزاقنا انك سميع وعن ابى هريرة رض انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فى صدر الجراد مكتوب
جند الله الاعظم كذا فى رواية الوسيط وروى مكتوب على صدر كل جرادة جند الله الاعظم والقمل قيل هو الدبا اى الجراد قبل ان يطير
لكونها لم ينبت لها اجنحة بعد وقيل هو السوس الذى يخرج من الحنطة وهو قول الحسن قال القمل دواب سود صغار وقيل هى القردان
وقيل دواب تشبهها اصغر منها والطوفان فعلان من الطواف لانه يطوف حتى يعم وغالب استعماله فى الماء الكثير وقيل الطوفان من كل شئ ما كان
كثيرا محيطا مطبقا بالجماعة من كل جهة كالماء الكثير والقتل الذريع والموت الجارف وفسره النبى صلى الله عليه وسلم بالموت تارة وبامر الله
تارة وتلا قوله تع فطاف عليها طايف من ربك قوله ايات نصب على الحال اى ارسلنا عليهم هذه الاشياء حال كونها علامات مبينات
او منفصلات اى فصل بعضها عن بعض بزمان يمتحن فيه احوالهم هل يقبلون الحجة او يستمرون على المخالفة قوله يعنى العذاب المفصل والطاعون
يعنى ان الرجز اسم للعذاب ثم انهم اختلفوا فى العذاب المراد به ههنا فقال بعضهم انه عبارة عن الانواع الخمسة المذكورة من العذاب النازل
بهم وقال سعيد بن جبير المراد بالرجز ههنا الطاعون وهو عذاب سادس من جملة ما اصابهم فمات به من القبط سبعون الف انسان
فى يوم واحد فتركوا غير مدفونين ورجح القول الاول بناء على ان حمل اللفظ على المعلوم اولى من حمله على المشكوك فيه قوله بعهده عندك
على ان تكون مصدرية وان يكون المراد بالعهد النبوة وسمى النبوة عهدا اما لان الله تع نبيه على ان يكرمه بها وعاهد النبى صلى الله عليه وسلم
ربه على ان يستقل باعبائها او لما فيها من الكلفة بالقيام باعبائها ومن الاختصاص كما بين المتعاقدين ولان لها حقوقا تحفظ كما تحفظ العهد
وهو من العهد الذى يكتب للولاة كان الانبياء يكتبون منشورا من الله تع بتوليته من اكرمه بها وكذا فى الكشاف قوله او بالذى عهده اليك
اى اوصاه اليك وامرك به على ان يكون ما موصولة وتكون الباء للسببية والتوسل كما فى قولك اطلب حاجتك بما قدمت من الطاعون والمعنى
ادع الله فى ان ينكشف الرجز عنا متوسلا بالعهد الذى عهده اليك وهو ان تدعوه بمهمك ومطلوبك يجيبك فيه فيكون الجار والمجرور
مع متعلقه فى موضع النصب على انه حال من ضمير ادع قوله وهو صلة لادع يعنى ان قوله بما عهد على تقدير ان تكون ما مصدرية يكون متعلقا
بقوله ادع تعلقا معنويا بان يكون الباء فيه للقسم فى السؤال ويسمى قسم الاستعطاف وهو ما يكون جوابه جملة طلبية كما فى قولك بحق
اخبرنى فيكون ادع لنا جواب القسم كانه قيل اقسمنا بحق ما عندك ادع لنا قوله او متعلق بفعل محذوف دل عليه التماسهم فيه بحث لان
الظاهر ان ليس المراد بالتعلق المعنوى تعلق حرف الجر لعامله لان الباء التى لقسم الاستعطاف فلا يتعلق لفظا بقوله اسعفنا بل
هو جواب قسم الاستعطاف فيتعلق به معنى ولا شك ان قوله ادع يصلح جوابا لذلك القسم فاى حاجة الى اعتبار الحذف وجعل ادع دليلا
على المحذوف والاسعاف قضاء الحاجة يقال اسعفت بحاجته اى قضيتها وعدى بالى لتضمنه معنى الايصال واعلم انه تع بين ما كانوا
عليه من المناقضة القبيحة لانهم تارة يكذبون موسى عليه السلام واخرى عند الشدايد يفزعون اليه فزع الامة الى نبيها ويسالون
ان يسال ربه رفع ذلك العذاب عنهم وذلك يقتضى انهم سلموا كونه نبيا مجاب الدعوة ثم بعد زوال تلك الشدايد يعودون الى تكذيبه
والطعن فى نبوته زاعمين انه يصل الى مطالبه بسحره فهم بينا قضون انفسهم فى هذه الاقاويل وقوله تع الى اجل مسمى متعلق بكشفنا
ويرد على ظاهره ان ما دخلت عليه لما يترتب جوابه على ابتداء وقوعه وذلك يقتضى ان يكون النكث مرتبا على ابتداء الكشف وذكر الغاية
ينافى كونه مرتبا على ابتداء الوقوع الا انه قيد الكشف بقوله الى اجل وحد معين من الزمان ليعلم انهم وان كشف عنهم العذاب بسبب الدعا
لكن لم يكشف عنهم ذلك مطلقا وفى جميع الازمان لاصرارهم على ما هم من الكفر والعناد بل انما كشف عنهم الى اجل معين وعند مجئ ذلك
الاجل يعذبهم الله تع لا محالة او يهلكهم ولا يلزم من تقييده بقوله الى اجل ان يكون النكث منهم بعد موتهم او غرقهم لان النكث انما
يفاجئ ابتداء وقوع الكشف المنتهى الى اجله والتقييد انما ذكر لبيان ان الكشف ليس المراد منه ارتفاع الرجز عنهم بالكلية قوله فلما كشفنا
عنهم فاجؤا النكث مبنى على محافظة ما ذهبوا اليه من ان ما يلى كلمة لما من الفعلين يجب ان يكون ماضيا لفظا او معنى وجوابا لما فى الحقيقة

هوهذا

هو هذا المقدر وكلى الاسمين اعنى لما واذا معمول لما ظرفه واذا مفعول به والنكث النقض واصله من نكث الصوف المغزول ليغزل ثانيا
فاستعير لنقض العهد بعد احكامه وابرامه كما فى خيوط الاكسية اذا نكثت بعد ما ابرمت وهذا من احسن الاستعارات قوله فاردنا
الانتقام منهم اى بسبب انهم نكثوا العهد كلما كشفنا عنهم العذاب ولم يمتنعوا عن كفرهم وعتوهم وبلغوا الاجل الى وقت هلاكهم فاغرقناهم
والانتقام فى اللغة سلب النعمة بالعذاب قوله وقيل لجته اى قيل فى تفسير اليم انه لجة البحر ومعظم مائه قوله وعدم فكرهم فيها اشارة الى
جواب ما يقال الغفلة كالنسيان ليست من الافعال الاختيارية للانسان فكيف يصح ان يذم بها وتقرير الجواب ان المراد بالغفلة ههنا
الحالة الشبيهة بها وهى الاعراض عن الايات وعدم الالتفات اليها ولا شك ان الانسان يستحق الذم بسببها فعلم من الاية انه يجب على الانسان
النظر فى ايات الله تع والتفكر فيها والا لما ذمهم بان غفلوا عنها وذلك يدل على ان التقليد طريق مذموم قوله وقيل الضمير فى قوله عنها للنقمة
والمعنى وكانوا عن النقمة قبل حلولها غافلين اوكان هذا القائل انما ذهب اليه مع كونه خلاف الظاهر بناء على انه تخيل ان الغفلة عن الايات
عذر لهم من حيث ان الغفلة ليست من كسب الانسان قوله تع مشارق الارض مفعول ثان لاورثنا لانه قيل النقل بالهمزة يتعدى الى واحد
نحو ورثت ابى فبالنقل تعدى الى مفعول ثان وهو مشارق وقوله التى باركنا فيها نعت لمشارق ومغارب واختلفوا فى معنى مشارق
الارض ومغاربها فبعضهم حمله على مشارق ارض الشام ومصر ومغاربهما لانها هى التى كانت تحت حكم فرعون وقيل ارض مصر لانها ارض
القبط وقيل ارض الشام بقرينة توصيفها بقوله التى باركنا فيها بالخصب وسعة الارزاق وذلك لا يليق الا بارض الشام وقيل المراد جملة
الارض لانه خرج من جملة بنى اسرائيل داود وسليمان وقد ملكا الارض كلها قوله بعد هلاك ومضت عليهم واتصلت بالانجاز عدة اياهم
فسر كلمة الله تع بوعده اياهم بالنصر والتمكين وفسر تمامها بمضيها وانتهائها الى الانجاز وانما كان الانجاز تماما للوعد بالشئ يبقى كالشئ
المعلق واذا حصل الموعود به فقد تم ذلك الوعد وكملكما اذا حصل المعلق عليه يتم المعلق به وينقضى قوله بعد مهلك فرعون الظاهر
ان البعد يفيد ترتيبه فان عبور الجم الغفير فى البحر العميق من غير ان يبتل قدم احد اعظم من هلاك عدوهم قوله وقيل من طسم وهو حى
من اليمن ومنهم كانت ملوك العرب فى الجاهلية وعن الزمخشرى انه قبيلة بمصر والكاف فى قوله تع كما لهم آلهة فى محل النصب على انها صفة
لالها وما كافة الكاف عن العمل لانها دخلت هنا على الجملة قوله وصفهم بالجهل المطلق حيث لم يذكر مفعوله اما للاطلاق والتعميم او لاجرائه
مجرى اللازم واكده بان وتوسيط قوم وجعل ما هو المقصود بالاخبار وصفا له ليكون كالمحقق المعلوم قوله مكسر مدمر التبار الهلاك
وتبره تتبيرا اى كسره واهلكه وهؤلاء متبرة هم فيه اى مكسر مهلك والدمار الهلاك يقال دمره تدميرا ودمر عليه بمعنى كذا فى الصحاح
يقال لكسارة الذهب تبر لانكسارها ولتهالك الناس عليها ورضاض الشئ فتاته وكل شئ كسرته فقد رضضته قوله بايقاع هؤلاء اسم
ان فانه من حيث كونه من اسماء الاشارة يفيد التحقير وجعل تمييز المشار اليه ذريعة الى تحقيره ابلغ فى التحقير وقوله والاخبار عما هو
فيه بالتبار الخ اشارة الى ان ما موصولة وهم فيه جملة اسمية صلة الموصول وعايده والموصول مع صلته فى محل الرفع على الابتداء ومتبر خبره
قدم عليه ليوذن بان حال ما هم فيه ليست غير التبار وحال عملهم ليست الا البطلان فهم لا يعدونهما وهما لهم ضربة لازب قوله اطلب لكم
اشارة الى ان قوله ابغيكم بمعنى ابغى لكم يقال بغيت فلانا شيئا وبغيت له قال تع يبغونكم الفتنة اى يبغون لكم اجاب موسى عليه السلام القوم
بان حكم عليهم بالجهل وعلى ما هم فيه بالتبار وعلى عملهم بالبطلان وعدم النفع فى الدنيا والدين ثم تعجب من حالهم على وجه الانكار والتوبيخ
فقال اغير الله ابغيكم الها وغير منصوب على انه مفعول به لابغيكم وقوله الها اما تمييز لغير او حال والتقدير ابغى لكم غير الله جهة كونه معبودا
او حال كونه معبودا ويجوز ان الها هو المفعول به لابغيكم ويكون غير حالا منه والاصل ابغى لكم الها غير الله صفة لاله فلما قدمت صفة النكرة
عليها انتصبت حالا قوله تع يسومونكم سوء العذاب اى يعذبونكم باشد العذاب يقال سامه خسفا اذا اولاه ظلما وقيل يسومونكم اى يطلبونكم
لكن الطلب متعد الى واحد فلا بد من تضمين فعل يتعدى الى اثنين وهو التكليف اى يطلبونكم مكلفين اياكم سوء العذاب قوله نعمة او محنة عظيمة
فان البلاء يطلق على كل واحدة منهما قال تع وبلوناهم بالحسنات والسيئات وفيه لف ونشر فان البلاء النعمة على تقدير ان تكون الاشارة
الى الانجاء والمحنة على تقدير ان يكون الى العذاب قوله تع وواعدنا موسى ثلثين ظرفا لواعدنا لان الوعد ليس فى الثلاثين هو المفعول الثانى
لواعدنا فانه متعد الى مفعولين فان قلت كيف يجوز ان يكون ثلثين ليلة مفعولا به مع ان الموعود يجب ان يكون فعل الواعد والزمان ليس
بفعل لواحد ممن قام به المواعدة فانه قد روى ان الله تع لما اهلك فرعون وساله موسى انزال الكتاب امره الله تع ان يصوم ثلثين يوما
ثم ياتى الطور ووعده انه ان فعل ذلك فنزل عليه التورية ووعد موسى عليه السلام ربه ان يصوم تلك المدة فياتى الطور فالموعود

من احد الجانبين انزال التورية ومن الآخر الصوم واتيان الطور ونفس الثلاثين ليس بموعود فكيف يكون مفعولا به فنقول لابد في الكلام
من اعتبار الحذف ولابد ان يكون المحذوف متضمنا لكل واحد مما وعد الله تع ووعد موسى عليه السلام اشار اليه صاحب الكواشي بقوله
وفيه حذف تمام ثلاثين اومكث ثلاثين انتهى فانه تع وعد تمام ثلاثين وانقضائه لانزال الكتاب ووعد موسى عليه السلام اتيان الطور
قال المفسرون كانت تلك الثلاثون ذا القعدة امره الله تع ان يصوم فيها ليكلمه ويكرمه بما يتم به امر نبوته قال ابن عباس رض صامهن
ليلهن ونهارهن فلما انسلخ الشهر كره ان يكلم ربه وريح فمه ريح فم الصائم فتناول شيئا من نبات الارض فمضغه فاوحى الله تع اليه
لا كلمتك حتى يعود فوك الى ما كان عليه اما علمت ان رائحة فم الصائم احب الي من ريح المسك وامره بصيام عشرة ايام من ذي الحجة وشهر
ذي القعدة بكماله مع عشر ذي الحجة لما انقضى فقد تم اربعون ليلة فعلى هذا يكون كلام الله تع له يوم النحر وفي مثله اكمل الله تع لمحمد صلى الله
عليه وسلم قال اليوم اكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي فانه نزل بعد العصر من يوم عرفة عام حجة الوداع وهو صلى الله عليه وسلم واقف
بعرفة وقال الامام ابو الليث في تفسيره ويقال ان الثلاثين كانت شهر ذي الحجة بكماله والعشر عشر المحرم فتكون المناجاة يوم عاشوراء والله
اعلم والخلوف بالضم تغير رائحة الفم مصدر خلف من باب نصر واشار المص بنقل هذه الرواية الى جواب ما يقال ما الحكمة في تفصيل
الاربعين ههنا الى الثلاثين والعشر مع الاقتصار على الاربعين في سورة البقرة حيث قيل فيها واذ واعدنا موسى اربعين ليلة وتقرير الجواب
ان الحكمة في التفصيل ههنا الاشارة الى ان اصل المواعدة كان على صوم الثلاثين وزيادة العشر كانت لازالة الخلوف وما ذكر في سورة البقرة
من مواعدة الاربعين فهو بيان الحاصل وجمع بين العددين وقوله وقيل امره بان يتخلى الخ جواب آخر عن ذلك وتقريره فقيل الاربعون
الى مدتين يكون ما حل احدى المدتين مغايرا لما حل ووقع في الاخرى فان المدة الاولى عنيت لان يتجرد فيها لما يتقرب به الى الله تع والمدة
الثانية عنيت لان يفوز فيها بكرامة مولاه قال الامام الفرق بين الميقات وبين الوقت ان الميقات ما قدر فيه عمل من الاعمال والوقت وقت
للشيء قدره مقدر ام لا ويوافقه قول المص في تفسير قوله تع ان يوم الفصل كان ميقاتا اي حدا يوقت به الدنيا وتنتهي عنده او حدا للخلائق
ينتهون اليه ثم ان موسى عليه السلام لما اراد الانطلاق الى الجبل للمناجاة امره الله تع ان يختار سبعين رجلا من قومه من ذوي الحجى
ليشهدوا له على ما يشاهدونه من كرامة الله تع اياه ففعل واستخلف اخاه هرون على قومه وقال له كن خليفتي على قومي واصلح امرهم وسر فيهم
بالسيرة الصالحة التي لا افساد فيها وثبتهم على ما اخلفهم عليه من الايمان والاخلاص لعبادة الله تع قوله ما يجب ان يصلح على ان يقدر له مفعول
وما بعده على ان يجري مجرى اللازم قال الامام الواحدي نقلا عن المفسرين رحمهم الله تع اراد الله تع ان يكلم موسى اهبط الى الارض ظلمة سبع
فراسخ فلما دنى موسى من الظلمة طرد عنه شيطانه وطرد هوام الارض ونحى عنه ملكاه ثم كلمه الله تع وكشطت له السماء فراى الملائكة
قياما في الهوى وراى العرش بارزا وكان بعد ذلك لا يستطيع احد ان ينظر اليه لما غشى وجهه من النور ولم يزل على وجهه برقع حتى مات
وقالت له امراته انا ايم منك منذ كلمك ربك فكشف لها عن وجهه فاخذها مثل شعاع الشمس فوضعت يدها على وجهها وخرت ساجدة
لله تع وقالت ادع لنا ان يجعلني زوجتك في الجنة قال ذلك ان لم تتزوجي بعدي فان المراة لآخر ازواجها وعن ابن عباس رض قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ناجى موسى بمائة الف واربعين الف كلمة في ثلاثة ايام وصايا كلها وكان فيما ناجاه ان قال له يا موسى
لم يتصنع المتصنعون بمثل الزهد في الدنيا ولم يتقرب المتقربون بمثل الورع عما حرمت عليهم ولم يتعبد المتعبدون بمثل البكاء من خيفتي اما
الزاهدون في الدنيا فابيحهم جنتي حتى يتبوؤا فيها على اطيب عيش وارغده واما الورعون عما حرمت عليهم فانه اذا كان يوم القيمة لم يبق
عبد الا ناقشته الحساب الا الورعين فاني اجلهم واكرمهم وادخلهم الجنة بغير حساب واما البكاؤن من خيفتي فاولئك لهم الرفيق
الاعلى لا يشاركون فيه قوله لوقتنا الذي وقتناه اشارة الى ان الميقات اضيف لتوقيته تع اياه لمناجاة موسى وانزال الكتاب عليه
لقوله ان اجل الله لآت لانه ثبت بتاجيله قوله وفيما روي الى الخ اختيار لما ذهب اليه اكثر اهل السنة والجماعة من ان كلام الله تع صفة
ازلية قائمة بذاته تع مغايرة لهذه الحروف والاصوات وان تكلمه تع هو ان يسمع بعض المخلوقين كلامه القديم بلا صوت وحرف فيسمعه
من جميع الجهات بلا جهات ولهذا خص موسى عليه السلام باسم الكليم لاختصاصه بذلك من بين البشر وكما لا يبعد رؤية ذاته تع مع ان
ذاته ليست جسما ولا عرضا فكذلك لا يبعد سماع كلامه مع ان كلامه لا يكون حرفا ولا صوتا وقالت المعتزلة كلام الله تع عبارة عن الحروف
المؤلفة المنتظمة وتكليمه عبارة عن ان يخلق الكلام بالمعنى المذكور منطوقا به في بعض الاجرام كما خلقه مخطوطا في اللوح قوله ارني نفسك
يريد ان ثاني مفعولي ارني محذوف حذف مبالغة في الادب حيث لم يوجهه بالتصريح بالمفعول لانه تع لما كلمه وقربه نجيا عظم

شوقه الى مشاهدة ذاته المقدسة فلذلك لم يصبر عن سؤال الرؤية وقوله بان تمكنني من رؤيتك الى اخره جواب عما يقال النظر في قوله انظر
اليك اما ان يكون عبارة عن الرؤية او عن مقدمتها التي هي تقليب الحدقة الى جانب المرئي طلبا للرؤية وعلى التقدير الاول يكون المعنى ارني
نفسك حتى اريك وهذا فاسد لان الشيء لا يكون غاية لنفسه وعلى التقدير الثاني يكون المعنى ارني حتى اقلب الحدقة الى جانبك وهذا فاسد
لوجهين احدهما ان تقتضي اثبات الجهة والثاني ان تقليب الحدقة الى جانب المرئي مقدمة الرؤية وقد جعل كالنتيجة عن الرؤية وذلك فاسد
وتقرير الجواب ان النظر بمعنى الرؤية الا ان المطلوب ليس خلق الرؤية فيه حتى يلزم الرؤية كون الشيء غاية لنفسه بل المطلوب ان يمكنه عن الرؤية
او ان يتجلى له بطريق اطلاق اسم المسبب وارادة السبب فلا اشكال قوله ولذلك اي لكونه تع جائز الرؤية في الجملة اجاب الله تع موسى عليه السلام
حين سال الرؤية بنفي كونه فاعلا للرؤية لا بنفي اصلا للرؤية ولو لم يكن جائز الرؤية لاجابه بنفي اصل الرؤية بان يقول لن ارى قوله وجعل
السؤال لتبكيت قومه الى اخره جواب عما ذكره المعتزلة في تاويل الاية لكون ظاهرها مخالفا لما ذهبوا اليه من امتناع الرؤية قال صاحب الكشاف
فان قلت كيف موسى عليه السلام ذلك وهو من اعلم الناس بالله تع وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه وبتعاليه عن الرؤية التي هي ادراك
ببعض الحواس وذلك انما يصح فيما كان في جهة وليس بجسم ولا عرض محال ان يكون في جهة وكيف عليه السلام طالبا الرؤية تع وقد قال
حين اخذتهم الرجفة الذين قالوا ارنا الله جهرة اتهلكنا بما فعل السفهاء منا الى قوله تضل بها من تشاء فتبرا من فعلهم ودعاهم سفهاء
وضلالا قلت ما كان طلبه الرؤية الا ليبكت هؤلاء الذين دعاهم سفهاء وضلالا وتبرا عن فعلهم وليلقمهم الحجر وذلك انهم حين طلبوا
الرؤية انكر عليهم واعلمهم الخطا ونبههم على الحق فلجوا وتمادوا في لجاجهم وقالوا لا بد ولن نؤمن لك حتى نراه فاراد ان يسمعوا النص من عند الله
تع باستحالة ذلك وهو قوله لن تراني ليتيقنوا باستحالته وينزجروا عن طلبه فلذلك قال رب ارني انظر اليك الى هنا كلامه فالمص اجاب
عنه بان الرؤية لو كانت ممتنعة لوجب على موسى اقامة الدلائل القاطعة على انه تع لا يجوز رؤيته وان يمنع قومه بتلك الدلائل عن السؤال
ولما لم يذكر شيئا من تلك الدلائل البتة مع ان ما ذكرها كان فرضا عليه متعينا ظهر انه تع جائز الرؤية والا لكان موسى عليه السلام تاركا
للواجب لا يجوز على الانبياء قوله والاستدلال بالجواب على استحالتها وتقرير الاستدلال ان يقال هذه الاية تدل على ان موسى عليه السلام
لا يرى الله البتة لا في الدنيا ولا في القيمة لما نقل عن اهل اللغة ان كلمة لن للتابيد ومتى ثبت هذا ثبت ان احدا لا يراه البتة ومتى ثبت هذا ثبت
ان الله تع يمتنع ان يرى والمص اجاب عنه بمنع كل واحدة من المقدمات الثلاث اما المقدمة الاولى فمنعناها بان لن تراني لا يدل على انه لا يراه
ابدا لما ذكره الامام الواحدي رح من ان كون كلمة لن للتابيد دعوى باطلة على اهل اللغة وليس يشهد بصحته كتاب معتبر ولا نقل صحيح قال
اصحابنا والذي يدل على فساده قوله تع في صفة اليهود ولن يتمنوه ابدا مع انهم يتمنون الموت يوم القيمة ومنع باقي المقدمات ظاهر قوله
او جهالة بحقيقة الرؤية فانها وان كانت عبارة عن الادراك بالباصرة بعد النظر الذي هو تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا للرؤية فان
الادراك بالحاسة انما يكون اذا كان المدرك من جهة لكن ذلك انما يستلزم امتناع الرؤية اذا كانت الحاسة قوة يتمكن بها من رؤية ما ليس
في جهة من ادراكه عند النظر وفتح العين وتقليب الحدقة فان الرائي ليس هذا العضو المخصوص ولا القوة الحاسة فيه بل شيء آخر يستعين
في الرؤية بهما كما خلق الله تع فيهما ما تستعد به النفس من مشاهدة المرئي قوله استدراك يريد ان يبين به الى اخره المقصود بيان وجه
اتصال هذا الاستدراك بما قبله وذلك انه تع لما نفى ان يرى موسى اياه في الحال نفيا مؤكدا فان لن للتاكيد نفي ما سال عنه والسؤال
انما وقع في تحصيل الرؤية في الحال فكان قوله لن تراني نفيا لذلك المطلوب استعظم امر الرؤية وبين ان احدا لا يقوى على رؤيته وبين ان احدا
لا يقوى على رؤية الله تع الا اذا قواه الله تع بمعونته وتاييده وامره بان ينظر الى الجبل لكشف هذا المعنى فان الجبل مع صلابته لما ظهر له اثر
التجلي لم يطق ذلك بل اندك وتفرق فكيف يطيق به الانسان الذي يدهش عند مشاهدة الامور الهائلة فكيف عند مشاهدة ذي العظمة
والجلال المطلق الذي لا يوصف كبرياؤه وجلاله فكانه قيل فان لم يستقر الجبل مكانه فانك لا تطيق رؤيتي قوله والجبل قيل هو جبل زبير
قيل هو اعظم جبل بمدين وقوله دكا مصدر وقع موقع المفعول به بمعنى مدكوكا اي مدقوقا يقال دككت الشيء ادكه دكا اذا دققته
عن انس بن مالك رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما تجلى ربه للجبل صار بعظمته ستة اجبل فوقعت ثلاثة منها بالمدينة
احد وورقان ورضوى ووقع ثلاثة بمكة ثور وثبير وحراء قوله ظهر له تفسير قوله تعالى تجلى للجبل وقوله عظمته واقتداره وامره تفسير لقوله
ربه بتقدير المضاف وعن ابن عباس رض ظهر نور ربه للجبل وقال الضحاك اظهر الله تع عن نور الحجب مثل منخر ثور وقيل ما تجلى من عظمة الله تع
للجبل الا مثل سم الخياط حتى صار دكا وقيل ما تجلى الا قدر الخنصر وتصدى اقتدار الله تع للجبل اي تعرض له عبارة عن تعلق قدرته

واداد ته بدكه قال صاحب الكشاف وانظر الى اعظام الله تع امر الروية فى هذه الاية ثم تعجب من المتسمين بالاسلام المتسمين باهل السنة
والجماعة كيف اتخذوا هذه العظيمة مذهبا ولايغرنك تسترهم بالبلكفة فانه من منصوبات اشياخهم والقول ما قال بعض العدلية فيهم
لجماعة سموا هواهم سنة وجماعة حمر لعمرى موكفه قد شبهوه بخلقه وتخوفوا شنع الورى فتستروا بالبلكفة قوله المتسمين من الاتسام
يقال اتسم بالشئ اذا صار موسوما به معلما قوله المتسمين من التسمى مطاوع التسمية يقال التسمى به اى صار مسمى به والبلكفة القول بان الروية
بلا كيف وموكفه اى مشدودة عليها الاكاف وهو البرذعة والشنع بالضم شنعة اسم من الشناعة ولقد عورض ما انشده وانشاه من
الهذيان لجماعة كفروا بروية ربهم ولقائه حمر لعمرى موكفه هم عطلوه عن الصفات وعطلوا عنه الفعال فيا لها من متلفه هم نازعوه الخلق
حتى اشركوا بالله ذرة حاكموا ساكفه هم غلقوا ابواب رحمته التى هى الانزال على المعاصى موكفه هم قواعد فى العقايد رذلة ومذاهب
مجهولة مستنكفة يبكى كتاب الله من تاويلهم بدموعه المنهلة المتوكفة وكذا احاديث النبى دموعها منهم على الخدين غير منكفه
فالله امطر من سحاب عذابه وعقابه ابدا عليهم اوكفه قوله يعنى اسفار التورية اى كتب التورية ومجلداتها والواحها وهو جمع سفر وهو
الكتاب يقال سفره اى كتبه فتكون الرسالة عبارة عن نفس الشئ المرسل به الى الغير فينبغى ان يقدر المضاف اى تبليغ رسالتى ويجوز ان يراد
بها المصدر اى بارسالى اياك وفى التيسير قوله تع برسالاتى وبكلامى يعنى ان بان ارسلتك ما اوحيت اليك من الاوامر والنواهى والوعد
والوعيد والاحكام بالمواعظ وبان كلمتك بلا واسطة ويرد على هذا التاويل ان يقال كيف اصطفاه على الناس بالرسالة مع ان كثيرا
من الناس ساواه فى الرسالة ويجاب عنه بانه تع بين انه خصه من دون الناس بمجموع امرين وهو الرسالة مع التكليم من غير واسطة وهذا
المجموع لم يحصل لغيره وانما قال على الناس ولم يقل على الخلق لان الملائكة قد تسمع كلام الله تع من غير واسطة كما سمعه موسى قال القرطبى
ودل هذا على ان قومه لم يشاركه احد منهم فى التكليم ولا احد من السبعين الذين اختارهم لان اصطفاه بما ذكر تنصيص على تخصيصه به
قال صاحب الكشاف لم يقل موسى عليه السلام ارنى انظر اليك طلبا للروية وانما قاله تبكيتا لهؤلاء الذين الحوا عليه وقالوا لن نؤمن لك
حتى نرى الله جهرة ثم قال فان قلت فهلا قال ارهم ذالك ينظروا اليك قلت لان الله سبحانه انما كلم موسى عليه السلام وهم يسمعون فلما
سمعوا كلام رب العزة ارادوا ان يرى موسى ذاته فيبصروه معه كما اسمعه كلامه فسمعوه معه ارادة مبنية على قياس فاسد وقال الامام اختلفوا
فى انه تع كلم موسى وحده او كلمه وكلم اقواما آخرين فظاهر الاية يدل على الاول لان قوله تع وكلمه ربه يدل على تخصيص موسى عليه السلام
بهذا التشريف والتخصيص بالذكر يدل على نفى الحكم عما عداه وقال القاضى بل السبعون المختارون سمعوا ايضا كلام الله تع لان الغرض من
احضارهم ان يخبروا قوم موسى عما يجرى هناك وهذا المقصود لايتم الا عند سماع الكلام وعن ابن عباس رضه انه قال جاء موسى ومعه السبعون
فصعد موسى الجبل وبقى السبعون فى اسفل الجبل وكلم الله موسى وكتب له فى الالواح كتابا وقربه نجيا فلما سمع موسى صرير القلم عظم شوقه
فقال رب ارنى انظر اليك الى هنا كلام الامام والله اعلم قوله بدل من الجار والمجرور يعنى ان من كل شئ فى محل النصب على انه مفعول كتبنا وموعظة
وتفصيلا بدل منه فيكون كلمة من فيه مزيدة لا تبعيضية ولم يجعلها ابتدائية حالا من موعظة وموعظة مفعولا له وان كانت شرايط النصب
حاصلة لان الظاهر ان تفصيلا عطف عليه وظاهر انه لامعنى لقولك كتبنا له من كل شئ لتفصيل كل شئ قوله اى باحسن ما فيها الى اخره اشارة
الى جواب ما يقال من انه تع لما تعبد بكل ما فى التورية وجب ان يكون الكل حسنا وقوله ياخذوا باحسنها يقتضى ان يكون فيه ما ليس باحسن
وانه لايجوز لهم الاخذ به وهو متناقض واجاب عنه بثلاثة اوجه الاول ان ما فى التورية من التكاليف متفاوتة منها ما هو حسن ومنها ما
هو احسن كالقصاص والعفو والانتصار والصبر وكل واحد منها وان كان مشروعا حسنا فى حكم التورية الا انه تعالى امرهم بطريق الندب
ان ياخذوا بالافضل فانه اكثر ثوابا كقوله تع واتبعوا احسن ما انزل اليكم من ربكم وقوله فبشر عباد الذين يستمعون القول فيتبعون احسنه
ولايرد حسنا لايقال لما امرهم بالاخذ بالاحسن فقد منع من الاخذ بالحسن وذلك يقدح فى كونه حسنا لانا نقول بالاخذ بالاحسن
على طريق الندب فيزول التناقض والاشكال والوجه الثانى التكاليف التى تعبد الله تع باخذها يدخل تحتها الواجب والمندوب والمباح
واحسن هؤلاء الثلاثة الواجبات والمندوب فندب بالاخذ بهما وان كان الاخذ بالمباح حسنا مشروعا ايضا والوجه الثالث ان بناء افعل
ههنا ليس للزيادة على ما اضيف اليه بل هو للزيادة المطلقة فالمامور به من الاخذ بما هو البالغ فى الحسن مطلقا وهو المامور به مما اشتملت
التورية عليه فان التورية مشتملة على الامر والنهى والمامور به احسن من المنهى عنه لا على معنى ان بينهما اشتراكا فى الحسن وان احدهما ازيد من الاخر
فيه ضرورة ان لا حسن للمنهى عنه بل على معنى ان المامور به ابلغ فى الحسن من المنهى عنه فى القبح كما يقال الصيف احر من الشتاء اى ابلغ فى الحر من الشتاء

فى البرد والمعنى ان حر الصيف حلة والبرد الشتاء حلة وحلة حر الصيف اكثر واشد من حلة برد الشتاء فكذلك حسن المامور به مرتبة والقبح المنهى
عنه مرتبة ومرتبة حسن المامور به اعلى واولى من مرتبة قبح المنهى عنه قال صاحب الكشاف فى سورة المصيف احر من الشتاء من وجيز كلامهم يريدون
به ان الصيف ابلغ فى حره من الشتاء فى برده وتحقيقه ان تفضيل حرارة الشتاء غير مراد اذ ليس ذلك مما يرتاب فيه ذو حس بل هو راجع الى تفضيل
كثرة الحرارة اوقوتها على كثرة البرودة او قوتها فلما اريد باحسنها المامور به لكونه ابلغ فى الحسن من المنهى عنه فى القبح كان اللازم ان لا يجوز الاخذ
بالمنهى ولا تناقض فيه وقوله تع ياخذوا والظاهر انه مجزوم ما جوابا للامر فى قوله وامر قومك ولابد من تاويل لان الواجب فى مثله انحلال الجملتين
الى شرط وجزاء وكون ما هو فى معنى الجزاء لازما لما هو فى معنى الشرط وليس الامر فيما نحن فيه كذلك لانه لايلزم من امره اياهم بذلك ان ياخذوه
بدليل عصيان بعضهم له فى ذلك وقيل الجزم على اضمار اللام تقديره ليأخذوا وقوله باحسنها الظاهر ان الباء فيه زائدة واحسنها مفعول به
والتقدير ياخذوا احسنها كقوله تع ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة قوله وقرئ ساوريكم بواو خالصة بعد همزة بمعنى سابين لكم من اوريت الزند
اى اخرجت ناره فقوله ساوريكم بمعنى سابين لكم لتتبينوا قوله اى يتكبرون بما ليس بحق يشعر بان تكبر المحق على المبطل ليس مما يذم به
صاحبه كما اشتهر من ان التكبر على المتكبر صدقة والحق ان التكبر بالحق صفة مختصة بالله لانه الذى له القدرة والفضل الذى ليس لغيره
فهو جدير بان يكون متكبرا فالتكبر صفة مدح فى حق الله تع وصفة ذم فى حق ما سوى الله عز وجل والمفهوم من الاية ان الذين يتعظمون
عن الانقياد للانبياء عليهم السلام استكبارا وطلبا للعلو والرياسة فى الارض بغير الحق يصرفهم الله تع عن التفكر فى اياته المنصوبة فى
الافاق والانفس عقوبة لهم على استكبارهم فلا يعتبرون بايات الافاق كخلق السموات والارض وما فيهما من الشمس والقمر والنجوم والبر
والبحر وانواع النباتات والحيوان والايات الانفس حتى يستدلوا بها على وجود الصانع الحكيم القادر على اثابة المطيع وعقاب العاصى
فيكون ذلك الاعتقاد باعثا لهم على الرغبة فى طاعته والاجتناب عن معصيته فثبت بذلك انه تع يمنع عن الايمان ويصد عنه بان يطبع
على قلوب المستكبرين ويصرفهم عن التفكر فى الدلايل المودية الى التوحيد والايمان وقالت المعتزلة لايمكن حمل الاية على انه تع يصرف المتكبرين
الموصوفين بانهم ان يروا كل اية لايومنوا بها وبانهم ان يروا سبيل الرشد لايتخذوه سبيلا وان يروا سبيل الغى يتخذوه سبيلا عن الايمان
لانه تع علل الصرف المذكور باتصافهم بالاوصاف المذكورة المستلزمة للكفر ولاشك ان العلة متقدمة على الحكم فلا يكون الصرف من
الايمان الذى هو خلف الكفر فيهم عقوبة متفرعة على الكفر الحاصل فلذلك قالوا فى تفسير الاية ساصرفهم عن ابطالها وان اجتهدوا كما
اجتهد فرعون ان يبطل اية موسى بان جمع لها السحرة فابى الله تع الا علو الحق وانتكاس الباطل وابطال المصارف يكون المراد بالصرف الصرف عن التفكر
فى الايات بقوله وان يروا كل اية لايومنوا بها بل يقولون مهما تاتنا به من اية لتسحرنا بها فما نحن لك بمؤمنين فان من لايتاثر بكل اية كيف يقال
فى حقه ساصرفه عن ابطالها بل اضطره الى ان يعود عليها بالملائها او باهلاكه قوله وعدم تدبرهم عبر عن عدم تدبر الايات بالغفلة عنها
تشبيها للمعرض عن الشئ بمن غفل عنه قوله ويجوز ان ينتصب ذلك على المصدر عطف من حيث المعنى على ما فهم من تقريره وهو ان يكون ذلك
مبتدأ والجار والمجرور خبره ويجوز ان يكون منصوبا على انه مفعول به لفعل محذوف اى فعلنا ذلك بهذا السبب قوله تع ولقاء الاخرة الاية
اما من اضافة المصدر الى مفعوله والفاعل محذوف او من اضافته الى الظرف بتقدير فى والفاعل والمفعول محذوفان اى لقاءهم الموعود فى الدار
الاخرة قوله الجزاء اعمالهم لان نفس ما كانوا يعملون لايجزونه وانما يجزون بمقابلته قوله وقرا حمزة والكساى بالكسر اى بكسر الحاء واللام وتشديد
الياء كدلى وعصى جمع دلو وعصا واصلهما دلوو وعصوو قلبت الواو الاخيرة ياء لوقوعها طرفا بعد ضمة فاجتمعت الواو والياء وسبقت
احديهما بالسكون فقلبت الواو ياء وادغمت وكسرت عين الكلمة وان كانت مضمومة فى الاصل ليصح الياء ثم لك بعد ذلك فيه وجهان
ترك الفاء على ضمها او اتباعها العين فى الكسرة وهذا مطرد فى كل جمع على فعول من المعتل اللام سواء كانت لامه واوا كما فى حلى وثدى فى جمع
حلى وثدى اصلهما حلوى وثدوى نحو فلوس جمع فلس والحلى اسم لما يتزين به من الذهب والفضة وقرئ حليهم بفتح الحاء وسكون اللام على التوحيد
اقامة لاسم الجنس مقام الجمع قوله تع من بعده من حليهم كل واحد من حرفى الجر متعلق باتخذ وجاز ان يتعلق حرفا جر متحدا اللفظ بعامل واحد
لاختلاف معنيهما لان الاولى لابتداء الغاية والثانية للتبعيض ويجوز ان يكون من حليهم متعلقا بمحذوف على انه حال من عجلا لانه لو تاخر عنه لكان صفة
اى عجلا كائنا من حليهم فلما قدم عليه انتصب حالا عنه وجعل جسدا بدلا من عجلا اولى من جعله نعتا له او عطف بيان لان الجسد ليس مشتقا
فلا ينعت به الا بتاويل وعطف البيان فى النكرات قليل او ممتنع عند الجمهور والجسد اسم لجسم يكون له لحم ودم او الجثة لا روح لها والسامرى
رجل من قرية يقال لها سامرة وان كان رجلا مصواغا فى قوم موسى وكانوا قد سالوا الها يعبدونه فجمع ذلك الحلى فصاغ لهم من ذلك الحلى عجلا

ثم اختلف الناس فقال قوم كان قد اخذ كفا من تراب حافر جبريل عليه السلام فالقى فى جوف ذلك العجل فانقلب لحما ودما فظهر فيه خوار
مرة واحدة فقال السامرى هذا الحكم والد موسى وقال اكثر المفسرين من المعتزلة كان قد جعل ذلك العجل مجوفا وجعل فى جوفه انابيب على شكل
مخصوص وكان وضع ذلك التمثال على مهب الريح تدخل فى تلك الانابيب ويظهر منه صوت مخصوص يشبه خوار العجل ثم انه ما خار الا
مرة واحدة وقيل كان يخور كثيرا كلما خار سجدوا له واذا سكت رفعوا رؤسهم وقال وهب كان يخور ولا يتحرك وقال السدى كان يخور ويمشى
قوله وقرئ جوار بالجيم والهمزة من جار اذا صاح قوله كناية عن اشتداد ندمهم لان السقوط فى اليد الذى هو عض اليد من لوازم الندم المتحسر
فكنى بذكر اللازم عن الملزوم واصل الكلام سقط فوهم كلا فى ايديهم اى وقع لان من اشتد ندمه يعض يده ثم حذف الفاعل واسند الفعل الى الجار
والمجرور نحو ضرب بزيد وقال الزجاج معناه سقط الندم فى قلوبهم ونفوسهم وعبر عن وقوع الندم فى القلب بسقوطه فى اليد لكونها جارحة
عظيمة يتوسل بها الى عامة الافعال من الطاعات والمعاصى يسند اليها ما لم يكن لها مدخل فى مباشرته وتحصيله كقوله تع ذلك بما قدمت
يداك وكثير من الذنوب لم تقدمه اليد وايضا تجعل اليد محلا لما يحل فيها البتة نحو حصلت الاحباب والعبيد والاماء فى يده فيشبه ما يحصل
فى النفس والقلب بما يحصل فى اليد فى التحقيق والظهور والتمكن من الانتفاع به فاطلق عليه انه فى اليد على سبيل الاستعارة التمثيلية وهذا
الندم والاستغفار المبنى على العلم بانهم قد ضلوا وارتكبوا معصية الله كان بعد رجوع موسى اليهم وتحقيق خطابهم وضلالهم بالبراهين
القاطعة قوله شديد الغضب وقيل حزينا يعنى ان الاسف صفة مشبهة كالزمن ومعناه شديد الغضب يقال اسفنى فاسفت اى اغضبنى
فغضب ومنه قوله تع فلما اسفونا انتقمنا منهم وقال السدى والكلبى الاسف الحزين ثم قيل انه غضب لله تعالى وتاسف على ما كان منهم من عبادة
العجل والكفر بالله تع حصل عند مجيئه من الطور الى قومه من حيث انه انما عرف حالهم عند ذلك وقيل بل كان عارفا بذلك قبل مجيئه اليهم
وهو اقرب لقوله تع ولما رجع موسى الى قومه غضبان اسفا فانه يدل على انه حال رجوعه من الطور كان غضبانا اسفا وهو انما كان راجعا الى
قومه قبل وصوله اليهم فدل هذا على انه صلى الله عليه وسلم كان قبل وصوله اليهم عالما بهذه الحالة بسبب انه تع اخبره فى حالة المكالمة بما كان
من قومه من عبادة العجل بقوله فانا قد فتنا قومك من بعدك واضلهم السامرى فرجع غضبان من ذلك متاسفا على ما كان منهم وفسر قوله
تعالى بئسما خلفتمونى من بعدى بقوله بئسما فعلتم وعملتم بعدى بناء على انه يقال خلفه بما يكره اذا عمل بعده ذلك العمل كما يقال خلفه بما يكره
فلان خلافا اذا كان خليفة ومنه قوله تع وقال موسى لاخيه هرون اخلفنى فى قومى قوله يفسر المستكن فى بئس فان الفاعل فى باب نعم وبئس
اذا كان مضمرا فيه يجب ان يفسر بنكرة منصوبة او بما وفسر ههنا بقوله ما خلفتمونى ولا يجوز ان يكون ما خلفتمونى فاعل بئس لان فاعله
يجب ان يكون معرفا باللام او مضافا الى المعرف باللام وهو ليس واحدا منهما فتعين ان يكون الفاعل مضمرا ولا يضمر الفاعل فيه الا بشرط التفسير
ومفسره قوله ما خلفتمونى وقوله ومعنى من بعدى جواب عما يقال ما معنى قوله من بعدى بعد قوله خلفتمونى وقوله من بعد اطلاقى على ان يكون
الخطاب لعبدة العجل وقوله من بعد ما رايتم منى الى اخره على ان يكون الخطاب لهرون واتباعه المسلمين قوله او تركتموه غير تام يريد ان الامر
واحد الاوامر وانه بمعنى المامور به وهو ان ينتظروا موسى عليه السلام اربعين يوما وصاهم به من التوحيد واخلاص العبادة حتى ياتيهم
بكتاب الله المشتمل على المواعظ والاحكام وان العجلة عن الشئ عبارة عن تركه غير تام انكر على قومه فى عدم اتمامهم ما امرهم الله به من ان ينتظروا
موسى عليه السلام الى ان يجئ اليهم من غير ان يغيروا شيئا مما تركهم عليه واصل العبارة اعجلتم من امر ربكم الا انه اسقط الخافض وعدى
الفعل بنفسه على سبيل الاتساع وتضمين الفعل معنى ما يتعدى بنفسه كانه قيل اسبقتم امر ربكم غير متميز اياه بان فعلتم ما بدا لكم قال
الامام معنى العجلة التقدم بالشئ قبل وقته ولذلك صارت مذمومة والسرعة غير مذمومة لان معناها عمل الشئ فى اول وقته قال ابن عباس
اعجلتم امر ربكم اى ميعاد ربكم فلم تصبروا له وقال الكلبى اعجلتم اى اسبقتم بعبادة العجل قبل ان ياتيكم امر ربكم اى لو جاز ان يعبد العجل تقربا
الى الله بعبادته لامر الله تع به فلم عبدتموه قبل ان ياتيكم به امر من الله قوله او اعجلتم وعد ربكم على ان الامر واحد الامور وعبارة عن وعد الاربعين
ومعنى سبقهم الميعاد وعدم صبرهم له انهم عدوا كل واحد من عشرين يوما وعشرين ليلة يوما كاملا وجعلوا الجميع اربعين
يوما فلما يرجع موسى عليه السلام عند مضى عشرين يوما قالوا قد مضى الاربعون فقدروا انه مات فوبخهم موسى عليه السلام
على ذلك بقوله اسبقتم ميعاد ربكم بناء على الزعم الفاسد كما اتممتموه كما وعد الله فبادرتم على تغيير دين الله تع قوله طرحها اى القاها
على الارض القاء عنيفا حتى تكسرت قال الامام ولقائل ان يقول ليس فى القران الا انه القى الالواح واما انه القاها بحيث تكسرت
فليس فى القران وانه لجراة عظيمة على كتاب الله ومثله لا يليق بالانبياء ويؤيد هذا قوله تع بعد ذلك ولما سكت عن موسى الغضب

اخذ الالواح فدل ذلك على انها لم تتكسر ولا شئ منها رفع بل انه اخذها باعيانها ومن قال انه بان ستة اسباعها رفعت الى السماء فلابد
من دليل ولم اجد ما يدل عليه الا ما روى عن ابن عباس رض قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يرحم الله اخى موسى ليس الخبر كالمعاينة ان الله
تع اخبر موسى ان قومه قد ضلوا فلم يكسر الالواح فلما عاين ذلك كسر الالواح قوله توهما لان تقصير الانبياء حقيقة فى كف قومهم من ارتكاب
الكفر والوقوع فيه لا يجوز قوله او تشبيها بخمسة عشر وانما قال تشبيها لان ابن ليس بمركب مع ام حقيقة حتى يكون حركة كل واحد من الاسمين
حركة بناء بل هو مضاف الى ام وحركته حركة اعراب ولما حذفت ياء المتكلم من لفظ ام بنى على الفتح تشبيها لهذا التركيب لا ضافى بتركيب خمسة عشر
قوله ما يشمتون بى لاجله بفتح الياء والميم على وزن يعلمون يقال شمت به يشمت شماتة من باب علم اذا فرح ببلية اصابت عدوه ثم ينقل الى
باب الافعال للتعدية وشماتة العدو اشد من كل بلية قال الشاعر والموت دون شماتة الاعداء وشميت العاطس وتسميته بالشين والسين
الدعاء له بالخير وقيل الشين اعلى اللغتين قوله تع اتخذوا العجل المفعول الثانى من مفعولى الاتخاذ محذوف والتقدير اتخذوا العجل الها ومعبودا
وللمفسرين فى هذه الاية طريقان الاولى ان المراد بالذين اتخذوا العجل الذين باشروا عبادة العجل ويرد عليه ان اولئك الاقوام تاب الله
عليهم بسبب ان قتلوا انفسهم توبة على ذنبهم واذا تاب الله عليهم فكيف يمكن ان يقال فى حقهم سينالهم غضب من ربهم وذلة فى الحيوة الدنيا
والجواب عنه ان ذلك الغضب انما حصل فى الدنيا وفى الاخرة وهو ان الله تع امرهم والمراد بقوله وذلة فى الحيوة الدنيا هو انهم قد ضلوا فذلوا
ثم قال فان قيل السين فى قوله سينالهم للاستقبال فكيف يحمل هذا على حكم الدنيا قلنا هذا الكلام حكاية عما اخبر الله تع به موسى عليه السلام
حين اخبره بافتتان قومه واتخاذهم العجل واخبره فى ذلك الوقت ان سينالهم غضب من ربهم وذلة فلما قال الله تع ذلك لموسى قبل ان تتوب
القوم بقتلهم انفسهم صح ان يدخل سين الاستقبال على الحكم المتعلق بالدنيا والطريق الثانى ان المراد بالذين كانوا النبى صلى الله عليه
وسلم نسب اتخاذ العجل اليهم مع ان فعل ابائهم بناء على قاعدة العرب فانهم يعيرون الابناء بقبائح افعال الاباء ثم حكم عليهم بانهم سينالهم
غضب من ربهم فى الاخرة وذلة فى الحيوة الدنيا نحو الجلاء والنفى من الاوطان وضرب الجزية ويجوز ان التقدير ان الذين اتخذوا العجل اى الذين
باشروا ذلك سينالهم اى سينال اولادهم على حذف المضاف لدلالة الكلام عليه والظاهر ان قول المص وهو ما امرهم به من قتل انفسهم يقتضى
ان يراد بهم المباشرون وقوله وهو خروجهم من ديارهم حال ابنائهم ولعله حمل قوله الذين اتخذوا العجل على ما يتناول الاصول والفروع قوله
واشتغلوا بالايمان حمل الايمان على الثبات عليه والعمل بمقتضاه لان اصل الايمان مقدم على التوبة والايمان المتاخر منها هو الايمان الكامل
الذى ينزل الايمان المقرون بالمعاصى عنده منزلة العدم قوله سكن حمل السكوت على المعنى المجازى لان السكوت الحقيقى الذى هو قطع الكلام
لا يتصور من الغضب وهو من بديع الاستعارة بالكناية شبه الغضب بانسان يغرى موسى عليه السلام ويقول له قل لقومك كذا وكذا والق
الالواح واخذ براس اخيك ثم يقطع الاغراء ويترك الكلام ويمكن ان يشبه سكون الغضب بسكوته فيكون استعارة تبعية قوله اخذ الالواح
التى القاها اشارة الى ان الالواح الماخوذة هى الالواح المذكورة فى قوله والقى الالواح وان شيئا منها لم ينكسر ولم يبطل وان ما روى من ان ستة
اسباع التورية رفعت الى السماء ليس كذلك بل انه قد كان وضعها فى موضع ليتفرغ لما قصد له لا رغبة عنها فلما فرغ عاد اليها فاخذها
بعينها فعلى هذا قوله تع وفى نسختها معناه وفيما نسخ وكتب فيها نقلا من اللوح المحفوظ فان النسخ عبارة عن النقل والتحويل فاذا كتبت كتابا
من كتاب حرفا بعد حرف قلت نسخت ذلك الكتاب كانك نقلت ما فى الاصل الى الكتاب الثانى وقوله وفى نسختها هدى جملة اسمية فى محل
النصب على انه حال من الالواح ورحمة عطف على هدى وقوله للذين متعلق بمحذوف لانه صفة لرحمة اى رحمة كائنة للذين يرهبون ربهم
وهم مبتدا ويرهبون خبره والجملة صلة الموصولة ولربهم مفعول يرهبون واللام فيه مقوية للفعل لانه لما تقدم معموله ضعف فقوى باللام
كما فى قوله ان كنتم للرؤيا تعبرون فان اللام تكون تقوية حيث كان العامل مؤخرا او فرعا نحو فعال لما يريد ويحتمل ان تكون لام العلة ويكون
مفعول يرهبون محذوفا اى يرهبون معصية الله او عقابه لاجل ربهم لا للرياء والسمعة قوله وقيل فيما نسخ منها مبنى على ما روى عن ابن عباس
رض انه قال لما القى موسى الالواح تكسرت فصام اربعين يوما فاعاد الله الالواح وفيها نفس ما فى الاولى ولم يرض المص بهذا القول لان الظاهر
ان تعريف الالواح فى قوله اخذ الالواح للعهد والمعنى اخذ الالواح التى القاها والحال ان فى تلك الالواح هدى ورحمة وحمل الكلام على معنى انه
اخذ الالواح والحال ان فيما نسخ ونقل منها هدى ورحمة بعيد قوله اى من قومه اختار يتعدى الى اثنين اولهما بنفسه والثانى اليهما بحرف الجر يقال
اخترت زيدا من الرجال ثم يتسع ويحذف الجار ويوصل الفعل بنفسه وقد يحذف المفعول الثانى راسا فيقال اخترت زيدا وقومه مفعول
ثان وسبعين اولهما والتقدير واختار موسى سبعين رجلا من قومه والاختيار افتعال من لفظ الخير كاصطفى من الصفوة يقال اختار الشئ

الشئ اذا اخذ خيره وخياره وقيل فيه دليل على ان كلهم لم يعبدوا العجل قال الكلبي اختار سبعين رجلا لينطلق بهم الى الجبل فلم يجد الا
ستين شيخا فاوحى الله تع اليه ان يختار من الشبان عشرة فاختارهم فاصبحوا شيوخا فامرهم ان يصوموا ويتطهروا ويطهروا ثيابهم
ثم خرج بهم الى الميقات واختلفوا في هذا الاختيار هل هو للخروج الى ميقات الكلام وسؤال موسى عليه السلام ربه بقوله رب ارني انظر اليك
او للخروج الى موضع آخر فقال بعض المفسرين انه للخروج الى ميقات الكلام وطلب الرؤية وهذا الذي اختاره المص وقيل المراد من هذا الميقات
غير ميقات الكلام وطلب الرؤية بل هو ميقات وقته الله تع لموسى عليه السلام ليأتي فيه بسبعين رجلا من خيار بني اسرائيل ليعتذروا عما كان
من القوم من عبادة العجل فان قوم موسى لما عبدوا العجل ثم تابوا امر الله تع ان يجمع سبعين رجلا ويحضروا موضعا يظهرون فيه تلك التوبة
فلما خرج موسى معهم وكانوا في اسفل الجبل اخذتهم الرجفة اي زلزلت الجبل وقيل زلزلت ابدانهم فماتوا ثم قيل في سبب الرجفة ان هؤلاء السبعين
وان كانوا ما عبدوا العجل الا انهم قارنوا عبدة العجل عند اشتغالهم بعبادة العجل وقيل انهم ما بلغوا في النهي عن عبادة العجل فلذلك اخذتهم
الرجفة وقيل بل لكفرهم بقولهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة لا لسؤال الرؤية جهرة اي مقابلة وهي تشبيه وهو كفر واما اصل الرؤية فهو
ثابت وقيل المراد بهذا الميقات ما روي عن علي رض انه قال ان هرون وموسى انطلقا الى سفح جبل فنام هرون فتوفاه الله تع فلما رجع موسى قالوا
انه هو الذي قتل هرون فاختار موسى سبعين رجلا وذهبوا الى هرون فاحياه الله تع وقال ما قتلني احد ولكن توفاني الله تع فاخذتهم الرجفة
هنالك والرجفة هي الارتعاد والحركة الشديدة وفسرها المص بقوله اي الصاعقة لقوله تع في سورة البقرة في حق السبعين الذين اختارهم موسى
للميقات واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك اي لاجل قولك بان الله الذي اعطاك التورية وكلمك اولن نقر بانك نبي حتى نرى الله جهرة اي عيانا
فاخذتكم الصاعقة اي ما تصعقون منه وتموتون وهي نار جاءت من السماء فاحرقتهم وقيل صيحة وقيل جنود سمعوا بحسيسها فخروا
صعقين ميتين يوم وليلة وانتم تنظرون ما اصابكم ثم بعثناكم من بعد موتكم بسبب الصاعقة لعلكم تشكرون نعمة البعث فهذه الاية
تدل على ان الرجفة والصاعقة شئ واحد او رجفة ابدانهم متفرعة على الصاعقة قوله تمنى هلاكهم وهلاكه قبل ان يرى ما راى او بسبب آخر فالمعنى
لو شئت مشيئتك تعلقت باهلاكنا قبل وقوع هذه الواقعة لكي لا نراها وهذا التمني انما يستفاد من لو بحسب المقام والا فلو اذا كان للتمني لا
يحتاج جواب فان مفعول المشيئة محذوف ههنا اي لو شئت اهلاكنا وقوله اهلكتهم جواب لو والاكثر ان يجاب بالللام ولم يات جواب لو مجردا
عن اللام الا ههنا وفي قوله لو نشاء اصبناهم وقوله لو نشاء جعلناه اجاجا عن مقاتل قال لما اخذتهم الرجفة بقي موسى عليه السلام يبكي ويقول
يا رب ما اقول لبني اسرائيل اذا رجعت اليهم وقد اهلكت خيارهم ولم يبق معي رجل منهم لو شئت اهلكتهم واياي معهم من قبل ان يصحبوني
ليعاين بنو اسرائيل ما اصاب خيارهم ولا يتهموني قوله او عنى به الى آخره اي ويجوز ان لا يكون المراد تمني الهلاك بسبب آخر قبل هذه الواقعة بل
يكون المراد دعاء الترحم عليهم بان يبعثهم ويردهم الى قومهم سالمين فلما دعا موسى وتضرع كشف الله تع عنهم تلك الرجفة والاستفهام في قوله تع
اتهلكنا يجوز ان يكون على بابه اي اتعمنا بالهلاك ام تخص السفهاء منا وقيل لا يجوز ان يظن موسى عليه السلام ان الله تع يهلك قوما بذنوب
غيرهم فيجب ان يجعل الاستفهام بمعنى النفي يعني انك ما تهلك من لم يذنب بذنب غيره كما تقول اتهين من يحبك اي لا تفعل ذلك ونقل محي السنة
عن المبرد انه قال قوله تع اتهلكنا بما فعل السفهاء منا استفهام استعطاف اي لا تهلكنا وارحمنا اذ قد علم موسى ان الله تع اعدل من ان ياخذ
احدا بجريمة غيره قوله منا في محل النصب على انه حال من السفهاء ويجوز ان يكون للبيان والمراد بما فعله السفهاء طلب رؤية الله تع عيانا في
ميقات مكالمة موسى عليه السلام ربه على الطور والسبعون اختارهم موسى لميقات المكالمة وطلب الرؤية وقيل المراد بما فعل السفهاء عبادة
العجل والسبعون اختارهم موسى لميقات التوبة والاعتذار عنها قال وهب لم تكن تلك الرجفة موتا ولكن القوم لما راوا تلك الهيبة اخذتهم
الرجفة وقلقلوا ورجفوا حتى كادت ان تبين منهم مفاصلهم فلما راى موسى ذلك رحمهم وخاف عليهم الموت واشتد عليه فقدهم
وكانوا له وزراء على الخير سامعين مطيعين فعند ذلك دعا وبكى وناشد ربه فكشف الله تع عنهم تلك الرجفة فظن موسى عليه السلام انهم
عوقبوا باتخاذ بني اسرائيل العجل فقال سائلا مستفهما اتهلكنا بما فعل السفهاء من عبادة العجل قال الواحدي ضمير هي في قوله ان هي الا فتنتك
راجع الى الفتنة كما تقول ان هو الا زيد فالمعنى ان تلك الفتنة التي وقع فيها السفهاء لم تكن الا فتنتك اي اختبارك وابتلاؤك اضللت بها
قوما فافتتنوا وعصمت قوما فثبتوا على الحق قوله وتبدلها بالحسنة وايضا كل من سواك انما يتجاوز عن الذنب اما طلبا للثناء الجميل او
للثواب الجزيل او دفعا للرقة الجنسية من القلب واما انت فتغفر ذنوب عبادك لا لطلب غرض وعوض بل لمحض الفضل والكرم فلا جرم انت
خير الغافرين قوله تع واكتب لنا اي واثبت لنا اي واقسم وذكر الكتابة لانها ادوم وقيل اي وفقنا في الدنيا للحسنات التي يكتبها لنا الحفظة

قوله ويحتمل

قوله ويحتمل ان يكون اي ان يكون هدنا بكسر الهاء فان هاد يهيد لما كان متعديا جاز ان يبنى للفاعل والمفعول بخلاف هاد يهود
فانه لازم فلا يبنى للمفعول الا ان هدنا بضم الهاء جاز ان يكون مبنيا للمفعول من هاد يهيد فاذا بنيته للمفعول تقول هيد بها كما تقول
عيد المريض اصله عود بضم العين وكسر الواو فبعضهم ينقل كسرة الواو الى العين ثم يقلب الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها فيقول عيد
وبعضهم يحذف كسرة الواو فيقول عود وقد تقرر في الصرف ان مجهول قال فيه ثلاث لغات قال قيل والاشمام وان قول لغة ضعيفة لثقل
الضمة والواو قوله تع انت ولينا يفيد الحصر اي لا ولي لنا ولا ناصر الا انت والمتوقع من الولي والناصر امران احدهما دفع الضرر والثاني
تحصيل النفع ودفع الضرر يقدم على تحصيل النفع فلذلك بدا بطلب دفع الضرر حيث قال فاغفر لنا وارحمنا فان الفاء سببية ثم اتبعه
بطلب تحصيل النفع حيث قال واكتب لنا في هذه الدنيا حسنة وفي الاخرة ولما حكى الله تع دعاء موسى ذكر بعده ما كان جوابا لموسى عليه
السلام فقال تع قال عذابي اصيب به من اشاء اي اعذب من اشاء تعذيبه والتعذيب متعلق بمشيئتي وليس لاحد على اعتراض لان الكل
ملكي ومن تصرف في خالص ملك نفسه فليس لاحد ان يعترض عليه واما رحمة الله تع فانها تعم الكل في الدنيا لانه ما من مسلم ولا كافر الا عليه
آثار نعمته ورحمته في الدنيا فبها يتعيشون وبها يتقلبون ولكنها تخص المؤمنين في الاخرة وذلك قوله تع فساكتبها للذين يتقون اي ساجعلها
في الاخرة للذين يتقون الشرك والمعاصي قال القشيري خص بالعذاب من يشاء وعم بالرحمة كل شئ وفيه مجال الامال للعصاة فانهم وان
لم يكونوا مطيعين فانهم داخلون تحت قوله شئ روي انه لما نزل قوله تع ورحمتي وسعت كل شئ قال ابليس انا من ذلك الشئ فانزل الله تع
فساكتبها كالمستثنى للذين يتقون الى آخر الاية فتمنتها اليهود والنصارى وقالوا نحن نؤمن بالتورية والانجيل ونؤدي الزكوة فاختلسها الله
تع من ابليس واليهود والنصارى فجعلها لهذه الامة خاصة فقال الذين يتبعون الرسول النبي الامي وهو نبينا صلى الله عليه وسلم فانه
رسول بالنسبة اليه تع ونبي بالنسبة الى امته وامي من حيث كونه على صفة امة العرب فان اكثرهم لا يكتبون ولا يقرؤون ولا يحسبون والمشهور
في الفرق بين الرسول والنبي ان الرسول من اوحي اليه كتاب يختص به مؤيدا بالمعجزات القاطعة والنبي من له معجزة قاطعة سواء كان صاحب
كتاب او لا فهو اعم من الرسول وكونه عليه السلام اميا من جملة معجزاته فانه صلى الله عليه وسلم لو كان يحسن الخط والقراءة لصار متهما بانه
طالع في كتب الاولين فحصل لهذه العلوم من تلك المطالعة فلما اتى بهذا القران العظيم المشتمل على علوم الاولين والاخرين من غير تعلم ولا مطالعة
كان ذلك من المعجزات الباهرة روي انه صلى الله عليه وسلم اجتاز في طريقه برجل من اليهود مريض ابن له فقال اليه فقال يا يهودي هل تجدوني
عندكم مكتوبا في التورية فاومى اليه اليهودي براسه يعلمه انهم لا يجدونه عندهم مكتوبا في التورية فقال له ابن اليهودي والله يا رسول الله
انهم يجدونك مكتوبا في التورية ولقد طلعت وان في يدي نسخا من التورية فيها صفتك وصفة اصحابك وذكرك فلما راك سترة
عنك فاشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له وان محمدا عبده ورسوله فكان آخر ما تكلم به الغلام حتى قضى نحبه فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم اقيموا على اخيكم حتى تقضوا حقه قال الراوي فخلنا بين اليهودي وبينه وتولينا امره حتى واريناه وانصرفنا قوله او كالربوا والرشوة
اشار الى انه يجوز ان يراد بالطيبات والخبائث ما يستطيبه الطبع ويستلذه وما يستخبثه الطبع وينفر عنه فتكون الاية دليلا على ان
الاصل في كل ما يستطيبه الطبع الحل وفي كل ما يستخبثه الحرمة الا لدليل منفصل ويجوز ان يراد بهما ما طاب في حكم الشرع وما خبث فمدلول
الاية ح ان ما يحكم الشرع بحله فهو حلال وما يحكم بحرمته فهو حرام قوله اي مع نبوته فيكون معه متعلقا بانزل حالا من الضمير فيه اي نزل
مصاحبا النبوته وهو جواب عما يقال ما معنى قوله انزل معه وانما انزل مع جبريل عليه السلام قوله ويجوز ان يتعلق باتبعوا فيكون ظرفا لاتبعوا
كانه قيل واتبعوا القران مع اتباع سنن الرسول صلى الله عليه وسلم ويحتمل ان يكون حالا من فاعل اتبعوا اي اتبعوا القران مصاحبين له صلى الله
عليه وسلم في متابعته فكما انه صلى الله عليه وسلم يتبع القران فكونوا معه في اتباعه قوله ومضمون الاية وهي قوله تع عذابي اصيب به من اشاء
الى قوله اولئك هم المفلحون جواب دعاء موسى وهو قوله انت ولينا فاغفر لنا الى آخر الاية فانه صلى الله عليه وسلم دعا لنفسه ولبني اسرائيل بمغفرة
الذنوب والخطيات وبالرحمة وكرامة الدارين فلما كان حاصل مسئلته دفع العذاب وتحصيل الرحمة الدنيوية والاخروية اجابه تع بقوله عذابي
اصيب به فكانه قيل اما حديث العذاب فيتعلق بمشيئتي لا قدرة لاحد على دفعه ولا اعتراض عليه واما الرحمة الدنيوية فهي عامة للمؤمنين
والكافرين والبر والفاجر واما الاخروية فمختصة بالموصوفين بالتقوى وايتاء الزكوة والايمان بجميع الايات ومتابعة الرسول النبي صلى الله عليه
وسلم والمؤمن به من بني اسرائيل كما اشار اليه المص بقوله خاصة منكم يا بني اسرائيل فان قوله تع الذي يجدونه مكتوبا عندهم في التورية والانجيل انما
يتحقق في حقهم واما وجودهم في زمان نبوته صلى الله عليه وسلم فلان اتباعه لا يمكن قبل وجوده وبعثته فان قيل الرحمة الاخروية لو خصت

بنی اسرائیل الموجودین فی زمانه صلی الله علیه وسلم للزم ان لاتثبت لغیرهم من المومنین ولیس کذلک فالجواب ان هذا الاختصاص لیس معناه ان
الرحمة الاخرویة لاتتجاوزالی غیرهم اصلا بل المراد باختصاصها بهم بحسب الاضافة والنسبة الی طائفة وهی من لم یؤمن به صلی الله علیه وسلم
من بنی اسرائیل الموجودین فی زمانه فان قیل الضمیر فی قوله تع فسأکتبها راجع الی الرحمة المذکورة والرحمة هی الرحمة العامة الواسعة کل شیء
فکیف تختص هی بجماعة معین والجواب ان الرحمة المذکورة هی الرحمة المطلقة التی اخبر عنها بانها عامة فی الدنیا مختصة فی الاخرة وانما ذکر
اختصاص الرحمة بهذه الطائفة فی جواب موسی لیتخلص من قصته الی ذکر سید المرسلین ومدحته وانه من التخلصات الفائقة والتلفیقات
الرائقة ولاسیما قد عقبه بقوله فالذین امنوا به وعزروه وقوله قل یا ایها الناس انی رسول الله الیکم جمیعا فان قیل ان موسی علیه السلام
دعا لنفسه ولبنی اسرائیل بالمغفرة والرحمة والجواب بان العذاب لجماعة والرحمة لجماعة کیف یطابق دعاءه علیه السلام قلنا انه مطابق له
علی وجه یشتمل علی ترهیب بنی اسرائیل وترغیبهم اما ترهیبهم فلان قوله عذابی اصیب به من اشاء ترهیب وتوبیخ لهم علی کفرهم بآیات الله تع
واستجازتهم الرؤیة جهرة وقد عرض بذلک بالآیات فی قوله بآیاتنا یؤمنون واما ترغیبهم فبقوله فسأکتبها لانهم لما سمعوا ان الرحمة لمن آمن من
اعقابهم بجمیع آیات الله کان لطفا لهم فی الایمان بالآیات والعمل الصالح واذا تقرر هذا ظهر کون مضمون الآیة جوابا لدعاء موسی علیه السلام
قوله بیان لما قبله وهو صلة الموصول یعنی ان قوله لا اله الا هو بدل من الصلة قبله وفیه بیان لها لان من ملک العالم کان هو الاله المفرد
بالالوهیة فلا یکون له محل من الاعراب کالصلة وقوله یحیی ویمیت بیان لقوله لا اله الا هو سبقت لبیان اختصاصه بالالهیة لانه لا یقدر
علی الاحیاء والاماتة الا الا له قوله وانما عدل عن التکلم فان مقتضی قوله انی رسول الله ان یقال فآمنوا بالله وبی الا انه عدل عن الضمیر الی الاسم
الظاهر لیجری علیه الصفات المذکورة فان الضمیر لا یوصف ولا یوصف به والصفات المذکورة داعیة الی الایمان اما کونه نبیا فظاهر
واما کونه امیا فلما مر من انه معجزة من معجزاته صلی الله علیه وسلم قوله فی خطط الضلالة ای فی دائرتها جمع خطة بکسر الخاء وهی الارض التی
یختطها الرجل لنفسه بان یعلم علیها علامة بالخط لیعلم انه قد احتازها لیبنیها دارا ومنه خططة الکوفة والبصرة قوله والمراد به
الثابتون علی الایمان فی زمن موسی علیه السلام ولم یزیغوا عن الحق کما زاغ عبدة العجل والذین قالوا لن نؤمن لک حتی نری الله جهرة وقیل
المراد به الذین ادرکوا نبینا صلی الله علیه وسلم من بنی اسرائیل وآمن به کعبدالله بن سلام وابن صوریا ونحوهما اورد علیه انهم کانوا قلیلین
فی العدد ولفظ الامة یقتضی الکثرة واجیب بانهم لما کانوا مخلصین فی الدین جاز اطلاق لفظ الامة علیهم کما فی قوله تع ان ابرهیم کان امة
وقیل المراد به قوم وراء الصین وذلک ان بنی اسرائیل لما کفروا وقتلوا انبیاءهم وکانوا اثنی عشر سبطا تبرأ سبط منهم مما صنعوا واعتذروا
وسألوا الله تع ان یفرق بینهم وبین اخوانهم ففتح الله لهم سربا فی الارض وجعل امامهم المصابیح تضیء لهم بالنهار فاذا امسوا نزلوا واظلم علیهم
السرب فاذا اصبحوا اضاءت لهم المصابیح ومعهم نهر من ماء یجری واجری الله تع علیهم ارزاقهم فساروا فیه سنة ونصف سنة حتی
خرجوا من وراء الصین الی ارض طیبة طاهرة فنزلوها وهم مختلطون بالسباع والوحوش والهوام لا یضر بعضهم بعضا من اجل انه لیست
لهم ذنوب ولا تخالط الطیر ناظرهم ولا سبعنا سبعهم وهم متمسکون بالاسلام لا یعصون الله طرفة عین تصافحهم الملائکة فهم فی منقطع
من الارض لا یصل احدنا الیهم ولا احد منهم الینا وانهم کبنی اب واحد لیس لاحد منهم مال دون صاحبه یمطرون باللیل ویضحون بالنهار
ویزرعون روی انه علیه السلام قال لجبریل علیه السلام لیلة المعراج انی احب ان اری القوم الذین اثنی الله علیهم فقال ومن قوم موسی
امة یهدون بالحق وبه یعدلون فقال ان بینک وبینهم مسیرة ستة سنین ذاهبا وست سنین راجعا وبینکم نهر من رمل یجری
کجری السهم لا یقف الا یوم السبت ولکن سل ربک فدعا النبی صلی الله علیه وسلم وامن جبریل علیه السلام فاوحی الله تع الی جبریل علیه
السلام ان اجبه الی ما سأل فرکب البراق فخطی خطوات فاذا هو بین ظهر القوم فسلم علیهم وسألوه من انت فقال انا النبی الامی فقالوا
انت الذی بشر بک موسی علیه السلام ممن معک قال وترونه قالوا نعم قال هذا جبریل قال فرأیت قبورهم علی ابواب دورهم فقلت ولم
ذلک قالوا ذلک اجدان نذکر الموت صباحا ومساء قال اری بنیانکم مستویة قالوا لئلا یشرف بعضنا علی بعض ولئلا یسد احد علی احد
الریح والهوا قال فما لی لا اری لکم قاضیا ولا سلطانا قالوا انصف بعضنا بعضا واعطینا الحق من انفسنا فلم نحتج الی قاض ینصف
بیننا قال فما لی اری اسواقکم خالیة قالوا نزرع جمیعا ونحصد جمیعا فیأخذ کل رجل منا ما یکفیه ویدع الباقی لاخیه قال فما لی اری
هؤلاء القوم یضحکون قالوا مات لهم میت فیضحکون سرورا بما قبض علیه من التوحید قال فما لهؤلاء القوم یبکون قالوا ولد لهم مولود
فهم لا یدرون علی ای دین یقبض قال فاذا ولد لکم ذکر فماذا تصنعون قالوا نصوم لله شکرا شهرا قال فالانثی قالوا نصوم لله شکرا شهرین

بین صح

قال ولم

قال ولم قالوا لان موسی علیه السلام اخبرنا ان الصبر علی الانثی اعظم اجرا من الصبر علی الذکر قال افتزنون قالوا وهل یفعل ذلک احد لو فعل
فعل ذلک احد لحصبته السماء من فوقه وخسفت به الارض من تحته قال افترابون قالوا انما یرابی من لا یؤمن برزق الله قال افتمرضون
قالوا لا نمرض ولا نذنب انما یذنب امتک فیمرضون لیکون ذلک کفارة لذنوبهم قال ولکم سباع وهوام قالوا نعم تمر بنا ونمر بها ولا تؤذینا
ولا نؤذیها فعرض علیهم النبی صلی الله علیه وسلم شریعته والصلوات الخمس وعلمهم ایاها وعلمهم الفاتحة وسورا من القران والحج قالوا
وکیف لنا بالحج وبیننا وبینه مسافة بعیدة فدعا النبی صلی الله علیه وسلم وامن جبریل علیه السلام قال ابن عباس رض فطوی لهم الارض طیا
حتی یحج من حج منهم مع الناس فاذا انقضی الحج طویت لهم الارض فرجعوا الی بلادهم قیل انهم کانوا یسبتون فامرهم ان یترکوه وان یجمعوا
وقیل انهم قالوا یا رسول الله ان موسی اوصانا من ادرک منکم احمد فلیقرأ علیه منی السلام فرد محمد علی موسی علیهما السلام قوله فانه متضمن معنی
صیر یعنی ان قطع انما یتعدی الی واحد فان بنی علی اصل معناه یکون انتصاب اثنی عشرة علی انه حال من مفعول قطعناهم ای فرقناهم معدودین
بهذا العدد وان جعلناه متضمنا معنی صیر یکون مفعولا ثانیا له قوله وتأنیثه یعنی ان اثنتی عشرة سواء جعل مفعولا ثانیا لصیرناهم
او حالا من مفعول قطعناهم عبارة عن قوم موسی فحقه ان یقال اثنی عشر الا انه انث اسم عدده نظرا الی ان القوم فی معنی الامة او
القطعة وتمییز اثنتی عشرة محذوف والعلم به تقدیره اثنتی عشرة امة او فرقة واسباطا بدل من ذلک التمییز وانما قلنا ان التمییز
محذوف ولم نجعل اسباطا تمییزا لوجهین الاول ان الاسباط لو کان ممیزا لکان المعدود مذکرا لان الاسباط جمع سبط وهو مذکر فکان
ینبغی ان یقال اثنی عشر اسباطا والثانی ان ممیز احد عشر الی تسعة عشر یکون مفردا منصوبا واسباطا جمع سبط فلا یصلح ان یکون
ممیزا له وجوزان یکون اسباطا ممیزا له بناء علی ان کل فرقة من الفرق المنقطعة من بنی اسرائیل لیس سبطا واحدا بل اسباط لان السبط
ولد الولد فلو قیل قطعناهم اثنی عشر سبطا لکان المعنی اثنی عشر ولد الولد ولیس مرادا بل المراد اثنتی عشرة قبیلة کل قبیلة اسباط فحذف
ما هو الممیز حقیقة وهو القبیلة واقیم صفته وهو اسباطا مقامه واعرب باعرابه والاسباط فی بنی اسرائیل کالقبائل فی العرب
وهو تع لما اخرجهم من ارض مصر وادخلهم البریة جعلهم اثنی عشرة فرقة قبایل شتی لیکون امر کل سبط متفرقا من جهة رئیسهم فیخفف
الامر علی موسی فیما یحتاج الیه من تعرف احوالهم ویسهل علیه جمعهم اذا اراد جمعهم ویعلم کل فریق مرجعهم فی امورهم واختصاره
الفرق فی اثنتی عشرة فرقة لانهم کانوا من اثنی عشر رجلا من اولاد یعقوب علیه السلام فانعم الله تع علیهم بهذا التقطیع والتمییز لینتظم
احوالهم ولئلا یتحاسدوا فیقع فیهم الهرج والمرج ثم ذکر ما انعم الله علیهم فی التیه اذا احتاجوا الی ما یشربونه قال المفسرون عطش
بنو اسرائیل فی التیه فقالوا یا موسی من این لنا الشراب فاستسقی لهم موسی ای سأل الله ان یسقی لهم الماء فاوحی الله تع الیه ان اضرب
بعصاک الحجر قال ابن عباس رض وکان حجرا خفیفا مربعا مثل رأس الرجل امر ان یحمله معه وقال کان یضعه فی مخلاته فاذا احتاجوا
الی الماء وضعه وضربه بعصاه فیتفجر منه عیونا لکل سبط عین وقیل کان فی ذلک اثنتی عشرة حفرة فکانوا اذا نزلوا وضعوا الحجر
وجاء کل سبط الی حفرته فحفروا الجداول الی اهلها فذلک قوله تع قد علم کل اناس مشربهم ای موضع شربهم قوله تعالی وما ظلمونا
فیه اضمار لان هذا الکلام انما یحسن ذکره لو انهم تعدوا ما امرهم الله به واصله فظلموا بان کفروا هذه النعم ومعلوم ان المکلف اذا
ارتکب المحظور فهو ظالم لنفسه واشتقاق القریة من قریت ای جمعت والمقراة الحوض الذی یجمع فیه الماء ویقال للبیت النمل قریة لانه یجمع
فیه النمل سمیت البلدة قریة لاجتماع اهلها فیها والمراد بالباب باب القریة وقیل باب القبة التی یتعبد فیها موسی وهرون وحطة فعلة
من الحط کالردة من الرد والحط وضع الشیء من اعلی الی اسفل لوضع الحمل من ظهر الدابة والمراد بالحط ههنا المغفرة وحط الذنوب قیل انهم
اصابوا خطیئة باباءهم علی موسی دخول الارض التی فیها الجبابرة دون فاراد الله ان یغفرهم فقیل لهم قولوا حطة ای قولوا مسألتنا حط ذنوبنا
او حطة وقیل معناه امرنا حطة ای ان نحط ونترل فی هذه القریة ونقیم فیها قوله وقرأ نافع وابن عامر تغفر لنا بالتاء المضمومة وفتح
الفاء والباقون بفتح النون وکسر الفاء وقرأ ابو عمرو خطایاکم علی لفظ قضایاکم من غیر همزة وابن عامر خطیئتکم بالهمزة ورفع التاء من غیر
الف علی التوحید ونافع کذلک الا انه علی الجمع والباقون علی الجمع وکسر التاء کذا فی التیسیر قوله وانما اخرج الثانی مخرج الاستیناف حیث
جیء به مرفوعا ولم یعطف علی ما هو مجزوم جوابا للامر لانه لو عطف علیه مجزوما لفهم ان اثابة المحسن مسببة عن امتثال ما امر وابه کما
ان مغفرة المسیء مسببة عنه ولیس الامر کذلک بل الامتثال توبة للمسیء وسبب لمغفرته بخلاف اثابة المحسن فانها محض تفضل قوله تع فبدل
الذین ظلموا منهم قولا فی الکلام حذف لان بدل یتعدی الی اثنین یتعدی الی احدهما بالباء وهو المتروک والی الآخر بغیر الباء وهو الماخوذ

والتقدير فبدل الذين ظلموا بالذى قيل لهم قولا غيره والظاهر ان الذى امروا به هو ان يقولوا لفظا يؤدى الى ما يؤدى به لفظ حطة لا ان يقولوا
هذه اللفظة بعينها والمراد انهم امروا بقول معناه التوبة والاستغفار فخالفوه الى قول ليس معناه معنى ما امروا به روى انهم قالوا حنطة
مكان حطة وقيل قالوا بالنبطية حطا سمقايا اى حنطة حمرا استهزاء منهم بما قيل لهم وعدولا عن طلب عفو الله ورحمته الى طلب ما يشتهون
من اعراض الدنيا ولو جاءوا بلفظ آخر يفيد معنى ما امروا به مثل ان يقولوا مكان حطة نستغفرك ربنا ونتوب اليك او اللهم اغفر لنا وما
اشبه ذلك لم يؤاخذوا به والرجز فى الاصل ما يعاف عنه وكذلك الرجس والمراد به الطاعون روى انه مات فى ساعة اربعة وعشرون
الفا قوله للتقرير والتقريع اى ليس المقصود من السؤال استعلام عالم بعلمه السائل لانه صلى الله عليه وسلم انما يعرف قد علم هذه القصة
من قبل الله تعالى بالوحى بل المقصود ان يحملهم الرسول صلى الله عليه وسلم على ان يقروا بقديم كفرهم ومخالفة اسلافهم الانبياء بارتكاب
المعاصى والمعنى قل لهم الم يكن كذا وكذا حتى يصدقوك ويفتضحوا بذلك ومع ذلك يتضمن هذا السؤال اظهار معجزة لهم فان الانسان قد يقول
لغيره اليس الامر كذا وكذا ليعرف ذلك الغير بانه عالم بتلك الواقعة غير غافل عنها ولما كان صلى الله عليه وسلم رجلا اميا لم يتعلم علما
ولم يطالع كتابا ومع ذلك ذكر هذه القصة على وجهها من غير تفاوت والزيادة والنقصان تيقن انه صلى الله عليه وسلم انما علم ذلك
بالوحى فكان اخباره بذلك معجزة وبرهانا لا على صدقه فى دعوى النبوة قوله عن خبرها قدر المضاف لان السؤال عنه ليس نفس القرية
بل هو خبرها وما وقع باهلها قوله تعالى اذ يعدون لا يجوز ان يكون منصوبا بكانت وبحاضرة اى كانت حاضرة البحر وقت عدوانهم وتجاوزهم
عما حد لهم من تعظيم يوم السبت وان لا يشتغلوا فيه بغير العبادة وفى تقييد العامل بتحقق مضمونه فى ذلك الوقت اشارة الى ان القرية خربت
بعد ذلك الوقت وجاز ان يكون منصوبا بالمضاف المقدر اى واسألهم عن خبر القرية اذ يعدون وجعله بدل اشتمال من ذلك المضاف
محل بحث لان اذ لا يتصرف فيها ولا يدخل عليها حرف جر وجعلها بدلا يجوز دخول كلمة عن عليه لان البدل على نية تكرار العامل لا يتصرف فيها الا
بان يضاف اليه بعض الظروف الزمانية نحو يوم اذا كان كذا قوله وقرئ يعدون بفتح العين وتشديد الدال وهى تشبه قراءة لا تعدوا فى السبت
والاصل يعتدوا فادغمت التاء فى الدال لقرب المخرج وقرئ يعدون بضم اليا وكسر العين وتشديد الدال من اعد يعد اعدادا اذا هيأ فانه
روى انهم كانوا مامورين فى يوم السبت بالعبادة فيتركونها ويهيئوا آلات الصيد قوله ويؤيد الاول اى يؤيد كون السبت مصدرا امران
احدهما قراءة اسباتهم على لفظ المصدر والثانى قوله تعالى ويوم لا يسبتون فان يوم لا يسبتون فى مقابلة يوم سبتهم ويوم لا يسبتون
من السبت الذى هو مصدر لا من السبت الذى هو اسم يوم فيكون سبتهم ايضا مصدرا ليتحقق مقابلة الفعل يقال اسبت اليهود اى دخلت
فى يوم السبت وسبتت اى قامت بامر سبتها وعملت فيه ما يعمل فى السبت ويقال ايضا سبت علاوته سبتا اذا ضرب عنقه ومنه سمى
يوم السبت لانقطاع الايام عنده والجمع اسبت وسبوت وفى الخبر عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من احتجم يوم السبت واصابه برص
فلا يلومن الا نفسه قوله تعالى كذلك نبلوهم بما كانوا مستقبل بمعنى الماضى اى امتحناهم مثل هذا الاختبار الشديد بفسقهم وعصيانهم بالله
فيكون تمام الكلام على هذا عند قوله ويوم لا يسبتون لا تأتيهم ويكون الكاف فى موضع النصب بنبلوهم اى بلوناهم بما كانوا يفسقون مثل
ذلك البلاء الذى وقع بهم فى امر الحيتان قال المفسرون اليهود امروا بتعظيم السبت وحرم عليهم فيه الصيد فاذا كان يوم السبت
شرعت ودنت لهم الحيتان ينظرون اليها فاذا انقضت السبت ذهبت فلم تر الى السبت المقبل ذلك بلاء ابتلوا به بفسقهم ومجاهرتهم
بالمعاصى عقوبة لهم وروى عن الامام ابى منصور ابتلاهم الله تعالى بذلك النهى ليرى الخلق المطيع منهم وان ذلك الامام نقل عن اخرين
انهم قالوا ابتلاهم بذلك لما كانوا يفسقون فى السر ليكون فسقهم وتعديهم ظاهرا عند الخلق كما كان ظاهرا عند الله لئلا يقولوا عند
التعذيب انهم عذبوا بلا ظلم ولا تعد وقيل تمام الكلام عند قوله كذلك والمعنى ويوم لا يسبتون لا تأتيهم الحيتان مثل ذلك الاتيان الذى
ياتى يوم السبت ثم استانف فقال نبلوهم بما كانوا يفسقون والكاف على هذا فى محل النصب بالاتيان اى لا تاتيهم اتيانا مثل ذلك الاتيان
وهو الاتيان شرعا وظاهر النظم يدل على ان البا متعلقة بقوله نبلوهم الا ان المص جعلها متعلقة بيعدون نظرا الى كون الاعتياد بالفسق
سببا لتعديهم بارتكاب ما نهوا عنه اقرب من كونه سببا للابتلاء بذلك البلاء قوله مخترمهم اى مستاصلهم يقال اخترمهم الدهر
وتخرمهم اى اقتطعهم واستاصلهم قوله قالوا مبالغة جواب عما يقال كيف يصح من الصلحاء ان يقولوا لم تعظون مع ان الظاهر منه ان
يكون انكار الوعظ والنهى عن المنكر معصية بعيدة من الصلحاء وتقرير الجواب ان الصلحاء لم يقولوا ذلك انكارا لوعظهم وانما قالوه اما
مبالغة فى بيان عدم انتفاعهم بالوعظ او سؤالا عن علة موعظة قوم شانهم الاعراض عن القبول والاستخفاف بالوعظ والانهماك

فى الضلال حتى اشرفوا بذلك على ان يهلكهم الله تعالى او يعذبهم عذابا شديدا ثم بين انه يحتمل ان يكون ذلك قول بعض الصلحاء المجتهدين فى
الموعظة والنهى عن المنكر بعضا آخر منهم وان يقوله من ارعوى وامتنع عن الموعظة بعد الاجتهاد والبليغ فيها لمن لم يرعوا منهم عنها
فعلى الاول اهل القرية يكون فرقتين فرقة مذنبة صادوا السمكة وفرقة الصلحاء وعظوا الفرقة المذنبة ونهوهم وهذه الفرقة تقاولوا
فيما بينهم ذلك وعلى الثانى يكون اهل القرية ثلاث فرق فرقة مذنبة وفرقتان صالحتان اجتهد كل واحدة منهما فى موعظة الفرقة المذنبة
الا ان احدى هاتين الفرقتين ارعوى عن موعظة الفرقة المذنبة لياسهم عن القبول والاخرى لم يرعووا عنها وقالت الفرقة الساكتة من
هاتين الفرقتين للاخرى لم تعظون قوله وقيل المراد بقوله تعالى وقالت امة منهم الاية اى قالت طائفة من الفرقة الهالكة للفرقة الصالحة
حين وعظوهم لم تعظون قوما الله مهلكهم او معذبهم بزعمكم فعلى هذا يكون اصل القرية فرقتين فرقة مذنبة وفرقة واعظة وجيب الفرقة
المذنبة وعاظهم بان يقولوا لم تعظون قوما الى آخره الا ان كون القائلين هم الموعوظون المذنبون خلاف الظاهر لان قوله تعالى معذرة الى ربكم
ولعلهم يتقون على هذا خطابا من قبل الوعاظ للمذنبين فينبغى ان يقال ولعلكم تتقون ولذلك ضعفه المص والمعذرة اسم مصدر وهو العذر
وقيل انها بمعنى الاعتذار والعذر التنصل من الذنب اى التبرى منه وقرئ العامة معذرة بالرفع على انها خبر مبتدا محذوف اى موعظتنا معذرة
وقرا حفص عن عاصم معذرة بالنصب على انها مصدر فعل مقدر من لفظها اعتذرنا معذرة على العلة اى وعظناهم لاجل المعذرة ومعناه
ان الامر بالمعروف واجب علينا فعلينا موعظة هؤلاء العصاة عذرا الى الله ولعلهم يتقوا الله ويتركوا المعصية لان قبول الحق الواضح
يرجى من الانسان قوله تركوا ترك الناس يعنى ان قوله تعالى نسوا استعارة تبعية شبه تركهم عملا ما وعظوا به بتركه سهوا ونسيانا فاطلق
عليه اسم النسيان استعارة تصريحية فاشتق منه نسوا وصير المجاز لتعذر الحمل على الحقيقة قوله تعالى بعذاب بئيس بفتح البا وهمزة
مكسورة بعدها ياء ساكنة مثل بئيس اى بعذاب ذو باس وهو الشدة وقرا ابو بكر بيئس بفتح البا وهمزة مفتوحة بعد اليا الساكنة
وابن عامر بئس بكسر البا وهمزة ساكنة بعدها على انه صفة على وزن فعل اصله بئس بفتح البا وكسر الهمزة تخفف كما فى كبد وكتف
بان قيل كبد وكتف ونافع بيس بكسر البا من غير همزة مثل عيس على قلب الهمزة ياء او على انه فعل الذم نقل الى الاسمية فوصف به وروى بيس
بتشديد اليا كميت وريس اصله بئس قلب همزته ياء وادغمت اليا فى اليا وبيس بيا ساكنة على التخفيف كهين فى هين وبايس على وزن
فاعل قوله تكبروا عن ترك ما نهوا عنه فسر العتو بالتكبر والتمرد والعناد فى جميع ذلك معنى الاباء والاباء عن المنهى عنه انما يكون بالاطاعة
ومعلوم ان الاطاعة لكونها لا توجب العقوبة غير مراد ههنا فلذلك قدر المضاف والتكبر عن ترك المنهى عنه انما يكون بارتكابه الذى
يوجب العقوبة قوله كقوله انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن يعنى ان قوله تعالى قلنا لهم كونوا قردة ليس المراد به انه تعالى كونهم قردة بقول
وكلام مسموع يدل على طلب التكون لان حمل الكلام على الامر بعيد من حيث ان المامور بالفعل يجب ان يكون قادرا عليه والقوم ما كانوا
قادرين على ان يقلبوا انفسهم قردة وايضا الامر بالتكون ان كان حال وجود المكون فلا وجه للامر وان كان حال عدمه فكذلك اذ لا معنى
لان يؤمر المعدوم بان يوجد بنفسه بل المراد انه تعالى مسخهم قردة ويتعلق قدرته وارادته بذلك لانه اخرج الكلام على طريق الاستعارة التمثيلية
بان شبه تاثير قدرة الله تعالى فى المراد من غير توقف وامتناع ومن غير مزاولة عمل واستعمال آلة بامر المطاع للمطيع فى حصول المامور به من
غير امتناع وتوقف فاستعير قوله تعالى كونوا قردة من امر المطاع للمطيع لتاثير قدرته فى المكون وليس ثمة قول ولا امر ولا مامور حقيقة قوله
والظاهر انه تعالى عذبهم اولا اى والظاهر ان العذاب لبئس المذكور اولا غير المسخ المذكور بعده وان القوم تمردوا مع نزول ذلك العذاب فمسخهم الله
تعالى قردة بعد ذلك وان جاز ان يكون قوله فلما عتوا عما نهوا عنه تكريرا للاية الاولى وتفصيلا لها قوله اى اعلم يعنى ان تاذن بمعنى اذن
مثل توعد بمعنى وعد الا ان الايذان قد يراد به التبيين والاعلام للغير وهو قوله اى اعلم وقد روى عن ابن عباس رضى الله عنه انه قال تاذن ربك
اى قال ربك وقد يراد به العزم على الامر وتصميم النية الجازمة القاطعة كقوله لا صيام لمن لم يعزم الصيام من الليل اى لمن لم يقطع بالنية
وعزم الله تعالى على الامر عبارة عن تقرر ذلك فى علمه وتعلق ارادته بوقوعه فى الوقت المقدر له وعبر عن الارادة الجازمة والقصد المستحكم
بالايذان لما فيه من معنى ايذان المريد نفسه بفعل ما اراد لما شرح الله بعض فضائح اعمال اليهود وقبائح افعالهم ذكر فى هذه الاية انه تعالى
حكم عليهم بالذل والصغار وفرقهم فى اطراف الارض ونواحيها ولم يجعل منهم ملكا يجتمعون عنده ويمتنعون به عن قهر من يعاديهم واستمر
ذلك عليهم الى يوم القيمة قوله تعالى الى يوم القيمة متعلق بقوله ليبعثن واللام فيه لام جواب القسم لان قوله واذ تاذن جار مجرى القسم
من حيث دلالته على تاكيد الخبر المؤذن به وقوله ليسلطن على اليهود اشارة الى ان ضمير عليهم لا يرجع الى ضمير قوله عتوا لانهم قد مسخوا قردة

ثم هلكوا بعد ثلاثة ايام ولم يبق لهم نسل حتى تضرب عليهم الذلة والصغار الى يوم القيمة بل هو راجع الى من اقام على اليهودية من بنى اسرائيل
وقوله بعث الله عليهم بعد سليمان عليه السلام الى اخره يمنع ان يرجع الى ما يرجع اليه ضمير قوله واسالهم وهم اليهود الذين ادركهم رسول الله
صلى الله عليه وسلم ودعاهم الى شريعته وان اختاره الامام بناء على ان المقصود من هذه الاية تخويف اليهود الذين كانوا فى زمن الرسول صلى الله
عليه وسلم وزجرهم عن البقاء على اليهودية لانهم اذا علموا بقاء الذل عليهم الى يوم القيمة انزجروا ولما اخبر الله تع فى زمن محمد صلى الله عليه وسلم
عن هذه الواقعة ثم شاهدنا بان الامر كذلك كان هذا اخبارا صدقا حقا عن الغيب وكان معجزا والخبر المروى فى ان اتباع الدجال هم اليهود
ان صح فمعناه انهم كانوا قبل خروجه يهودا ثم دانوا بالالهية فذكروا بالاسم الاول ولولا هذا التوجيه لكان ذلك الخبر الذى فرض صدقه
مناقضا لهذه الاية فانهم فى وقت اتباعهم الدجال قد خرجوا عن الذلة والقهر قوله اما مفعول ثان ان جعل قطع بمعنى صير او حال ان بقى
على اصل معناه ومنهم الصالحون صفة لامم او بدل منه فيكون مفعولا ثانيا او حالا من مفعول قطعنا اى فرقناهم حال كونهم منهم الصالحون
قوله تقديره ومنهم ناس اشارة الى ان منهم خبر مقدم ودون ذلك صفة موصوف محذوف هو المبتدا والتقدير ومنهم ناس او قوم دون
ذلك قوله اى منحطون عن الصلاح ايما الى ذلك اشارة الى الصلاح المدلول عليه بقوله الصالحون الا انه لا بد من تقدير المضاف ليصح المعنى
اى ومنهم دون اهل ذلك الصلاح ليعتدل التقسيم قوله تع وبلوناهم اى عاملناهم معاملة المبتلى المختبر بنحو النعم والخصب والعافية وبنحو
الجدب والشدايد لعلهم يتوبوا عما هم عليه الى طاعة ربهم فان كل واحد من الحسنات والسيات يدعوا الى الطاعة اما الحسنات فللترغيب
واما السيات فللترهيب قوله مصدر نعت به يقال خلف فلان فلانا اذا كان خليفته وخلف فى قومه خلافة اى قام مقامه فى تدبير
احوال قومه والخلف والخلف بسكون اللام وفتحها فى الاصل مصدر كالطلب والهرب نعت به من جاء بما جاء به احد يقال هو خلف سوء
من ابيه وخلف صدق من ابيه اذا قام مقامه الا ان الاول يستعمل فى الطالح الردى والثانى فى الصالح السوى قال الشاعر ذهب الذين
يعاش فى اكنافهم وبقيت فى خلف كجلد الاجرب وقيل خلف بسكون اللام اسم جمع خالف كركب لراكب وتجر لتاجر وقال الاخفش
هما سواء منهم من يحرك ومنهم من يسكن فيهما جميعا والمراد بالخلف الذين خلفوا من بعد اليهود الذين فرقهم الله تع فى الارض امما موصوفين
بان منهم الصالحون ومنهم دون ذلك قوله حطام هذا الشئ الادنى الحطام ما تكسر من النبات اليبيس شبه به العرض بفتح العين والراء
والمراد به جميع متاع الدنيا يقال الدنيا عرض حاضر ياكل منها البر والفاجر واما العرض بسكون الراء فما خالف العين اعنى الدراهم والدنانير عبر عن
مطاع الدنيا بالحطام لعدم بقائها وسرعة زوالها والادنى تذكير الدنيا والمعنى ياخذون عرض هذه الدنيا وانما ذكر لانه لم يذكر الموصوف
من نحو الدار والحيوة فكانه جعل وصفا للشئ او للكتاب والمقام قوله وهو من الدنو القريب واما الدنى بمعنى الدون فهو مهموز يقال دنا الرجل
دناءة ودنوة اى صار دنيا خسيسا لا خير فيه وقوله ورثوا الكتاب فى محل الرفع على انه نعت لخلف ويأخذون حال من فاعل ورثوا ويحتمل
ان يكون يأخذون ان يكون يأخذون مستانفا اخبر عنهم بذلك قوله وهو يحتمل العطف اى قوله ويقولون يحتمل ان يكون معطوفا على يأخذون
وان يكون حالا من فاعله الا ان علماء المعانى صرحوا بان الجملة الحالية ان كانت فعلية والفعل مضارع مثبت امتنع دخول الواو عليها ويجب
الاكتفاء بالضمير نحو ولا تمنن تستكثر واجابوا عن قول من قال قمت واصك وجهه وقول من قال فلما خشيت اظافيرهم نجوت وارهنهم مالكا
بانه مبنى على حذف المبتدا اى وانا اصك وانا ارهنهم فتكون الجملة اسمية فيصح دخول الواو واجاب بعضهم بان ما جاء فى النثر نحو قمت واصك
شاذ وما جاء فى النظم من نجوت وارهنهم ضرورة فعلى هذا ينبغى ان يكون مراد من قال ان قوله ويقولون حال انه حال بتقدير وهم يقولون
قوله والمراد به توبيخهم على البت بالمغفرة عن ابن عباس رض قال وكد الله عليهم فى التورية ان لا يقولوا على الله فقالوا الباطل وهو ما اجبوا على الله
تع من مغفرة ذنوبهم التى لا يتوبون عنها وليس فى التورية ميعاد المغفرة مع الاصرار على الذنوب وقيل ذكر فى التورية من ارتكب ذنبا عظيما فانه
لا يغفر له الا بالتوبة قوله عطف على قوله الم يوخذ من حيث المعنى فانه تقرير فكانه قيل اخذ عليهم ميثاق الكتاب ودرسوا ونظيره قوله تع الم نربك
فينا وليدا ولبثت معناه قد ربيناك ولبثت يجوز كونه معطوفا على ورثوا فيكون قوله الم يوخذ معترضا بينهما قوله وقرا نافع الى اخره اى انهم
قرؤا افلا تعقلون بتاء الخطاب والباقون بالغيبة وجه الخطاب التلوين والالتفات من الغيبة الى الخطاب فالمراد بالضماير حينئذ شئ واحد ويحتمل
ان يكون الخطاب لهذه الامة اى افلا تعقلون انتم بحال هؤلاء وتعجبون من حالهم وعلى قراءة الغيبة يكون الضمير جاريا على ما تقدم من الضماير
وقراءة العامة والذين يمسكون بالتشديد من مسك بمعنى تمسك فان فعل قد يكون بمعنى تفعل قال الامام الواحدى مسكت بالشئ وتمسكت
به واستمسكت به وروى ابو بكر عن عاصم يمسكون مخففة وهو ردى لانه لا يقال امسكت بالشئ وانما يقال امسكت الشئ ومعنى يمسكون

بالكتاب يومنون به ويحكمون بما فيه قال عامة المفسرين نزلت فى مومنى اهل الكتاب انتهى كلامه قوله على تقدير منهم يعنى ان الخبر الجملة
لابد فيها من رابط يربطها بالمبتدا وذلك الرابط اما الضمير محذوفا اعتمادا على دلالة النحوى عليه او الاسم الظاهر الموضوع موضع
الضمير فان مقتضى الظاهر ان يقال انا لا نضيع اجرهم الا انه وضع المصلحين موضع الضمير تنبيها على انه تع لا يضيع اجرهم لاجل
اصلاحهم قوله وافراد الاقامة اى بالذكر مع اندراجها فى التمسك بالكتاب للتنبيه على فضلها حتى كانها ليست من جنس التمسك به
تنزيلا للتغاير فى الوصف منزلة التغاير فى الذات كما فى قوله قل من كان عدوا لله وملائكته ورسله وجبريل وميكال ونظايره مما
يذكر فيه الخاص بعد العام قوله اى قلعناه ورفعناه فوقهم ذكر فعلين الاول منهما تفسير النتق وثانيهما هو الناصب لقوله
فوقهم على الظرفية نقل الامام الرازى عن ابى عبيدة ان اصل النتق قلع الشئ عن موضعه والرمى به يقال نتق ما فى الجراب اذا رمى به
وصبه وامراة ناتق منتاق اذا كثر ولدها لانها ترمى به ولادها رميا فمعنى نتقنا الجبل اى قلعناه من اصله وجعلناه فوقهم
وقال الامام الواحدى نتقنا الجبل فوقهم اى رفعناه باقتلاع له من اصله يقال نتقه ينتقه نتقا اذا قلعه من اصله فظهر بهذا ان
قول المص اى قلعناه تفسير لقوله نتقنا الجبل وان الرفع غير داخل فى معنى النتق وان النتق من مقدمات الرفع وسبب لحصوله الا ان نتقا
لما لم يصلح ناصبا لقوله فوقهم ضمنه معنى فعل يمكن ان يعمل فيه وهو رفعنا او جعلنا كانه قيل رفعنا الجبل فوقهم بنتقه وقلعه من مكانه
فعلى هذا يكون فوقهم منصوب بنتق لا بمعنى رفع واصل النتق الجذب يقال نتقت الغرب من البير اى جذبته قيل الجبل هو الطور الذى سمع
موسى عليه السلام وهو عليه كلام الله تع واعطى الالواح وقيل هو جبل من جبال فلسطين فرسخا فى فرسخ وقيل هو الجبل الذى عند بيت المقدس
قيل ان موسى عليه السلام لما اتى بنى اسرائيل بالتورية وقراها عليهم فلما سمعوا ما فيها من التغليظ كبر ذلك عليهم وابوا ان يقبلوا ذلك
فامر الله تع الجبل فانقلع من اصله حتى قام على رؤسهم مقدار عسكرهم وكان فرسخا فى فرسخ وقيل لهم ان قبلتموها بما فيها والا ليقعن
عليكم فلما نظروا الى الجبل خر كل رجل منهم ساجدا على حاجبه الايسر وهو ينظر بعينه اليمنى الى الجبل فرقا وخوفا من سقوطه فلذلك لا ترى يهوديا
يسجد الا على حاجبه الايسر ويقولون هى السجدة التى رفعت عنا بها العقوبة ولما نشر موسى الالواح وفيها كتاب الله لم يبق جبل ولا شجر ولا حجر
الا اهتز فلذلك لا ترى يهوديا يقرء عليه التورية الا اهتز وحرك لها راسه قال القشيرى رحمه الله فصار كمن ابى جبران ينكص على عقبيه
طوعا كذلك اهل الكتاب لما قبلوا الكتاب باجبار التكليف عليهم بالبتوا حتى قابلوه بالتحريف قوله لانه لم يقع متعلقة اى ما علق وقوع الجبل
به وهو علم قبولهم ما فى التورية حيث قبلوه وسجدوا على انصاف جباههم قوله اى اخرج من اصلابهم اى من اصلاب بنى آدم الصلبية قيل انهم
مائة وعشرون ولدا من صلب آدم وحوا عليهما السلام كل سنة ولدت ولدين ابن وبنت اخرج من اصلابهم نسلهم اى اخرج من اصلاب
نسلهم ذريتهم ثم اخرج من اصلاب تلك الذرية حتى اخرج جميع من هو كاين الى يوم القيمة اخرج من ظهورهم كل نسمة تخرج من ظهره نسلا من نسل
كما يتولد الابناء من الاباء ولم يذكر ظهر آدم مع ان الذرية كما اخذت من ظهور بنى آدم اخذت من ظهر نفس آدم واخذ الميثاق من الجميع اعتمادا
على انفهامه من الكلام قال تع يوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب ولم يذكر نفس فرعون لان فى الكلام دليلا عليه لما ذكر
انه تع اخذ ميثاق بنى اسرائيل بنتق الجبل فوقهم وبما جمع لهم من دلايل السمع ودلايل العقل ذكر بعد اخذ الميثاق عليهم اخذ الميثاق على الكل
تقريرا للحجة على جميع المكلفين قال الامام فى تفسير هذه الاية قولان مشهوران الاول وهو مذهب المفسرين واهل الاثر انه تع خلق آدم
ثم مسح ظهره فسقط من ظهره كل نسمة من ذريته الى يوم القيمة على ما ذكره المفسرون من الاثار الواردة فى هذا المعنى ثم قال المعتزلة اطبقوا
على انه لا يجوز تفسير هذه الاية بهذا الوجه واحتجوا على فساده بوجوه منها ان اخذ الميثاق لا يكون الا من العاقل فلو اخذ الله الميثاق
من اولئك لكانوا عقلاء ولو كانوا عقلاء واعطوا ذلك الميثاق حال عقلهم لوجب ان يتذكروا فى هذا الوقت انهم اعطوا الميثاق قبل دخولهم
فى هذا العالم لان الانسان اذا وقعت له واقعة عظيمة مهيبة فانه لا يجوز مع كونه عاقلا ان ينساها نسيانا كليا بحيث لا يذكر منها
شيئا ومنها ان البنية شرط لحصول الحيوة والعقل والفهم فتلك الذريات المأخوذة من ظهور بنى آدم لا يكون كل واحد منها عالما فاهما
عاقلا الا اذا حصل له قدر من البنية اللحمية والدمية واذا كان كذلك فمجموع تلك الاشخاص الذين خرجوا الى الوجود من اول تخليق آدم الى
آخر قيام القيمة لا تحويهم عرصة القيمة فكيف يمكن ان يقال انهم حصلوا باسرهم دفعة واحدة فى صلب آدم عليه السلام ومنها ان فائدة
اخذ الميثاق اما ان يكون ذلك الميثاق حجة عليهم فى التمسك بالايمان فى ذلك الوقت وان يصير ذلك حجة عليهم فى دار الدنيا والاول
باطل لانعقاد الاجماع على انه بسبب ذلك القدر من الميثاق لا يصيرون مستحقين للثواب والعقاب والمدح والذم وكذا الثانى لانهم

لما لم يذكروا ذلك الميثاق في الدنيا فكيف يصير ذلك حجة عليهم في التمسك بالايمان ثم قال والقول الثاني في تفسير هذه الاية قول اصحاب النظر
وارباب المعقولات وهو ان الله تع اخرج الذرية وهو الاولاد من اصلاب آبائهم وذلك الاخراج انهم كانوا نطفة فاخرجها الله تع واودعها
ارحام الامهات وجعلها علقة ثم مضغة حتى جعلهم بشرا سويا وخلقا كاملا ثم اشهدهم على انفسهم بما ركب فيهم من دلائل وحدانيته
وغرايب صنعته فبالاشهاد صاروا كانهم قالوا بلى وان لم يكن هناك قول باللسان ونظيره قوله تع فقال لها وللارض ائتيا طوعا او كرها
قالتا اتينا طائعين وقولهم قال الجدار للوتد لم تشقني قال سل من يدقني فان الذي ورائي ما خلاني ورائي وقول الشاعر امتلأ الحوض
وقال قطني ثم قال هذا القول الثاني لا طعن فيه البتة وبتقدير صحة هذا القول لا ينافي صحة القول الاول واجاب عن قول من قال لو صح القول
باخذ الميثاق لوجب ان يتذكره الانسان الان بان خالق العلم بالاحوال الماضية هو الله تع وهو فاعل مختار جاز ان يخلقه واجاب عما يقال
من ان مجموع تلك الذرات يمتنع حصولها باسرها في ظهر آدم عليه السلام بان البنية ليست شرطا عندنا لحصول الحيوة والعلم فان الجزء
الذي لا يتجزى قابل للحيوة والعقل كل واحد من تلك الذرات جوهرا فردا فلم قلتم ان ظهر ادم لا يتسع لمجموعها هذا اذا قلنا ان الانسان
عبارة عن الجواهر الفردة واما اذا قلنا ان الانسان هو النفس الناطقة وانه جوهر غير متحيز ولا حال في المتحيز فالسؤال زايد واجاب عما يقال
من ان فائدة اخذ الميثاق هو ان يكون حجة في ذلك الوقت او في الحيوة الدنيا الى اخره بان الله تع يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد والمص لما جعل
قوله تع واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى استعارة تمثيلية على تشبيه حال شئ بحال شئ اخر حيث شبه نصب ادلة الربوبية
وتمكينهم من معرفة ربوبيته تع باشهادهم عليها وسؤالهم سؤال التقرير بالست بربكم وشبه تمكينهم من الاستدلال بما لهم من العقول
المميزة بشهادتهم على ربوبيته تع واقرارهم بها واعظام الميثاق عليها وهذا التمكن القايم مقام الاقرار واعطا الميثاق قايم معهم عند
دخولهم في دار الدنيا فيكون حجة عليهم في التمسك بالايمان واخذ الميثاق بهذا المعنى المجازي له مدخل عظيم في المعرفة والاقرار والتمسك
والطاعة ونقل عن القرطبي ان القوم استدلوا بهذه الاية على ان من مات صغيرا دخل الجنة لاقراره في الميثاق الاول ومن بلغ لم يغنه الميثاق
الاول شيئا بل يكون ذلك حجة عليه ان اخل بالتصديق والاقرار حيث ضيع تمكنه من ذلك بالنظر الصحيح فيما نصب له من دلائل الوهيته تعالى
وربوبيته واقل تلك الدلايل انه تع اخرجهم من اصلاب ابائهم ونقلهم الى ارحام امهاتهم الى ان يبلغوا بتقليب الاحوال عليهم من نطفة ثم علقة
ثم مضغة مخلقة وغير مخلقة الى ان كانوا كاملي العقل مستعدين للاستدلال بما شاهدوا من آثار صنع الله تع فيهم على ان لهم الها قادرا
منفردا بالربوبية وكمال العلم والقدرة وهي الفطرة الاصلية التي فطر الناس عليها يتمكن بها الانسان لما له وما عليه قوله ويدل عليه اي على ان
اشهادهم بان يقول لهم الست بربكم بطريق التمثيل وتنزيل دلالة الحال منزلة البيان بالمقال قوله تع قالوا شهدنا الخ اي ربنا واعترفنا بانك
ربنا والهنا لا رب لنا غيرك ووجه الدلالة انه تع وان كان له ان يكلم عباده الا ان العقل السليم يابى من ان تتكلم الذريات المأخوذة
من الاصلاب بلسان المقال لان كون تلك الذريات تام الخلقة سوية الاعضاء يقتضي ان لا يكون خلق الانسان من النطفة على سبيل الابتداء بل يجب
ان يكون خلقا على سبيل الاعادة واجمع المسلمون على ان خلقه من النطفة هو الخلق المبتدأ وقوله تع شهدنا فيه قولان الاول انه من كلام الملايكة
وذلك ان الذرية لما قالوا بلى قال الله تع للملايكة اشهدوا فقالوا شهدنا بالاقرار لئلا يقول يوم القيمة ما اقررنا وما علمنا ان لنا الها يجب اتباع
امره فاسقط كلمة لا كما في قوله تع والقى في الارض رواسي ان تميد بكم اي لئلا تميد بكم هذا قول الكوفيين وتقديره عند البصريين شهدنا كراهة
ان تقولوا فقوله ان تقولوا متعلق بقوله الملايكة شهدنا وكلام الذرية قد انقطع عند قولهم بلى فيحسن الوقوف عليه والقول الثاني ان قوله
شهدنا من بقية كلام الذرية وعلى هذا التقدير فقوله ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين يكون مفعولا له لقوله واشهدهم على انفسهم
بكذا وكذا لئلا يقولوا او كراهة ان يقولوا انا كنا عن هذا غافلين وعلى هذا التقدير لا يجوز الوقوف على قوله شهدنا لان قوله ان تقولوا متعلق بما
قبله وهو قوله واشهدهم لم يجز قطعه عنهم قوله وقرا ابو عمرو وكليهما بياء الغيبة على وفق ما سبق من قوله من بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم
على انفسهم لئلا يقولوا وقرا الباقون بتاء الخطاب لانه قد جرى في الكلام خطاب وهو قوله الست بربكم وكلا الوجهين حسن لان الغائبين
هم المخاطبون قوله لان التقليد عند قيام الدليل الى اخره بيان لوجه الزام الحجة بقوله ان تقولوا يوم القيمة انا كنا عن هذا غافلين ما نبهنا
عليه منبها وتقولوا انما اشرك اباؤنا من قبل واشركنا على سبيل التقليد لاسلافنا ونحن لا نذكر هذا الاقرار والميثاق وان تفكرنا وذلك
لانه تع لما اوضح دلائل وحدانيته وصدق رسله فيما اخبروا به وابدع نوع الانسان على الفطرة السليمة التي يتمكنون بها على معرفة الحق استدلالا
بتلك الدلائل لم يبق لهم ان يقولوا انا كنا عن هذا غافلين ولا ان يعتذروا بابطال اسلافهم لان الادلة المنصوبة وتمكنهم من الاستدلال بها

قايم معهم

قايم معهم فلا عذر لهم في سلوك طريق الضلال اصلا قوله الحديث رواه عمر رض والحديث رواه الامام محيي السنة في المصابيح ومعالم
التنزيل وهو ان عمر ابن الخطاب رض سئل عن هذه الاية واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم الاية قال عمر رض سمعت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يسأل عنها فقال صلى الله عليه وسلم ان الله تع خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل
اهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل اهل النار يعملون فقال رجل ففيم العمل يا رسول الله
فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله اذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل اهل الجنة حتى يموت على عمل من اعمال الجنة فيدخله به الجنة
واذا خلق العبد للنار استعمله بعمل اهل النار حتى يموت على عمل من اعمال اهل النار فيدخله به النار قال المص في شرحه للمصابيح معنى
الاية ان الله تع من اصلاب بني آدم نسلهم واشهدهم على انفسهم بان نصب لهم من الاية على ربوبيته ووحدانيته وركب فيهم العقول
والبصاير وجعلها مميزة بين الحق والباطل نزل تمكنهم من العلم بربوبيته بنصب الدلائل وخلق الاستعداد فيهم وتمكنهم من معرفتها والاقرار
بها منزلة الاشهاد والاعتراف تمثيلا وتخييلا ونظيره قوله تع انما قولنا لشئ اذا اردناه ان نقول له كن فيكون وقوله فقال لها وللارض
ائتيا طوعا او كرها قالتا اتينا طائعين وقول الشاعر اذا قالت الانساع للبطن الحق وقوله قالت له ريح الصبا قرقار فان البين الذي
لا يشك فيه انه لا قول ولا خطاب ثمه وانما هو تمثيل وتصوير للمعنى وظاهر الحديث لا يساعد هذا المعنى ولا ظاهر الاية فانه سبحانه وتع
لو اراد ان يذكر انه استخرج الذرية من صلب آدم دفعة واحدة لا على توليد بعضهم من بعض على مر الزمان لقال واذ اخذ ربك من ظهر ادم
ذريته والتوفيق بينهما ان يقال المراد من بني ادم واولاده وكانه صار اسما للنوع كالانسان والبشر والمراد بالاخراج توليد بعضهم من بعض
على مر الزمان واختصر في الحديث ذكر ادم اكتفاء بذكر الاصل عن ذكر الفرع وقوله صلى الله عليه وسلم في الحديث مسح ظهر ادم يحتمل ان يكون الماسح
هو الملك الموكل على تصوير الاجنة وتخليقها وجمع موادها واسند اليه تع لانه هو الامر به كما اسند التوفي اليه في قوله الله يتوفى الانفس حين
موتها والمتوفي لها هو الملايكة لقوله تع الذين تتوفيهم الملايكة ويحتمل ان يكون الماسح هو الباري تع ويكون المسح من باب التمثيل وقيل
هو من المساحة بمعنى التقدير كانه قال قدر ما في ظهره من الذرية الى هنا كلام المص في ذلك الشرح واشار بقوله في هذا الكتاب وقيل
الى ان تفسير الاية بما روي عن عمر رض من استخراج الذرية من ظهر ادم وتعيين بعضهم للجنة وبعضهم للنار لا يخلو عن ضعف اما اولا فلانه
للميثاق فيه واما ثانيا فلان ما فيه استخراج الذرية من ظهر آدم وما في الاية استخراجهم من ظهور بني آدم قوله هو احد علماء بني اسرائيل
عن ابن عباس رض انها نزلت في البسوس وكان من قصتها ان رجلا من بني اسرائيل كان قد اعطى ثلاث دعوات مستجابات وكانت له امرأة
يقال لها البسوس له منها فقالت اجعل لي منها دعوة فقال لك منها واحدة فما تريدين قالت ادع الله ان يجعلني اجمل امرأة في بني اسرائيل
فدعا لها فجعلت اجمل امرأة في بني اسرائيل فلما علمت انه ليس فيهم مثلها رغبت عنه فغضب الزوج فدعا عليها فصارت كلبة نباحة فذهبت
فيها دعوتان فجاء بنوها فقالوا ليس لنا على هذا قرار قد صارت امنا كلبة نباحة والناس يعيرونا بها ادع الله ان يردها الى حالها الاول
فدعا الله تع فعادت كما كانت فذهبت فيها دعواته الثلاثة كلها وقيل نزلت في ابي عامر ابن نعمان الراهب وكانت ترهب في الجاهلية ولبس
المسوح فقدم المدينة فقال للنبي صلى الله عليه وسلم ما هذا الذي جئت به فقال صلى الله عليه وسلم جئت بالحنيفية دين ابرهيم عليه السلام قال
فانا عليها فقال عليه الصلوة والسلام لست عليها ولكنك ادخلت فيها ما ليس منها فقال ابو عامر اماته الله الكاذب طريدا وحيدا فخرج
الى الشام وارسل الى المنافقين استعدوا بالقوة والسلاح وابنوا مسجدا فاني ذاهب الى قيصر واتي بجند اخرج محمدا واصحابه من المدينة
فذلك قوله تع وارصادا لمن حارب الله ورسوله يعني انتظار المجيء فمات بالشام طريدا وحيدا فاستجاب الله دعاءه على نفسه قوله وبلعم بن
باعورا وذلك ان موسى عليه السلام قصد بلده وغزا اهله وكانوا كفارا فطلبوا منه ان يدعو على موسى وقومه وكان مجاب الدعوة وعنده
اسم الله الاعظم فامتنع منه فما زالوا يطلبونه حتى دعا عليه فاستجيب له ووقع موسى وبنو اسرائيل في التيه بدعائه فقال موسى يا رب باي
ذنب وقعنا في التيه فقال بدعاء بلعم بن باعورا فقال يا رب كما سمعت دعاءه علي فاسمع دعائي عليه ثم دعا موسى ان ينزع عنه اسم الله
الاعظم والايمان فسلخه الله عما كان عليه ونزع منه المعرفة فخرجت من صدره كحمامة بيضاء واخر المص هذا الوجه لان الظاهر احتباسهم في التيه
كان بقولهم انا لن ندخلها ابدا ما داموا فيها فاذهب انت وربك فقاتلا انا ههنا قاعدون وكيف يليق بموسى ان يدعو على بلعم بزوال الايمان
وكان مبعوثا الى الناس ليدعوهم الى الايمان قوله حتى لحقه على ان يكون اتبع مثل تبع متعديا الى واحد بمعنى ادركه ولحقه وهو مبالغة في ذمه حيث
جعل اماما للشيطان وفي الصحاح اتبعت القوم على افتعلت اذا كانوا قد سبقوك فلحقتهم واتبعت ايضا غيري يقال اتبعته الشئ فتبعه

قال الاخفش تبعته واتبعته بمعنى مثل ردفته واردفته قوله والى السفالة والانحطاط التى هى مقابل للرفع كما ان الدنيا مقابل لمنازل الابرار
فان الدنيا ليست منازلهم لقوله صلى الله عليه وسلم فاعبروها ولا تعمروها قوله وانما علق رفعه بمشيته يعنى ان الظاهر ان يعلق رفعه
بفعله الذى يستحق به الرفع مثل ان يقال لو لزم العمل بالايات ولم ينسلخ منها لرفعناه بها اى بسبب تلك الايات وملازمتها فان قوله بها
افاد ان لزوم الايات والعمل بها سبب لرفعه فيكون الرفع بالايات متعلق بلزوم الايات والعمل بها فكيف علق بمشية الله تع ولاسيما
قد استدرك عنه بفعل العبد وهو ايضا يستدعى ان يعلق الرفع بفعل العبد الا انه علق الرفع بمشيته تع تنبيها على ان السبب الحقيقى هو المشية
من حيث انها سبب للافعال الموجبة لرفع الدرجة وان الافعال المذكورة وسائط فى حصول رفعها فكما يصح تعليق الرفع بالوسائط المعتبرة
فيه يصح تعليقه بالمشية التى هى السبب لتلك الوسائط والافعال ولما كانت كلمة لو تدل على انتفاء الشئ لانتفاء غيره افاد الكلام انا ما رفعنا
درجته لعدم ملازمته العمل بمقتضى الايات وملازمة العمل لما كان مسببا عن المشية كان عدم الملازمة دليلا على انتفاء سببه الذى
هو المشية فلزم ان يكون انتفاء الرفع لانتفاء المشية ولذلك قال ولو شئنا لرفعناه الا ان الملايم حينئذ ان يستدرك بان يقال لكنا لم نشا
رفعه على استثناء نقيض السبب الحقيقى ولكنه اعرض عن ملازمه الايات والعمل على استثناء نقيض السبب الظاهرى فعدل عنه ووقع
موقعه اخلد الى الارض لما ذكره من المبالغة والتنبيه ووجه المبالغة ان الاخلاد والى الارض كناية عن الايات والكناية ابلغ من التصريح فمحصول
الاية ولو شئنا وفقناه للعمل بالايات ورفعناه درجة بتلك الاعمال ولكنا لم نشا منه ذلك فهذا يدل على ان الكائنات من الكفر والايمان
والطاعة والعصيان كلها بمشية الله تع وهذه الاية من اشد الايات على العلماء لانه تع بعد ان اخص هذا الرجل باياته وبيناته وعلمه الاسم
الاعظم وخصه بالدعوات المستجابة لما تبع الهوى انسلخ من الدين وصار فى درجة الكلب وذلك يدل على ان من كانت نعم الله عليه اكثر اذا
اعرض عن متابعة الهدى واتبع الهوى كان بعده عن الله اعظم واليه اشار صلى الله عليه وسلم بقوله من ازداد علما ولم يزدد هدى لم يزدد من الله
الا بعدا وقال صلى الله عليه وسلم ما ذئبان جايعان ارسلا فى غنم بافسد لها من حرص المرء على المال والشرف لدينه قيل كان سبب انسلاخه عنها
طاعة امراته واخذه الحطام من اهل زمانه ولا شئ اضر بالعالم منها قوله دلاع اللسان بالدال المهملة يقال دلع الرجل لسانه فاندلع فخرج
ودلع لسانه اى خرج يتعدى ولا يتعدى قوله والتمثيل واقع موقع لازم التركيب يعنى قوله تع فمثله واقع موقع قوله فحططناه ابلغ حط ووضعنا
منزلته الذى هو لازم لمدلول قوله تع ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه اخلد الى الارض فان مدلوله انا لم نشا رفعه ونفى مشية الرفع يلزمه نفى الرفع
ووضع المنزلة اقيم التمثيل المذكور مقام هذا اللازم للمبالغة فى الحط فان فى تمثيله بالكلب حطا وفى تمثيله به فى اخس احواله زيادة حط مع ان
تصوير المعقول بصورة المحسوس ابلغ فى بيانه لان الفهم العامة بالمحسوس اتم واكمل وادراكهم بها اعم واشمل قيل فى وجه التمثيل ان كل شئ يلهث
يلهث فانما يلهث من اعيا وعطش الا الكلب اللاهث فانه يلهث فى كل واحد من حالتى الاعيا والراحة وحالتى العطش والرى فان ذلك
عادة له وطبيعة وهو مواظب عليه لطبيعة الخسيسة لا لاجل حاجة ضرورة فكذلك من اتاه الله العلم والدين واغناه عن التعرض لاوساخ
اموال الناس ثم مال الى طلب الدنيا والقى نفسه فيها كان حاله كحال ذلك اللاهث حيث واظب على الحالة الخسيسة والفعل القبيح لمجرد اتباع
نفسه الخبيثة وطبيعة الخسيسة لا لاجل الحاجة والضرورة وقيل ايضا ان العالم اذا توسل بعلمه الى طلب الدنيا بان يورد عليهم انواع علومه
ويظهر عندهم فضايل نفسه ومناقبها فلا شك انه عند ذكر تلك الكلمات وتقرير العبارات يدلع لسانه ويخرجه لاجل ما تمكن فى
قلبه من حرارة الحرص وشدة العطش الى الفوز بالدنيا فكانت حاله شبيهة بحال ذلك الكلب الذى اخرج لسانه ابدا لمجرد الطبيعة الخسيسة
سواء دعته الى ذلك حاجة وضرورة ام لا ثم انه تع لما مثل حال من اوتى الايات والبينات وعلم الاسم الاعظم وخص بالدعوات المستجابة
بحال الكلب اللاهث فى كل حال عمم بهذا التمثيل جميع المكذبين بايات الله تع فقال ذلك مثل القوم الذين كذبوا باياتنا وذلك اشارة الى
صفة الكلب ويجوز ان يشار به الى المنسلخ من الايات او الكلب على ان يكون اداة التشبيه محذوفة من ذلك اى صفة المنسلخ او صفة الكلب
مثل الذين كذبوا قوله فانها نحو قصتهم اى فان قصة بلعم نحو قصة اليهود فان بلعم بعد ما اوتى ايات الله انسلخ منها ومال الى الدنيا حتى
صار كالكلب كذلك اليهود بعد ما اوتوا التورية المشتملة على نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وذكر القران المعجز وبشروا الناس باقتراب
مبعثه وكانوا يستفتحون به انسلخوا عما اعتقدوا فى حقه وكذبوه وحرفوا اسمه فليحذروا عما يؤول اليه حال بلعم قوله اى مثل القوم بمعنى
ان ساء بمعنى بئس وفاعلها مضمر فيها ومثلا تميز لذلك المضمر مفسر له وقد تقرر ان المخصوص بالذم لا يكون الا من جنس التميز والتميز
مفسر للفاعل فهو هو فيجب ان يصدق الفاعل والتميز والمخصوص على شئ واحد والقوم ههنا غير صادق على التميز والفاعل فلذلك

قدر المضاف

قدر المضاف المحذوف من المخصوص وجعل تقدير الكلام ساء مثلا مثل القوم حذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه قوله وقرئ ساء مثل
القوم برفع مثل مضافا الى القوم على انه فاعل ساء والموصول على هذا فى محل الرفع على انه المخصوص بالذم فلا بد من حذف مضاف ليتصادق
الفاعل والمخصوص على شئ واحد والتقدير ساء مثل القوم مثل الذين اى صفتهم العجيبة وهى تكذيبهم بايات الله واعراضهم عنها بعد قيام
الحجة عليها وعلمهم بها ثم انه تع وصف الضالين وعرف حالهم بالمثل المذكور بين بقوله من يهدى الله فهو المهتدى الاية ان كل واحد من الهدى
والضلال من الله تع وان هدايته تع تخص بعض دون بعض وانها مستلزمة للاهتداء ولما كان هذه التصريحات مخالفة لما تشتهيه انفس
المعتزلة اضطربوا وذكروا فى تاويل الاية وجوها كثيرة منها ما ذكره الجبائى وارتضاه القاضى وهو ان المراد من يهد الله تع الى الجنة والثواب
فى الاخرة فهو المهتدى فى الدنيا السالك طريقة الرشد فيما كلف به فبين الله تع انه لا يهدى الى الثواب فى الاخرة الا من هذه صفته ومن يضلله
من طريق الجنة فاولئك هم الخاسرون وهو ضعيف لانه قد حمل قوله من يهد الله على الهداية فى الاخرة الى الجنة وقوله فهو المهتدى على الاهتداء
الى الحق فى الدنيا وذلك يوجب الركاكة فى النظم بل يجب ان تكون الهداية والاهتداء راجعين الى شئ واحد حتى يكون الكلام حسن النظم قوله
والافراد فى الاول اى افراد ضمير من فى قوله تع فهو المهتدى وجمعه فى قوله اولئك هم الخاسرون لاعتبار جانب اللفظ فى الاول وجانب المعنى
فى الثانى تنبيه على ما ذكر قوله تع اولئك كالانعام فان الانسان وساير الحيوانات متشاركة فى القوى الطبيعية الغاذية والنامية
والمولدة ومتشاركة ايضا فى منافع الحواس الباطنة والظاهرة وفى احوال التخييل والتوهم والتذكر والامتياز بين الانسان وساير الحيوانات
الا بالقوة العقلية والفكرية التى تهديه الى معرفة الحق لذاته والخير لاجل العمل به فلما اعرض الكفار عن اعمال القوة العقلية والفكرية
والتوسل بها الى معرفة الحق والعمل بالخير كانوا كالانعام قال تع بل هم اضل لان الحيوانات لا قدرة لها على تحصيل هذه الفضائل والانسان
اعطى القدرة على تحصيلها ومن يعرض عن اكتساب الفضائل العظيمة مع القدرة على تحصيلها كان اخس حالا ممن اكتسبها مع العجز لان الانعام
مطيعة لله تع والكافر غير مطيع لربه ولان البهايم اذا كان معها مرشد لا تضل والكفار تضل وان جاءهم الانبياء وانزل عليهم الكتب ثم انه
تع لما وصف المخلوقين لجهنم بقوله اولئك هم الغافلون امر بعده بذكر الله تع فقال ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وهذا كالتنبيه على ان الموجب
لدخول جهنم هو الغفلة عن ذكر الله والمخلص عن عذاب جهنم هو ذكر الله واصحاب الذوق والمشاهدة يجدون من ارواحهم ان الامر كذلك فان
القلب اذا غفل عن ذكر الله واقبل على الدنيا وشهواتها وقع فى نار الحرص وزمهرير البعد والحجاب واذا انفتح على قلبه باب ذكر الله ومعرفته
تخلص عن نيران الافات وعن حسرات الخسران قوله والمراد بها الالفاظ اى الالفاظ الدالة على البارى تع روى عن ابى هريرة رض انه قال قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم ان لله تسعة وتسعين اسماء مائة الا واحدا من احصاها دخل الجنة ان الله وتر يحب الوتر وهى هو الله الذى
لا اله الا هو الرحمن الرحيم الملك القدوس الى اخرها قوله وقيل الصفات فكانه قيل ولله الاوصاف الحسنى مثل كونه عالما بعلم قديم وقادرا على
كل شئ وخالقا لكل شئ ومريدا لكل كائن ونحو ذلك فان لفظ الاسم قد يطلق على ما يدل على معنى تام غير مقارن للزمان يقال طار اسمه فى
الافاق اى انتشرت صفته ونعته دلت الاية على انه تعالى له اسماء حسنة وان الانسان لا يدعو الله الا بها وانها توقيفية لا اصطلاحية فانه
يجوز ان يقال يا جواد ولا يجوز ان يقال يا سخى ويجوز ان يقال يا عالم ولا يجوز ان يقال يا فقيه يا عاقل يا طبيب قال الله تع يخادعون الله
وهو خادعهم وقال ومكروا ومكر الله ولا يقال فى الدعاء يا مخادع يا مكار ويقال انه خالق كل شئ واله كل شئ ولا يقال يا خالق الخنازير والخبائث
ويا اله القرود ومحقرات عالم الكون قال مقاتل رحمه الله ان رجلا من الصحابة دعا الله فى صلاته ودعا الرحمن فقال رجل من المشركين اليس يزعم
محمد واصحابه انهم يعبدون ربا واحدا فما بال هذا يدعو ربين اثنين فانزل الله تع هذه الاية فدعاه النبى صلى الله عليه وسلم وقال ادعوا الله او ادعوا
الرحمن رغما لانوف المشركين فانك ما دعوت من هذه الاسماء فله الاسماء الحسنى قوله سنستدرجهم الاستدراج استفعال من الدنو وهو القرب
اى سنقربهم الى الهلاك على التدريج فى كتمان وخفية وقيل الاستدراج اتباع النعم مع انساء الشكر قال صلى الله عليه وسلم اذا رايت الله تعالى
انعم على عبده وهو مقيم على معصيته فاعلم انه مستدرج ثم تلا هذه الاية قوله تع والذين مبتدا وخبره الجملة الاستقبالية بعده ويحتمل ان يكون
فى محل النصب على الاشتغال بفعل مقدر تقديره سنستدرج الذين كذبوا قوله فخذا فخذا اى قوما قوما وقبيلة قبيلة والفخذ فى العشاير اقل
من البطن اولها الشعب ثم القبيلة ثم الفصيلة ثم العمارة ثم البطن ثم الفخذ يهوت اى يصوت يقال هيت به وهوت به اى صاح به ودعاه
عن قتادة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم كثيرا ما يحذرهم عقوبة الله ووقايعه فقام على الصفا ليلا وجعل يدعو قريشا فخذا فخذا يا بنى
فلان يا بنى فلان الى الصباح فقال قائلهم ان صاحبكم هذا المجنون بات يصوت الى الصباح فنزلت الاية وقيل انه صلى الله عليه وسلم

كان يغشاه حالة عند نزول الوحي فيتغير وجهه الكريم ويصفر لونه المليح وتعرض له حالة شبيهة بالغشي والجهال كانوا يقولون انه جنون فبين الله تع في هذه الاية انه ليس بجنون انما هو نذير مبين من رب العالمين وحثهم على التفكر في امره صلى الله عليه وسلم ليعلموا انه انما دعا للانذار لا لما نسب اليه من الجنون والجنة حالة من الجنون كالجلسة والركبة ودخول من في قوله من جنة يوجب ان لا يكون به نوع من انواع الجنون فان من كان شانه الدعوة الى الله واقامة الدلائل القاطعة والبينات الباهرة بالفاظ فصيحة بلغت في الفصاحة الى حيث عجز الاولون والاخرون عن معارضته وكان حسن الخلق طيب العيش مرضي الطريقة نقي السيرة مواظبا على اعمال حسنة صار بها قدوة لعقلاء العالمين كيف يتصور ان يكون فيه نوع من الجنة بل هو رحمة للعالمين وسماه صاحبهم لانه بينهم يصحبهم ويخالطهم وكلمة ما في قوله ما بصاحبهم يجوز ان يكون استفهامية في محل الرفع بالابتداء والخبر بصاحبهم اي اي شئ استقر بصاحبهم من الجنون وان تكون نافية حثهم على التفكر في شانه ومكارم اخلاقه اولا ثم ابتدا كلامه اخراما استفهام انكار ونفيا ثم قصره على الانذار المبين بطريق النفي والاستثناء تاكيدا لتكذيبهم ثم وبخهم على ترك النظر فيما يدل على صدقه وصحته على ما يدعوهم اليه من صانع العالم وعظم شانه وكمال قدرته لتطمئن قلوبهم على التصديق بنبوة الداعي فان النظر في امر النبوة متفرع على النظر في دلائل التوحيد وثبوت الصانع الحكيم والملكوت بمنزلة الملك وزيدت التاء للمبالغة كالرغبوت والرهبوت والملك السلطان وتقديره ملكوتنا في السموات والارض ثم اشار الى ان دلائل التوحيد غير مقصورة على السموات والارض بل كل ما يقع عليه اسم الشئ برهان باهر على التوحيد كما قيل وفي كل شئ له آية تدل على انه واحد فان كل ذرة من ذرات الكائنات مع كونها مساوية لسائر الذرات في كونها جواهر او ذاتا متحيزة مخالفة لسائر الذرات في اللون والكل والطبع والطعم وسائر الصفات واختصاص كل واحدة بما يخصها من الصفات لابد له من مخصص والابدان تنتهي سلسلة المخصصات الى الواجب لذاته والا الدار والتسلسل قوله وكذا اسم يكون فيه انه يقتضي تكرار تقدير الشان في الاية فان التقدير في ان الشان عسى ان يكون الشان والاولى ان يقال يكون واقترب تنازعا في اجلهم ويمكن ان يقال رجح التكرار المذكور على التزام الاضمار قبل الذكر لانه لا يصار اليه الا عن ضرورة قوله قبل مفافصة الموت اي قبل اغتيا له فجاءة يقال فافصت الرجل اذا اخذته على غرة قوله تعالى فباي متعلق بيؤمنون وهي جملة استفهامية سيقت للتعجب من تصميمهم على الكفر بعد الزام الحجة بنهاية البيان والتقرير اذا لم يؤمنوا بهذا الحديث فكيف يؤمنون بغيره والمراد من التعلق في قوله وقيل هو متعلق التعلق بمعنى ارتباط الكلام بما قبله لا التعلق الصناعي وكان لفظ التضعيف وهو قيل اشارة الى ان الاولى ان يجعل متعلقا بالتوبيخ المستفاد من مجموع قوله اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض الاية قوله كالتقرير لضلالهم فانه تع لما ذكر تصميمهم على الكفر وتماديهم في الضلال بين ههنا علة ضلالهم فقال من يضلل الله فلا هادي له وجه الغيبة في يذرهم ظاهر وهو اسناده الى ضمير الاسم الظاهر وهو اسم الجلالة ووجه التكلم الالتفات من الغيبة الى التكلم تعظيما للفعل ووجه الرفع الاستيناف اي وهو يذرهم اي ونحن نذرهم على حسب القرائتين ووجه جزمه العطف على محل قوله فلا هادي له لان الجملة المنفية جواب الشرط فهي في محل الجزم فعطف على محلها والعمه التردد والتحيرة قوله اولسرعة حسابها اي ولكون الحساب الواقع فيها يتم وينقضي في ساعة واحدة لانه تع لا يشغله شان عن شان ثم انه تع لما حثهم الى الايمان والتوبة بقوله وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم تحذيرا لهم عن مفافصة الموت قبل التوبة وان من مات فقد قامت قيامته وينكشف له ما يستحقه من الثواب والعقاب سال الجماعة من اليهود وقيل من قريش رسول الله صلى الله عليه وسلم متى تقوم الساعة فنزل قوله تع يسالونك عن الساعة ليتحقق في القلوب مكتوم عن الخلق ليصير المكلف مسارعا الى التوبة واداء الواجبات فانه لو علم وقت قيامها لتقاصر عن التوبة واخرها ولذلك اخفى ليلة القدر ليجتهد المكلف في ليالي الشهر كلها واخفى ساعة الاجابة في يوم الجمعة ليكون المكلف مجتهدا في الدعاء في كل اليوم وايان ظرف زمان بمعنى متى والمرسى ههنا مصدر ميمي بمعنى الارسا وهو الاثبات يقال رسى يرسو اي ثبت وارساه غيره ارسا ومرسى وايان مبتدا خبره مرسيها قيل اصله اي اوان فخففت الهمزة على غير قياس ولم يعوض منها شئ وقلبت الواو ياء على غير القياس فاجتمعت ثلاث ياآت فاستثقل ذلك فحذفت احديهن وبنيت الكلمة على الفتح لتضمنها معنى الاستفهام فصار ايان وقيل انه فعلان من اي لان معناه اي وقت زيدت الالف والنون على اي فصار ايان وقيل انه فعال من اين وانكره ابن جني وقال ايان سؤال عن الزمان واين سؤال عن المكان فكيف يكون احدهما ماخوذا من الاخر واصل اي او ي فعل من اويت اليه لان البعض اوى الى الكل متساندا اليه فقلبت الواو ياء وادغمت في الياء والرسو والارسا لا يستعملان الا في ثبوت الشئ الثقيل واثباته يقال رست السفينة وارسيتها انا قال الله تع والجبال ارسيها ولما كان اثقل الاشياء على الخلق هو الساعة سمى الله تع وقوعها وثبوتها بالارسا قوله لا يظهر امرها اشارة الى ان التجلية اظهار الشئ

والتجلي ظهوره

والتجلي ظهوره وقدر المضاف في قوله لا يجليها الا انه تع قد كشف واظهر نفس قيام الساعة بدلائل قطعية ونصوص متعاضدة وليس المنفي الا اظهار امرها في حق وقتها وتعيينه والمعنى لا يعلم الوقت الذي فيه يحصل قيام القيمة الا الله سبحانه وتع قوله عظمت على اهلها اشارة الى ان المراد بثقل السموات والارض ثقلها بالنسبة الى اهلها وان كلمة في بمعنى على كما في قوله تع ولاصلبنكم في جذوع النخل اي عظمت على اهلها خوفا من شدايدها وما فيها من الاهوال ومن جملة اهوالها فناء من في السموات والارض وهلاكهم وذلك ثقيل على القلوب وقيل المراد ثقلها بالنسبة الى نفس السموات والارض من حيث انهما لا يطيقان مجئ الساعة بتشقق السماء وتكور الشمس والقمر وانتثار النجوم وتزلزل الارض ورجفانها وتبدلها غير الارض المعهودة وبطلان الجبال والبحار قوله فعيل من حفي يعني ان حفي عن الشئ معناه الاصلي الحقيقي استقصى في السؤال عنه وتعلمه باقصى ما يمكن وهو من استقصى في تعلم الشئ وبالغ في السؤال يلزم ان يستحكم علمه فيه ويكون ماهرا في العلم به فلذلك كنى بقوله تع حفي عنها عن معنى عالم بها ولما ورد ان يقال لو كان الحفي بمعنى العالم لوجب ان يعدى بالباء فكيف قيل حفي عنها اجاب عنه بان الحفاوة لما كان اصل معناه الاستقصاء في السؤال كان معنى السؤال ملحوظا في معناه الكنائي فعدى تعديته وقيل انما يرد الاشكال على تقدير ان يكون عنها متعلقة بقوله حفي وليس كذلك بل هي متعلقة بيسالونك وقوله كانك حفي عنها معترض بينهما وصلة حفي محذوفة وتقدير الكلام يسالونك عنها كانك حفي عنها قوله وقيل هو من الحفاوة بمعنى الشفقة عطف على قوله عالم بها الجوهري حفيت به بالكسر حفاوة وتحفيت به اي بالغت في الطافه واكرامه انتهى ومنه قوله انه كان بي حفيا اي بارا لطيفا يجيب دعائي فمعنى الاية يسالونك كانك صديق لهم بار بهم يعني انك لا تكون حفيا بهم ما داموا على كفرهم وقيل هو فعيل من قولهم حفيت به حفاوة وتحفيت تحفيا اي فرحت به وتشبثت به فالمعنى يسالونك كانك حفي سرور وتفرح بالسؤال عنها والحال انك تكره السؤال عنها لانه من علم الغيب الذي استاثر الله به ولم يؤته احدا من خلقه وعلى الوجوه كلها قوله تع كانك حفي عنها في محل النصب على انه حال من كان يسالونك اي يسالونك مشبها حالك بحال الحفي نظرا الى زعمهم واعتقادهم قوله لما نيط به علة لتكرير يسالونك وقوله للمبالغة في انكار سؤالهم علة لزيادة قوله كانك حفي عنها وتكرير اللفظ لفائدة زائدة ليس بتكرار في الحقيقة قوله والتبري فان من لا يعلم ان نفعه في اي الاشياء وضرره في ايها كيف يحصل عنده علم وقت قيام الساعة ونظيره قوله تع في سورة يونس ويقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسي ضرا ولا نفعا الا ما شاء الله قيل لما رجع صلى الله عليه وسلم من غزوة بني المصطلق جاءت ريح في الطريق نفرت الدواب منها فاخبر صلى الله عليه وسلم بموت رفاعة في المدينة وكان فيه غيظ المنافقين وقال صلى الله عليه وسلم انظروا اين ناقتي فقال عبد الله بن ابي سلول الا تعجبون من هذا الرجل يخبر عن موت رجل بالمدينة ولا يعرف اين ناقته فقال صلى الله عليه وسلم ان ناسا من المنافقين قالوا كيت وكيت وناقتي في هذا الشعب قد تعلق زمامها بشجرة فوجدوها على ما قال فانزل الله تعالى قل لا املك لنفسي نفعا ولا ضرا قوله وانما ذكر الضمير اي ضمير قوله ليسكن مع رجوعه الى النفس وقد انث ما هو عبارة عنها حيث قيل واحدة وجعل منها زوجها رعاية لجانب معنى النفس لان المراد بها آدم عليه السلام ورعاية جانب المعنى في اسناد فعلي السكون والتغشي هو الانسب لان الذكر هو الذي يسكن الى الانثى ويتغشاها فينبغي ان يتصور الساكن والمتغشي بصورة الذكر لا بصورة الانثى واصل التغشي التغطية كني به عن الجماع لان كل واحد من الرجل والمراة لباس الاخر وساتره فانه اذا علاها فقد صار كالغاشي لها والحمل بفتح الحاء ما كان في البطن او على راس الشجر وبكسر الحاء ما حمل على ظهر او على الدابة وحملا في الاية يجوز ان يراد به المصدر فينتصب انتصابه وان يراد به نفس الجنين فينتصب انتصاب المفعول به كقولك حملت زيدا قوله فاستمرت به اي ذهبت ودامت بذلك الحمل الخفيف كانت تجئ وتذهب وتقوم وتقعد وتمشي بسهولة من غير تعب وفي الصحاح مر عليه وبه يمر مرا اي اجتاز ومر يمر مرا ومرورا ذهب واستمر مثله قوله وقرئ فمرت خفيف المراد فيها وجهان احدهما ان اصله التشديد ولكنهم كرهوا التضعيف في حرف مكرر فتركوه وهذه كقراءة وقرن بفتح القاف اذا جعلناه من القرار والثاني انه من المرية وهي الشك اي فشكت بسببه اهو حمل ام مرض وقرئ فاستمرت وهي واضحة وقرئ ايضا فمارت بالف وتخفيف الراء من مار يمور اذا جاء وذهب وتصرف في كل وجه واصله مورت قلبت الواو الفا فصار مارت ويجوز ان يكون فاعلت من المرية ويكون اصله ماريت قلبت الياء الفا ثم حذفت الالف لالتقاء الساكنين ومتعلق الدعاء في قوله ادعوا الله محذوف لدلالة الجملة القسمية عليه اي دعواه في ان يؤتيهما ولدا صالحا قوله اي جعل اولادهما قدر المضاف وهو الاولاد في موضعين والتقدير جعل اولادهما لله شركاء فيما اتى اولادهما دفعا للاشكال الوارد على ظاهر الاية فانه فسر النفس الواحدة بنفس آدم وفسر زوجها بحواء عليهما السلام فلو لم يقدر المضاف للزم نسبتهما الى الشرك وهما بريئان منه

نقدر المضاف لدفع هذا الاشكال فيكون اول الاية في حق آدم وحوا عليهما السلام كالكلام المعترض بين الكلام الوارد في شرح احوال المشركين
حكى الله تع للمشركين ان حق لما انقلب دعا آدم وحوا ربهما لئن اعطيتنا ولدا سويا صالحا في الدين لنشكرن لك ووجه دعائهما بذلك
ان آدم عليه السلام راى حين اخذ الميثاق على ذريته ان منهم السوى وغير السوى والتقى وغير التقى فسالا ان يكون هذا الولد سويا تقيا
وقالا لئن اتيتنا صالحا سويا لنشكرن لك واعطاهما صالحا وشكر الانهما اليا بحيث يعدان من انفسهما ذلك ولا يفعلانه وتم الكلام
ههنا ثم شرع في توبيخ المشركين بقوله فلما اتيهما صالحا اى فلما اعطى من اولادهما من كان والداه ووالدة من اهل الشرك ولدا صالحا سوي
الاعضا جعل هذان الابوان لله شركا فيما اعطاهما بان سميا الاولاد بعبد العزى وعبد اللات ونحوهما وسجدان للاصنام شكرا على هذه
النعمة وهذا التقرير احسن من تقرير المص فانه يشعر ان المضاف مما يقدر في قوله جعلا وما بعده دون قوله فلما اتاهما وفيه ان قوله فلما اتاهما
صالحا لو بقي على ظاهره لكان المعنى جعل ولادهما لله شركا حين اتاهما صالحا ولا شك ان جعل الاولاد ليس في ذلك الحين بل بعده بازمنة
متطاولة الا ان يقال كلمة لما ليست للزمان المتضايق بل هي للزمان الممتد فلا يلزم ان يقع مضمون الشرط والجزا في يوم واحد وشهر وسنة
بل يختلف ذلك باختلاف الامور الواقعة فيه تقول لما ظهر الاسلام طهرت البلاد من دنس الشرك والالحاد ولما ركب السلطان قمع آثار
الشرك والفسا د قوله ويدل عليه اى على حذف المضاف قوله تع فتعالى الله عما يشركون فانه يدل على ان الذين اتوا بهذا الشرك جماعة دون
آدم وحوا وقوله بعده ايشركون ما لا يخلق شيئا فان المقصود منه الرد على من جعل الاصنام شركاء لله تع وهذا المقصود انما يحصل بتقدير
المضاف قوله وامثال ذلك لا يليق بالانبياء فان تسميته بعبد الحارث وان لم يكن شركا بالحقيقة لان اسماء الاعلام لا تقيد معانيها اللغوية
الا ان ابقاء آدم لامر الشيطان مع نبوته وعلمه الكثير المدلول عليه بقوله تع وعلم آدم الاسماء كلها وتجاربه الكثيرة التى حصلت له بسبب الزلة
التى وقع فيها لاجل وسوسة الشيطان كيف لم يتنبه بان اسم الشيطان هو الحارث وكيف سمى ولد نفسه بعبد الحارث اقتضاء عليه الاسماء
حتى انه لم يجد سوى هذا مع انهم لا يخلون الاعلام المضافة عن الايماء الى المعاني الاصلية وملاحظتها وهذا القدر من الحاجة كاف في تقدير
المضاف قوله فاعطاهما اربعة بنين ولد به الى صنميه مناف والعزى وواحد الى نفسه واخر الحدا به التى هي دار الندوة وايد الزمخشري
هذا الاحتمال بقوله في قصة ام معبد فيا لقصي ما زوى الله عنكم ٭ به من فخار لا يبارى وسودد ٭ روى انه صلى الله عليه وسلم خرج من مكة
مهاجرا الى المدينة معه ابو بكر رض ومولاه عامر بن فهيرة ودليلهما الليثى عبد الله بن اريقط فمروا على خيمتى ام معبد فسالوها لحما وتمرا
للشرا فلم يصيبوا شيئا عنها وكان القوم مسنتين فنظر صلى الله عليه وسلم الى شاة في جانب الخيمة فقال ما هذه الشاة يا ام معبد قالت خلفها
الجهد عن الغنم فقال هل بها من لبن قالت هي اجهد من ذلك قال اتاذنين لى ان احلبها قالت بابى انت وامى ان رايت بها حلبا فاحلبها فدعا
بها رسول الله صلى الله عليه وسلم فمسح بيده ضرعها وسمى الله تع ودعا بها في شانها فتفاجت عليه ودرت واجترت ودعا باناء يربض الرهط
اى يرويهم فحلب ثجا حتى علاه البها اى بيض الرغوة ثم سقاها حتى رويت وسقى اصحابه حتى رووا ثم شرب اخرهم ثم حلب ثانيا وغادره
عندها وارتحلوا فجاء زوجها ابو معبد فلما راى اللبن تعجب وقال من اين لك هذا يا ام معبد والشاة عازب حيال ولا حلوب في البيت قالت
لا والله الا انه مر بنا رجل مبارك من حاله كذا وكذا فقال صفيه لى فوصفته له قال هو والله صاحب قريش الذى ذكر لنا من امره كذا وكذا ولقد هممت
ان اصحبه ولافعلن ان وجدت الى ذلك سبيلا فاصبح صوت بمكة عاليا يسمعون الصوت ولا يرون من صاحبه اجزى الله رب الناس خير

جزائه رفيقين حلا خيمتى ام معبد ٭ هما نزلاها بالهدى واهتدت به ٭ وقد فاز من امسى رفيق محمد ٭ فيا لقصي ما زوى الله عنكم
به من فخار لا يبارى وسودد ٭ ليهن بنى كعب مقام فتاتهم ٭ ومقعدها للمؤمنين بمرصد ٭ سلوا اختكم عن شاتها وانائها ٭ فانكم ان تسالوا

الشاة تشهد ٭ دعاها بشاة حائل فتحلبت ٭ له بصريح ضرة الشاة مزبد ٭ فغادره رهنا لديه لحالب ٭ يردده في مصدر ثم مورد
الضرة اصل الضرع الذى لا يخلو عن لبن وقيل هي الضرع كله ما خلا الاطبا وقوله خيمتى نصب على الظرف اجراء للوقت مجرى المبهم قيل الصوت
صوت مبهم الجن اقبل من اسفل مكة حتى خرج اعلاها وقوله فيا لقصي اللام فيه للتعجب كما في قولهم يا للماء ويا للدواهي وقصي عبارة عن القبيلة
والمعنى تعالوا يا قصي للتعجب منكم فيما اغفلتموه من حظكم واضعتموه من عزكم بعصيانكم رسول الله صلى الله عليه وسلم والجائكم اياه الى الخروج
من بين اظهركم وما في ما زوى منكم استفهامية او موصولة اى اى شيء سلب الله وقبضه عنكم به اى بسبب النبى صلى الله عليه وسلم وارتحاله
من فخار لا يقابل ولا يعارض قوله وقرا نافع وابو بكر شركا بكسر الشين وسكون الراء وتنوين الكاف والباقون بضم الشين وفتح الراء ومد
الكاف مهموزة من غير تنوين جمع شريك والشرك مصدر بمعنى الشركة والمشركون لا ينكرون ان ما اتاهما انما هو لله تع بالحقيقة والاصالة

فكان الظاهر

فكان الظاهر ان يقال جعلا لغيره شركا اى شركة فيما اتاهما لا انهما لما اشركا فيه غيره تع فقد اثبتا له تع شركة فيه لان الشركة تكون بين
اثنين ويحتمل ان يكون الكلام مبنيا على تقدير المضاف اى ذوى شرك قوله جى به جواب عما يقال انما يعبر بلفظ هم عن العقلاء ولا يجمع بالواو
والنون الا العقلاء فكيف قيل في حق الاصنام وهم يخلقون واجاب بان ذلك مبنى على اعتقاد الكفار فيها ما يعتقد ونه في العقلاء قوله
اى المشركين تفسير للضمير المنصوب وضمير الخطاب للرسول وللمؤمنين اى وان تدعوا انتم هؤلاء الكفار الى الايمان ولا يجوز ان يكون
تدعوا مسندا الى ضمير الرسول فقط لانه ح كان ينبغى ان يحذف الواو لاجل الجازم وقرا نافع لا يتبعوكم بتخفيف التاء قيل هما لغتان
ولهذا جاء في قصة آدم فمن تبع وفي موضع آخر فمن اتبع وقيل تبعه بمعنى اقتفى اثره واتبعه بالتشديد بمعنى اقتدى به ثم انه اكد مضمون هذه
الشرطية بقوله ادعوتموهم ام انتم صامتون قوله وانما لم يقل ام صمتم مع ان مقتضى القياس والشايع في الاستعمال ان يذكر بعد همزة التسوية
واختها الفعل او ما يؤول بالمصدر كما في قوله تع سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم وحاصل الجواب لنا في ان المستويين ههنا هو احداث
الدعاء والاستمرار على الصمات لا احداثه وذلك يقتضى ان يجعل قسيم احداث الدعاء ما يدل على الثبات على الصمات وهو الجملة الاسمية وانما قلنا
ان احد المستويين هنا الثبات على الصمات لانهم ان كانوا اذا ضرهم امر دعوا الله تع دون اصنامهم لقوله تع واذا مس الناس ضر دعوا ربهم
منيبين اليه فكانت حالهم المستمرة ان يكونوا صامتين عن دعوة الاصنام فلذلك قيل ان دعوتموهم لم يكن فرق بين احداثكم دعاءهم وبين
ما انتم عليه من عادة صمتكم من دعائهم قوله من حيث انها مملوكة مسخرة اشارة الى جواب ما يقال كيف يحسن وصف الاصنام بانها عباد
امثالكم مع انها جمادات والعباد انما يطلق على الاحياء العقلاء وعبر عنها بضمير العقلاء في قوله تع فادعوهم فليستجيبوا لكم وقيل ان الذين
دون ان التى بناء على ان المشركين لما ادعوا انها تضر وتنفع وجب ان يعتقدوا فيها كونها عاقلة فاهمة فلهذا وردت هذه الالفاظ على
وفق اعتقادهم قوله ويحتمل الى اخره جواب آخر وتقريره ان هذا اللفظ في معرض الاستهزاء بهم وسيق على سبيل الفرض والتقدير كانه قيل قصارى
امرهم ان يكونوا احياء عقلاء امثالكم فان ثبت ذلك فلا فضل لهم عليكم فلم جعلتم انفسكم عبيدا وجعلتموها الهة اربابا قوله ثم عاد عليه اى
ابطل ان يكونوا عبادا ببيان ان الانسان افضل بكثير من الاصنام بل لا نسبة لفضيلة الانسان الى فضيلة الاصنام البتة فكيف يكون
الاخس الادنى الذى لا يحصل منه فائدة البتة لا في جلب منفعة ولا في دفع مضرة مثلا للافضل الاكمل فضلا عن ان يكون مستحقا لعبادة
الافضل اياه قوله ان الذين قرا العامة بتشديد ان والموصول في محل النصب على انه اسم ان وعباد خبرها وقرئ بتخفيف ان ونصب عبادا
امثالكم والمعنى ما الذين تدعون من دون الله عبادا امثالكم على اعمال ان النافية عمل ما الحجازية وهو مذهب الكسائى واكثر الكوفيين غير الفراء
وسيبويه لا يعملها فيقول ان زيد منطلق برفع منطلق بناء على ان عمل ما بمعنى ليس ضعيف وان التى بمعناها يكون اضعف واورد على هذه القراءة
انها تنفى كون الاصنام عبادا امثالهم والقراءة المشهورة تثبت ذلك ولا يجوز التناقض في كلام الله تع واجيب بان القراءة الدالة على نفى المماثلة
معناها ان الاصنام ادنى حالا واحقر من عابديها الذين هم اتم حالا واقدر على الضر والنفع بالنسبة الى الاصنام وانها جماد لا يقدر على شيء
اصلا فكيف يعبد الكامل من هو دونه فتكون هذه القراءة بحسب محصولها ومؤداها موافقة للقراءة المتواترة وادل على المعنى المقصود بطريق
الاولى وقراءة العامة يبطشون بكسر الطاء على انه من باب ضرب يضرب وقرئ بضم الطاء وهما لغتان بمعنى والبطش الاخذ بقوة قوله
وهي اى الجماعة المخاطبون بقوله كيدون قيل انهم كانوا يخوفونه صلى الله عليه وسلم بالهتهم قائلين نخاف ان يصيبك بعض الهتنا بسوء
فقال تع قل ادعوا شركاءكم الاية يريد انى قد ذممت اصنامكم وسفهت عقولكم واحلامكم فاقصدونى بما شئتم من المكيد واستعجلوا فيه ولا تمهلونى
فانى لا اخافكم تقربا بالله الذى هو المنفرد بالقدرة على النفع والضر والخير والشر ولا يقول مثل هذا الكلام الا الواثق بعصمة الله تع قوله تع ان وليي الله
بثلاث ياءات الاولى ياء الفعيل وهي ساكنة والثانية لام الفعل وهي مكسورة قد ادغمت الاولى فيها فصارت ياء مشددة والثالثة ياء الاضافة
وهي مفتوحة والولى ههنا بمعنى الناصر والحافظ اضيف الى ياء المتكلم والمعنى ان الذى يتولى نصرتى وحفظى هو الله الذى اكرمنى بانزال القران
على وايحائه الى واحياء الكتاب اليه يستلزم رسالته لا محالة وقوله وهو يتولى الصالحين تذييل وهو ان يعقب الكلام بما يشتمل على معناه
تاكيدا له وقوله ومن عادته مستفاد من اسمية الجملة قوله من تمام التعليل لعدم مبالاته بهم جواب ما يقال مضمون هذه الاية قد ذكر سابقا فما
الفائدة في تكريره وتقرير الجواب انه ذكر اولا لتقريع عبدة الاصنام وذكر ههنا اتماما لتعليل عدم مبالاته بهم وللفرق بين من يستحق العبادة
ومن لا يستحقها قوله يشبهون الناظرين يعنى ان قوله تع ينظرون اليك استعارة تبعية شبه مقابلة الاصنام له صلى الله عليه وسلم بنظرها
اليه وكون الضمير المنصوب في تدعوهم للاصنام يستدعى ان يكون المنصوب في تدعوهم ايضا للاصنام فيكون الضمير المرفوع للمشركين والمعنى

سواء عليكم

ايها المشركون ان تدعوا اصنامكم الى ان يهدوكم لا يسمعوا دعاءكم ويحتمل ان تكون الاية في صفة المشركين والمعنى ايها المؤمنون ان تدعوا
المشركين الى الهدى لا يسمعوا اى لا يقبلوا ذلك بقلوبهم فلا يجيبونكم وتريهم يا محمد ينظرون اليك باعينهم وهم لا يبصرونك بقلوبهم قوله
اى خذ ما عفا لك لما بين الله تع ان كيد المشركين لا يضره صلى الله عليه وسلم امره بمكارم الاخلاق الداعية الى الالفة والاتفاق فقال اقبل من
الناس ما عفا لك من اخلاقهم وافعالهم اى تيسر وسهل ولا تكلفهم الجهد من قولك اخذت حقى عفوا اى بسهولة قال اهل اللغة عفو المال
ما فضل من النفقة وما اوتي من غير كلفة واعلم ان الحقوق التى تستوفى من الناس وتؤخذ منهم منها ما يجوز ادخال المساهلة والمسامحة
فيها ومنها ما لا يجوز فيها ذلك والقسم الاولى هو المراد بقوله تع خذ العفو واما القسم الثانى فالحكم فيه ان يؤمر بالعرف والعرف
ما يستحسنه الشرع القويم والعقل ولو اقتصر على الاخذ بالعفو فى هذا القسم لادى ذلك الى تغيير الدين وابطال الحق وانه لا يجوز
ثم اذا امر بالمعروف ورغب فيه ونهى عن المنكر ونفر عنه فربما اقدم بعض الجاهلين على السفاهة والايذاء فلهذا السبب قال تع فى آخر
الاية واعرض عن الجاهلين فظهر بهذا ان الاية مشتملة على مكارم الاخلاق فيما يتعلق بمعاملة الناس مع الغير قوله او الفضل اى او خذ
ما عفا لك وفضل من اموالهم اى ما اتوك به عفوا فخذه ولا تسالهم وراء ذلك قوله شبه وسوسته يعني ان قوله تع ينزغنك نزغ استعارة
تبعية اغراء الشيطان على المعاصى بوسوسة بالنزغ والغرز واستعير له اسم النزغ ثم اشتق منه والا فليس هناك نزغ وغرز روى انه لما نزل
قوله تع خذ العفو وامر بالعرف واعرض عن الجاهلين قال رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف اصنع يا رب مع الظالم والغضب يحمل على الانتقام
ومخالفة ما امرت به مكارم الاخلاق فقيل له ان الغضب من نزغ الشيطان فاما ينزغنك الشيطان فاستعذ بالله جعل النزغ نازغا اسنادا
مجازيا على طريق جد جده والمقصود فى امثاله الدلالة على مبالغة الفاعل فى ملابسة الفعل بحيث صار جميع ما قام من المعانى والاعراض
ملابسا به بذلك الفعل واما اصله ان الشرطية زيدت عليها ما للتاكيد وقوله تع انه سميع عليم يدل على ان الاستعاذة باللسان لا تفيد
الا اذا حضر فى القلب العلم بمعنى الاستعاذة فكانه تع يقول اذكر لفظ الاستعاذة بلسانك فانى سميع واستحضر معناها فى قلبك فانى
عليم بما فى ضميرك وقلبك ولم يتعرض المص لهذا الاستعمال قوله لمة منه اى عارضة من جهة الشيطان والذى من جهته لا يكون الا الوسوسة
وطيف الخيال الصورة المتمثلة فى محل القوة المتخيلة والاصل ان الخيال اسم بمعنى التخيل وارتسام الصورة المذكورة فى محلها وطيفه نزول
فيه فالطيف مصدر قولك طاف به الخيال اى الم به ونزل يطيف طيفا والطائف ما دار حول الشئ قال ابو عمرو الطائف ما يطوف حول الشئ
وهو ههنا ما طاف من وسوسة الشيطان والطيف اللمة والوسوسة وقيل الطيف والطائف بمعنى قال الليث طائف الشيطان ما
يغشى الانسان من وساوسه وقال الفراء الطائف والطيف سواء وهو ما كان كالخيال والشئ الذى يلم بك ويجوز ان لا يكون طيف مصدرا
بل يكون مخففا من فيعل اصله طيف بتشديد الياء فحذفت عين الكلمة كما قيل فى ميت وهين قوله والاية تاكيد لما قبلها بناء على ان الخطاب
فى الاية المتقدمة وان كان للرسول صلى الله عليه وسلم الا ان حكمه يعم جميع المكلفين قوله الذين لم يتقوا صفة اخوان اشار به الى وجه رجحان
كون ضمير اخوانهم للشيطان الذى اريد به الجنس فان كون اخوانهم مذكورا فى مقابلة الذين اتقوا يؤيد كون المراد بالاخوان غير المتقين
فالضمير المنصوب فى يمدونهم يعود على غير المتقين والمرفوع يعود على الشيطان والتقدير واخوان الشيطان فعلى هذا الوجه يكون الخبر
جاريا على غير من هو له فى المعنى لان الامداد مسند الى الشيطان فى المعنى وهو فى اللفظ خبر عن اخوانهم فان اخوانهم مبتدا ويمدونهم خبر
له اسند الى الشيطان والعائد الى المبتدا ضمير المفعول كما فى قولك جارية زيد يضربها اخبر عن الجارية بفعل غيرها ولم يقل يضربها هو لان
ابراز الضمير انما يجب فى مثلها اذا كان الخبر صفة لا افعلا قوله وقرا نافع يمدونهم بضم الياء وكسر الميم من الامداد والباقون يمدونهم بفتح
الياء وضم الميم وهما لغتان بمعنى قال الامام الواحدى عامة ما جاء فى التنزيل مما يحمد ويستحب امددت على وزن افعلت كقوله انما نمدهم به
من مال وبنين وقوله وامددناهم بفاكهة وقوله اتمدونني بمال وما كان بخلافه فانه يجئ على مددت قوله تع ونمدهم فى طغيانهم يعمهون
والوجه ههنا قراءة العامة وهى فتح الياء ومن ضم الياء فقد استعمل ما هو للخير فى ضده كقوله فبشرهم بعذاب اليم قال الكلبى لكل كافر اخ من
الشياطين يمدونهم فى الغى ويطولون لهم الاغواء حتى يستمروا عليه قوله ويجوز ان يكون للشياطين لانه يجوز ان يقال فى حق كل واحد منهما
انه لا يكف ولا ينتهى عما هو عليه الشياطين عن الاغواء والاخوان عن الغى والاقصار الكف عن الشئ يقال اقصر فلان عن الشر يقصر اقصارا اذا
كف عنه وانتهى قال ابن عباس رضى ثم لا تقصرون من الضلال والاضلال اما الغاوى فعن الضلال واما المغوى فعن الاضلال فعلى هذا
يكون الخبر جاريا على من هو له ضمير لا يقصرون يكون للاخوان والشياطين جميعا قوله ويجوز ان يراد بالاخوان الشياطين وبالضمير المجرور الذى

اضيف

اضيف اليه الاخوان الجاهلون والمعنى والشياطين الذين هم اخوان الجاهلين يمدون الجاهلين فى الغى يجلبهم عليه فعلى هذا يكون الخبر
جاريا على من هو له لفظا ومعنى حيث اخبر عن الشياطين بفعل انفسهم قوله باية من القران او مما اقترحوه قيل كان اهل مكة يسالون النبى صلى الله
عليه وسلم فلا يجيبهم انتظارا للوحى فربما يتاخر نزول الوحى عليه فيقولون هلا افتعلتها وتقولتها وجئت بها من قبل نفسك كسائر ما تقرؤه
علينا لانهم كانوا ينكرون كون القران وحيا الهيا ويقولون انه تقوله من عند نفسه وان هذا الا افك مفترى واذا تاخر الوحى عن زمان
سؤالهم يقولون هلا اخترت شيئا تقرؤه علينا من عند نفسك وما اعتذارك بابطاء الوحى عنك قال الفراء تقول العرب اجتبيت الكلام
واختلقته وارتجلته اذا افتعلته من قبل نفسك وايضا كانوا يطلبون منه صلى الله عليه وسلم ايات معينة على سبيل التعنت كقولهم احى لنا
فلانا الميت يكلمنا ويصدقك فيما تدعونا اليه وكقولهم نؤمن لك حتى نرى الله جهرة وكقولهم لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الارض ينبوعا ونحو ذلك
فربما لا ياذن الله تع له فى ايتان ما اقترحوه فيقولون هلا اخترت هذا الذى سالناك واتيت به وانت رسول بزعمك ولا بد للرسول من معجزة
تطمئن بها قلوب الامة فهلا تاتينا بالمعجزة التى نطلبها منك بان تطلب من الله ان يخلقها على يدك ان كنت صادقا فى ان الله يقبل دعاك
ويجيب اقتراحك عليه قوله هلا جمعتها اشارة الى ان اجتباه بمعنى جمعه قال صاحب الكشاف اجتبى الشئ بمعنى جباه لنفسه اى جمعه كما يقال
اجتمعه اى جمعه لنفسه وقوله او هلا طلبتها اشارة الى ان الاجتباء بمعنى الاختيار الذى هو طلب الخير قوله بها يبصر الحق اشارة الى البصائر
جمع بصيرة وانها فى الاصل بمعنى الابصار المقابل للعمى وان لفظ البصائر يطلق على الحجج والبراهين بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فانها
اسباب لبصائر القلوب وادراكها والقران لاشتماله على دلائل التوحيد والنبوة والمعاد وجميع ما هو الحق والصواب من عقائد المكلفين و
افعالهم واخلاقهم صار سببا لبصيرة القلب وادراكه لتلك المطالب فوصف بانه بصائر وهدى الى الطريق المستقيم وسبب رحمة يرحم الله
تع من عمل به فيدخلهم الجنة بفضله ورحمته ثم انه تع لما عظم شان القران بقوله هذا بصائر الى اخره اردفه بقوله واذا قرئ القران وقوله له
متعلق بقوله اجتمعوا اى استمعوا لاجله والضمير للقران والانصات السكوت للاستماع يقال نصت وانصت بمعنى واحد قوله نزلت فى
الصلوة اى فى تحريم الكلام فيها قال قتادة كان الرجل ياتى وهم فى الصلوة فيسالهم كم صليتم وكم بقى وكانوا يتكلمون فى الصلوة بحوائجهم
فانزل الله تع هذه الاية فامرهم بالانصات فيها قال مجاهد وجب الانصات فى موضعين فى الصلوة والامام يقرء وفى الجمعة والامام
يخطب قوله وهو ضعيف قال الامام الواحدى رح فى الوسيط ولا تدل الاية على ترك القراءة خلف الامام لان هذا الانصات المامور به
نهى عن الكلام فى الصلوة لا عن القراءة او عن ترك الجهر بالقراءة خلف الامام كما روى عن ابن عباس رض انه قال قرا رسول الله صلى الله عليه
وسلم فى الصلوة المكتوبة وقرا اصحابه وراءه رافعى اصواتهم فخلطوا عليه فنزلت هذه الاية وهذا قول ابى حنيفة رحمه الله واصحابه وعن
ابن مسعود انه صلى الله عليه وسلم سمع ناسا يقرؤون مع الامام فلما انصرف قال اما ان لكم ان تفقهوا واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا
ولما كان المقصود من الامر بالانصات النهى من الكلام فى الصلوة او عن الجهر بالقراءة خلف الامام لم يكن فى الاية دلالة على النهى عن قراءة المأموم
ومع هذا فالحكم ظاهر الاية مرعى عند الشافعى رحمه الله لان السنة عنده ان يسكت الامام بعد فراغه من الفاتحة ليقرا المأموم الفاتحة حال
سكتة الامام وايضا عموم قوله تع واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا وان اوجب سكوت المأموم عند قراءة الامام الا ان قوله صلى الله عليه
وسلم اذا كنتم خلفى فلا تقرؤا الا بفاتحة الكتاب فانه لا صلوة الا بها وقوله صلى الله عليه وسلم لا صلوة لمن لم يقرا بفاتحة الكتاب خص عموم
القران فانه يجوز تخصيص عموم القران بالسنة وذكر فى اللباب بعد ما اوجب القراءة على المأموم قال الاية فى غير الفاتحة ويقرا الفاتحة فى سكتات
الامام ولا ينازع الامام فى القراءة قوله ومتكلما كلاما اشارة الى ان قوله دون الجهر من القول صفة لشئ محذوف وذلك المحذوف حال معطوف
على ما قبله ثم انه تع لما امر الامة بان ينصتوا ويستمعوا قراءة الرسول صلى الله عليه وسلم اردف ذلك الامر بان امره صلى الله عليه وسلم فى هذه الاية
بان يذكر ربه فى نفسه والمراد بذكر الله فى نفسه ان يذكره عارفا بمعانى الاذكار التى يقولها بلسانه مستحضرا لصفات الجلال والعزة والعظمة
والكبرياء والكمال وذلك لان الذكر باللسان اذا كان عاريا عن الذكر بالقلب كان عديم الفائدة الا يرى ان الفقهاء اجمعوا على ان الرجل
اذا قال بعت واشتريت مع انه لا يعرف معانى هذه الالفاظ ولا يفهم منها شيئا فانه لا ينعقد البيع والشراء فكذا ههنا قال الامام سمعت ان بعض
الاكابر من ارباب القلوب كان اذا اراد ان يامر واحدا من المريدين بالخلوة والذكر امره اربعين يوما بالخلوة والتصفية التامة ثم عند
استكمال هذه المدة وحصول التصفية التامة يقرا عليه الاسماء التسعة والتسعين ويقول لذلك المريد اعتبر قلبك عند سماع هذه الاسماء
فكل اسم وجدت قلبك عند سماعه قوى تاثيره وعظم شوقه فاعرف ان الله تع انما يفتح ابواب المكاشفات عليك بواسطة المواظبة

على ذكر ذلك الاسم بعينه وهذا طريق حسن لطيف في هذا الباب وكمال حال الانسان لما توقف على انكشاف عزة الربوبية وذلة العبودية
امر الله تع رسوله صلى الله عليه وسلم بان يذكر ربه في نفسه متضرعا لان المقصود الاول انما يتم بقوله واذكر ربك في نفسك والمقصود الثاني
انما يتم بقوله تضرعا وخيفة بكسر الخاء اصلها خوفة قلبت الواو ياء لسكونها وانكسار ما قبلها وهذا الخوف يتناول خوف التقصير
في الاعمال وخوف الخاتمة وخوف السابقة فان ما يظهر في الخاتمة ليس الا ما سبق به الحكم في الفاتحة ولذلك قال كان صلى الله عليه وسلم
يقول جف القلم بما هو كاين الى يوم القيمة قوله باوقات الغدو والعشيات اشارة الى ان الغدو جمع غدوة وهي ما بين صلوة الغداة
وطلوع الشمس والاصال جمع اصيل نحو يمين وايمان وهو الوقت بعد العصر الى المغرب او العشي والعشية من صلوة المغرب الى العتمة
واضافة الاوقات اليهما بيانية وقوله تع بالغدو والاصال متعلق باذكر اي اذكره في هذين الوقتين وهما البكرات والعشيات وخص
هذان الوقتان بالامر بالذكر فيهما لان فيهما يتغير احوال العالم تغيرا عجيبا يدل على ان المؤثر فيه هو الاله الموصوف بالحكمة الباهرة والقدرة
الكاملة فكل من شاهد هذه التغيرات ينبغي له ان يذكر المؤثر فيها بالتضرع والابتهال والخوف من تحويل حاله الى سوء الحال فلذا خص الله تع
هذين الوقتين بالامر بالذكر وقيل الغدو والاصال عبارة عن الليل والنهار والمراد مداومة الذكر والمواظبة عليها بقدر الامكان امر النبي
صلى الله عليه وسلم اولا بان يذكر ربه بلسانه على وجه يستحضر في نفسه الاذكار التي يقولها بلسانه ثم اتبعه قوله ولا تكن من الغافلين للدلالة
على ان الانسان ينبغي له ان لا يغفل قلبه عن استحضار جلال الله تع وكبريائه بقدر الطاقة البشرية ثم انه تع لما رغب رسول الله صلى الله عليه
وسلم في الذكر وفي المواظبة عليه عقبه ما يقوي دواعيه في ذلك فقال ان الذين عند ربك مع غاية طهارتهم وعصمتهم عن الكدورات الطبيعية
الحاملة على الشهوة والغضب والغل والحقد والحسد لما كانوا مواظبين على العبودية والخضوع التام فالانسان مع كونه مبتلى بظلمات عالم
الجسمانية اولى بالمواظبة على الطاعات قدم من عبادة الملائكة ما هو من اعمال اللسان وهو التسبيح والتنزيه ثم ذكر ما هو من اعمال الجوارح
تنبيها على ان الاصل في الطاعة والعبودية اعمال القلوب ويتفرع عليها اعمال الجوارح قوله تع وله متعلق بيسجدون قدم عليه ليفيد الحصر
وانهم لا يسجدون لغير الله تع والله اعلم سورة الانفال مدنية بسم الله الرحمن الرحيم قوله وانما سميت
الغنيمة الى اخره وهي المال الماخوذ من الكفار قهرا واصل النفل الزيادة على اصل الشيء وسميت الغنايم انفالا لان المسلمين فضلوا بها على ساير
الامم الذين لم تحل لهم الغنايم وسميت صلوة التطوع نافلة لكونها زايدة على الفرض الذي هو الاصل وقال تع ووهبنا له اسحق ويعقوب نافلة
اي زيادة على ما سال قوله ما شرطه الامام لملتحم خطر لا شك في انه زيادة على اصل سهمه فوجه كونه نفلا ظاهر واسند يسالونك الى من لم
يسبق ذكرهم وحسن ذلك ههنا لان السايل عن حكم الانفال كان معلوما متعينا حال نزول الاية وهم قوم من الصحابة كان لهم تعلق بالغنايم
فلم يحتج الى انصراف السوال اليهم الى سبق ذكرهم قوله وهذا اي لاجل انه صلى الله عليه وسلم قسم غنايم بدر بين الشبان المسارعين والشيوخ
الثابتين في المصاف على السوا ولم يعط الشبان ما وعدهم من السلب ذهب الشافعي في احد قوليه الى ان الامام لا يلزمه الوفا بما وعد به وقال
ابو حنيفة رح يلزمه الوفا بما وعد به قوله اي يسالك الشبان ما شرطت لهم وهو سوال الاستعطا كما في قولك سالته درهما لا سوال
استفهام فانه يتعدى بعن قوله الحال التي بينكم فسر به قوله تع ذات بينكم بناء على ان الامر الملابس للشيء الواقع فيه يقال له ذو الشيء كما
يقال المضمرات الصدور ذات ويقال اسقني ذا انائك اي ما في انائك من الشراب وذات بينكم ههنا صفة لمفعول تقديره واصلحوا احوالا ذات
بينكم واحتج بهذه الاية من ذهب الى ترك الطاعة يوجب زوال الايمان بناء على ان المعلق على الشيء بكلمة ان عدم عند عدم ذلك الشيء قوله
فان الايمان يقتضي ذلك اي يقتضي الطاعة المذكورة باعتقاد حقية ما شرع من الاحكام التي من جملتها تسليم امر قسمة الغنايم الى الله ورسوله
وان كان العمل مقتضى الاعتقاد المذكور منوطا باختيار المكلف وكان المعصية بترك العمل غير مناف لاصل الايمان والذي ينافيه المعصية بترك
الاعتقاد وهذا على تقدير ان يكون جواب الشرط ما يدل عليه قوله تع واطيعوا واما على تقدير ان يكون الجواب ما يدل عليه مجموع قوله فاتقوا الله
واصلحوا واطيعوا فالمراد بالايمان هو الكامل للعلم بان اصل الايمان لا يتوقف على التحلي بتلك الامور الثلاثة كلها قوله فزعت لذكره استعظاما
له يعني ان المراد من الوجل الذي هو الخوف والفزع ههنا هو الخوف المتفرع على مجرد ذكر الله تع وملاحظة عظمته وجلاله فان هذا الخوف لا يزول
عن قلب من ذكر الله تع عالما بنعوت جلاله وصفات كماله سواء كان ملكا مقربا او نبيا مرسلا او مؤمنا تقيا فان كل واحد منهم عند ذكر الله
تع يلاحظ عظمة الله تع واستغناه عن جميع ما سواه ويعلم احتياجه اليه في جميع مهماته فلا جرم يهابه ويقشعر جلده وتغلب عليه الدهشة
بحيث يكاد يفنى وجوده واما خوف العقاب فهو لا يحصل من مجرد ذكر الله وانما يحصل بملاحظة معصيته وذكر قهر الله وعقابه

واللايق

واللايق بهذا المقام هو الحمل على خوف العظمة والجلال لانه اللازم لكمال الايمان وقال الامام اللايق بهذا الموضع ارادة خوف العقاب
الذي هو وظيفة العصاة بناء على ان المقصود من هذه الاية الزام اهل بدر طاعة الرسول صلى الله عليه وسلم وقسمة الانفال واشار المص
الى ضعفه حيث قال وقيل هو الرجل يهم بمعصيته الى اخره قوله والقراءة المتواترة وجلت بكسر الجيم في الماضي وكسرها في الغابر فتحها او
في المضارع كما في وعد يعد وقرئ فرقت بكسر الراء الجوهري الفرق بالتحريك الخوف وقد فرق بالكسر تقول فرقت ولا تقول فرقتك قوله
لزيادة المؤمن به لا لاجل ان الايمان بمعنى التصديق الجازم والاقرار يقبل الزيادة والنقصان فان التصديق وهو الاعتقاد الجازم لا يحتمل
النقيض كيف يحتمل الزيادة وكذا الاقرار لا يحتملهما فان الايمان المتعلق بشيء واحد لا يحتمل التفاوت بالزيادة والنقصان ولكن يجوز تفاوت
نفس الايمان بالقلة والكثرة على حسب قلة متعلقه وكثرته ولما كانت التكاليف متتابعة متعاقبة في زمان نزول الوحي فعند نزول
كل اية وحدوث كل تكليف وتصديق الامة بذلك يزداد تصديقهم بحسب الكمية على ما كان قبله فقوله تع واذا تليت عليهم اياته زادتهم
ايمانا معناه انهم كلما سمعوا اية جديدة اتوا باقرار جديد وكان ذلك زيادة في الايمان والتصديق بحسب العدد مع كون كل واحد من احاد
ايمانهم باقيا بحاله لا يزيد ولا ينقص قوله او لاطمينان النفس اي ويجوز ان يراد بقوله زادتهم ايمانا ان نفس تصديقهم يزداد ويتقوى بتظاهر
الادلة قال النحرير المحقق والصواب ان نفس التصديق مما يقبل الزيادة والنقصان للفرق الظاهر بين يقين الانبياء وارباب المكاشفات
ويقين احاد الامة ولهذا قال امير المؤمنين علي رض لو كشف الغطا ما ازددت يقينا وكذا بين ما قام عليه دليل واحد من التصديقات
وما قامت عليه ادلة كثيرة ومنعه الامام بان الجزم الحاصل بسبب الدليل الواحد ان كان مانعا من النقيض يمنع ان يصير التصديق
الذي قام عليه الدليل الكثيرة اقوى مما قام عليه دليل واحد وان كان غير مانع من النقيض لم يكن دليلا بل كان امارة ولم تكن النتيجة معلومة
بل كانت مظنونة قوله صفة مصدر محذوف اي هم المؤمنون ايمانا حقا قال الفرا تقدير الكلام اخبركم بذلك حقا اي اخبارا حقا ونظيره
اولئك هم الكافرون حقا ويجوز ان يكون مصدرا مؤكدا لمضمون جملة اسمية كقولك هو عبد الله حقا اي احقه حقا ويجوز ان يكون مؤكدا
لمضمون الجملة الواقعة بعده وهي قوله تع لهم درجات ويكون الكلام قد تم عند قوله هم المؤمنون ثم ابتدأ بقوله حقا لهم درجات وتقديم المصدر
المؤكد لمضمون الجملة عليها مذهب ضعيف وصف الله تع المؤمنين بخمسة اوصاف ثلاثة منها متعلقة بالباطن والقلب وهي الخشية والوجل
من عظمة الله تع وجلاله والانقياد لايات الله تع واحكامه وعبر عنه بالاخلاص وان لا يثق ويعتمد في امر من الامور الا على الله تع واثنان منها
يتعلقان بالظاهر وهما الصلوة والصدقة ان هذه الاخلاق والاعمال القلبية والقالبية لها تاثيرات في تصفية القلب وفي تنويره
بالمعارف الالهية ونيله الى الكرامات الربانية والمنازل العلية الروحانية وان المؤثر كلما كان اقوى كانت الاثار اقوى وكلما كان المؤثر اضعف
كانت الاثار اضعف وادنى ولما كانت هذه الاخلاق والاعمال لها درجات ومراتب مختلفة كانت الاثار المترتبة عليها من المعارف والكرامات
والمنازل الروحانية متفاوتة ايضا وذلك هو المراد بقوله تع لهم درجات عند ربهم والثواب الحاصل في الجنة ايضا مقدر بمقدار هذه
الاحوال فثبت ان مراتب السعادات الروحانية قبل الموت وبعد الموت ومراتب السعادات الحاصلة في الجنة كثيرة مختلفة فلهذا قال تعالى
لهم درجات عند ربهم فان قيل اليس المفضول اذا علم حصول الدرجات العالية للفاضل وحرمانه عنها فانه يتالم قلبه وينتقص عيشه
وذلك يخل بكون الثواب رزقا كريما فالجواب ان استغراق كل احد في سعاداته الخاصة به يمنعه من حصول الحقد والحسد وبالجملة فاحوال
الاخرة لا تناسب احوال الدنيا الا بالاسم قوله هذه الحال في كراهتهم اياها روي انه صلى الله عليه وسلم لما راى كثرة المشركين يوم بدر وقلة
المسلمين قال من قتل قتيلا فله كذا وكذا ومن اسر اسيرا فله كذا وكذا ليرغبهم في القتال فلما انهزم المشركون وطلب الشبان المتسارعون
نفلهم قال سعد بن عبادة رض يا رسول الله ان جماعة من اصحابك وقوك بانفسهم ولم يتاخروا عن القتال جبنا ولا بخلا ببذل المهج
لكنهم اشفقوا عليك من ان تغتال فمتى اخذ هؤلاء ما سميته لهم بقي خلق من المسلمين بغير شيء فانزل الله تع يسالونك عن الانفال
قل الانفال لله والرسول يصنع فيها ما يشاء فامسك المسلمون عن الطلب وفي نفس بعضهم شيء من الكراهة كره بعض من الشيوخ اولا
ما راه رسول الله صلى الله عليه وسلم من تنفيل من كان له غناء في محاربة الكفار وكره بعض الشبان بعد ما انزل هذه الاية انتزاع الغنايم
من ايديهم وجعلها لله ورسوله يحكم فيها ما يشاء والمراد كراهة الطبع كالتي تلحق الصايم في الصيف والمسافر سفر الحج والغزو مع امتثاله
حكم الشرع طوعا ورغبة شبه تع رضاهم بكون قسمة الانفال مفوضة الى راي رسول الله يقسمها على ما كان يامره الله به مع ما في طبعهم
من الكراهة والاستثقال برضاهم بالخروج من المدينة لحرب الكفار كارهين لها قوله تع كما اخرجك اي كما امرك بالخروج ودعاك اليه

فان جبريل عليه السلام اتاه وامره بالخروج وقوله بالحق متعلق بمحذوف منصوب على انه حال من مفعول اخرجك ملتبسا بالحق
وهو اظهار دين الله وقهر اعداء الله قوله النجا النجا مصدر يقال نجوت نجا اى اسرعت وسبقت والتقدير اسرعوا على كل مركوب
ولا تتوقفوا الى ان تجدوا المركوب الذلول قوله غيركم اى الزموا غيركم وتداركوا غيركم واحفظوها واموالكم بدل من غيركم روى ان
ابا سفيان لما سمع بمسير النبى صلى الله عليه وسلم نحوا استاجر ضمضم بن عمرو الغفارى فبعثه الى مكة وامره ان ياتى قريشا فيستنفرهم
ويخبرهم ان محمدا قد عرض لعيرهم فى اصحابه فخرج ضمضم الى مكة سريعا وقد رات عاتكة بنت عبد المطلب قبل قدوم ضمضم مكة
بثلاث ليال رويا افزعتها فبعثت الى اخيها العباس فقالت له والله يا اخى لقد رايت الليلة رويا افزعتنى وخشيت ان يدخل على
قومك منها شر ومصيبة فاكتم على ما احدثك قال لها وما رايت قالت رايت راكبا اقبل على بعير له حتى وقفت بالابطح ثم صرخ
باعلا صوته الا انفروا يا ال غدر لمصارعكم فى ثلاث فارى الناس قد اجتمعوا اليه ثم دخل المسجد والناس يتبعونه فبينما هم حوله مثل
به بعيره على الكعبة ثم صرخ باعلا صوته الا انفروا يا ال غدر لمصارعكم فى ثلاث ثم مثل به بعيره على راس ابى قبيس فصرخ بمثلها ثم
اخذ صخرة فارسلها فاقبلت تهوى حتى اذا كانت باسفل الجبل ارفضت فما بقى بيت من بيوت مكة ولا دار من دورها الا دخلة منها
فلقة فقال العباس ان هذه لرويا وانت فاكتميها ولا تذكريها لاحد ثم خرج العباس فلقى عتبة ابن ربيعة بن عبد شمس وكان له صديقا
فذكرها له واستكتمه اياها وذكرها عتبة لابنته ففشى الحديث حتى تحدث به قريش قال العباس فغدوت اطوف بالبيت وابو جهل
بن هشام فى رهط من قريش قعود يتحدثون برويا عاتكة فلما رانى ابو جهل قال يا ابا الفضل اذا فرغت من طوافك فاقبل الينا قال فلما فرغت
اقبلت حتى جلست معهم فقال لى ابو جهل يا ابن عبد المطلب متى حدثت هذه النبية فيكم قلت وما ذلك قال رويا التى راتها عاتكة
قال يا ابن المطلب ما رضيتم ان تتنبا رجالكم حتى تتنبات نسائكم قد زعمت عاتكة فى رويا ها انه قال انفروا فى ثلاث فنتربص بكم هذه
الثلاث فان يك ما قالت حقا فسيكون وان مضت ثلاث ولم يكن من ذلك شئ نكتب عليكم كتابا بانكم اكذب بيت فى العرب قال العباس
فوالله ما كان منى اليه كبيرا الا انى جحدت ذلك وانكرت ان تكون رات شيئا ثم تفرقنا فلما امسيت لم تبق امراة من بنى عبد المطلب الا اتتنى
فقالت اقررتم لهذا الفاسق الخبيث ان يقع فى رجالكم ثم قد تناول النساء وانت تسمع ولم يكن عندك غيرة لشئ مما سمعت قال قلت والله
ما كان منى اليه من كبير وايم الله لا تعرضن له فان عاد لاكفينكه قال فغدوت فى اليوم الثالث من رويا عاتكة وانا حديد مغضب فدخلت
المسجد فرايته فوالله انى لامشى نحوه انعرضه ليعود لبعضها قال فاقع به وكان رجلا خفيفا حديد اللسان اذا هو سمع صوت ضمضم بن
عمرو وهو يصرخ ببطن الوادى واقفا على بعيره وقد جدع بعيره وحول رحله وشق قميصه وهو يقول يا معشر قريش اللطيمة اللطيمة
اموالكم مع ابى سفيان قد عرض لها محمد فى اصحابه لا ارى ان تدركوها الغوث الغوث قال فشغلنى عنه فشغله عنى ما جاء من الامر فتجهز
الناس سراعا ولم يتخلف من اشراف قريش احد الا ان ابا لهب قد تخلف وبعث مكانه احدا فخرجوا سراعا وخرج رسول الله صلى الله عليه
وسلم فى اصحابه فنزل جبريل وقال الله وعدكم احدى الطايفتين اى الفريقين احدهما ابو سفيان مع العير والاخرى ابو جهل مع النفير الى اخر
القصة قوله لو سرت الى عدن ابين ذكره لغاية بعده لانها نهاية اليمن وبعده البحر فى المغرب ابين بالفتح اسم رجل من حمير نسب اليه عدن
وقيل بالكسر قوله فناداه العباس وهو فى وثاقه اى فى قيده وكان قد خرج مع المشركين فاسر مع جملة من اسر يوم بدر روى عن ابن عباس
انه كان الذى اسر العباس ابو اليسر كعب ابن عمرو اخا بنى سلمة وكان ابو اليسر رجلا مجموعا وكان العباس رجلا جسيما فقال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لابى اليسر كيف اسرت العباس قال يا رسول الله لقد اعاننى عليه رجل ما رايته قبل ذلك ولا بعده هيئته كذا وكذا قال رسول الله صلى الله
عليه وسلم لقد اعانك عليه ملك كريم قوله لو استعرضت بنا هذه البحر اى لو طلبت منا ان نعبره عرضا وخص ذلك لان اصعب من الطول
والبا محتملة التعدية والمصاحبة والاخير انسب وفى الصحاح استعرض اى طلب ان يعرض ما عنده من الامر اى لو طلبت من البحر عرض ما عنده
من الامواج والاهوال حال ركوبك فيه ونحن فى صحبتك لخضناه وما هلنا ه وهذا مجاز من القول وفيه مبالغة قوله فكره بعضهم قوله الفا
فيه فاء النتيجة والتفريع اى اذا تقرر ان القصة جرت على ما ذكر فقد ظهر ان بعض الصحابة استثقلوا قول رسول الله صلى الله عليه وسلم
ان العير مضت على ساحل البحر وهذا ابو جهل قد اقبل يريد بذلك ان اثر تلقى النفير وجهاد اعداء الدين ليظهر الدين الحق على الاديان كلها
وقد تمت القصة بنقل مقالة العباس رض وهو ما سور مقيد ولما كان القصد من ايراد القصة بيان وجه قوله تع وان فريقا من المومنين لكارهون
وتبين ان من القصة ان كراهة ترك العير الى النفير انما صدر من بعض الصحابة لا من جميعهم لان من كبار الصحابة والراسخين فى متابعة النبى صلى الله

عليه وسلم

عليه وسلم لا يليق بشانهم اظهار النفرة والكراهة عما ارشد صلى الله عليه وسلم اياهم اليه وحرضهم عليه فرع على تمام القصة قوله فكره بعضهم
قوله ثم بين ان الحق الذى جادلوا فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم هو تلقى النفير لايثارهم عليه تلقى العير ومجادلتهم هى قولهم كيف نقاتل ولم نتاهب
للقتال وما كان خروجنا الا للعير وهلا اقلت لنا هذا ونحن فى المدينة لنستعد ونتاهب للحرب وقوله تع يجادلونك يحتمل ان يكون مستانفا
اخبارا عن حالهم بالمجادلة ويحتمل ان يكون حالا ثانية اى اخرجك فى حال مجادلتهم اياك ويحتمل ان يكون حالا من الضمير فى لكارهون اى لكارهون
فى حال مجادلتهم وبعد ما تبين منصوب بيجادلونك وما مصدرية اى بعد تبينه ووضوحه والجدال فى الحق بعد تبينه اقبح من الجدال فيه قبل
اتضاحه ورجالة جمع راجل وهو خلاف الفارس ويجمع ايضا على رجل مثل صاحب وصحب وعلى رجال ولما كانت مجادلتهم مبنية على كراهة
القتال والخوف من غلبة العدو شبه حالهم فى فرط فزعهم ورعبهم بحال من يجر الى القتل ويساق الى الموت وهو ينظر الى مشاهدة اسباب الموت
وموجباته وقوله وهم ينظرون حال من الساكن فى يساقون قوله الشوكة الحدة اى السلاح الذى له حدة كسنان الرمح والة السيف ونصل السهم
فان الذى يشبه واحدة الشوك اى النبت المحديد الطرف هو المذكور لا نفس الحدة قوله ان يثبته ويعليه فسر به قوله تع ان يحق الحق لان الحق
حق لذاته والباطل باطل لذاته وما ثبت للشئ لذاته فانه يمتنع تحصيله بجعل جاعل وفعل فاعل فلما تعذر حمل الكلام على حقيقته وجب ان يقال
المراد بتحقيق الحق وابطال الباطل اظهار كون ذلك الحق حقا واظهار كون ذلك الباطل باطلا وذلك يكون تارة باظهار الدلائل والبينات
وتارة يكون بتقوية روساء الحق وقهر روساء الباطل فكانه قيل انكم تريدون العير للفوز بالمال والله يريد ان تتوجهوا الى النفير لما
فيه من اعلاء الدين الحق واستيصال الكافرين فان قطع دابر عبارة عن الاستيصال فقوله تع يريد الله ان يحق الحق مذكور فى مقابلة قوله
وتودون ان غير ذات الشوكة تكون لكم والمقصود والمقصود من الايتين تمييز ما بين الارادتين فلا يكون قوله ليحق الحق تكريرا لما قبله وان
تبادر الذهن الى كونه تكرارا بناء على ان الحق هو الاسلام وان تحقيق الحق عبارة عن اظهار الاسلام واثباته فلما ذكروا لا انه تع يريد بحمل الرسول
صلى الله عليه وسلم على ايثار تلقى النفير ان يظهر الاسلام على الاديان كلها وعلل الحمل المذكور ثانيا باظهار الاسلام واثباته وابطال الكفر ومحقه
وهو تكرار لان جعل حكم علة الفعل فى قوة ارادته منه فكانه قيل اراد بحمله صلى الله عليه وسلم على ايثار تلقى النفير ونصره ان يظهر دين الاسلام
ويثبته فلاجل هذا الاظهار والاثبات فعل من حمله صلى الله عليه وسلم على ذلك ونصر المومنين وخذلان المشركين وهو تكرار بحسب الظاهر الا انه
ليس تكرارا فى الحقيقة لان المذكور اولا ليس الا لبيان الفرق بين الارادتين ارادة الله تع اثبات الدين وارادتهم تحصيل الدنيا مع قطع النظر
عن ان مراد الله هذا لاى فعل يراد وباى طريق يتوسل اليه والمقصود بقوله ليحق الحق انه تع لم يفعل ما فعل من حمله صلى الله عليه وسلم على ايثار
تلقى النفير ونصر المومنين وخذلان المشركين الا لهذا الغرض الصحيح والحكمة الباهرة وهو اثبات الاسلام وابطال الكفر قوله اذ متعلق بقوله
ليحق الحق اى ظرف منصوب به والمعنى ليحق الحق وقت استغاثتكم وفيه نظر لان ليحق مستقبل لكونه منصوبا باضمار ان واذ ظرف لما مضى فكيف
يعمل المستقبل فى الماضى وان كان منصوبا باضمار اذكر يكون الكلام مستانفا اى منقطعا عما قبله والاستغاثة طلب الغوث والنصر والعون
وقيل الاستغاثة طلب الخلة وقلة وقت الحاجة وفى هذه الاستغاثة قولان الاول انها كانت من الرسول صلى الله عليه وسلم على ما روى عن عمر ابن
الخطاب رضى الله عنه والثانى انها كانت من جماعة المومنين لان خوفهم كان اشد من خوفه صلى الله عليه وسلم ويمكن الجمع بينهما بانه صلى الله عليه
وسلم دعا وتضرع والمومنون كانوا يؤمنون على دعائه وروى انه لما اصطفت القوم قال ابو جهل اللهم اولانا بالحق فانصره قوله مردفين على ان
يكون اردفه وردفه بمعنى تبعه ومتبوع الملائكة اما المؤمنون او بعض اخر منهم يقال تبعت القوم اذا مشيت خلفهم او مروا بك فمضيت
معهم قوله او متبعين على ان يكون همزة اردف لتعدية ردفه الى مفعول ثان من قولك اردفته الشئ فردفه بمعنى اتبعته الشئ فتبعه اى جعلت
الثانى يتبع الاول فتبعه والملائكة يتبعون بعضهم بعضا او يتبعون انفسهم المومنين والحاصل ان اتبع بالتخفيف يتعدى الى مفعولين
واتبع بالتشديد يتعدى الى واحد واردف قد جاء بمعناهما ومفعوله او مفعولاه محذوف لفهم المعنى فيقدر فى كل موضع ما يليق به وان كان
مردفين اسم مفعول من اردف المتعدى الى واحد يكون متبعين بان كانوا مقدمة الجيش وان كان من اردف المتعدى الى اثنين بمعنى متبعين
بان جعلوا ساقة الجيش تابعين غيرهم قوله وقرئ مردفين بكسر الراء وضمها وتشديد الدال قوله واختلف فى مقاتلتهم فقال قوم نزل جبريل
فى خمسمائة ملك على الميمنة وفيها ابو بكر وميكائيل فى خمسمائة ملك على الميسرة وفيها على ابن ابى طالب فى صورة الرجال عليهم ثياب بيض
وقاتلوا وقيل قاتلوا يوم بدر ولم يقاتلوا يوم الاحزاب ويوم حنين وقال اخرون لم يقاتلوا فى شئ من معارك القتال وانما كانوا يكثرون
السواد ويثبتون المومنين وذلك قوله تع اذ يوحى ربك الى الملائكة انى معكم فثبتوا الذين امنوا ولو نزلوا للقتال لكان الملك الواحد كافيا

فى هلاك اهل الدنيا كلهم فان جبريل عليه السلام اهلك بريشة من جناحه مداين قوم لوط واهل بلاد ثمود وقوم صالح بصيحة واحدة روى
انه صلى الله عليه وسلم اخذ اكفا من الحصى فرمى المشركون بها وقال شاهت الوجوه اللهم ارعب قلوبهم وزلزل اقدامهم فانهزم اعداء الله لايلوون
على شيء والمسلمون يقتلون ويأسرون وروى عن على رضى الله عنه قال لما التقى الصفات جاءت ريح لم ار مثلها قط شدة ثم ذهبت فجاءت اخرى
مثلها ثم ثالثة فكانت الاولى جبريل عليه السلام فى الف من الملائكة عليهم فكانوا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت الثانية ميكائيل عليه
السلام فى الف من الملائكة عليهم السلام فكانوا فى ميمنة رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان ابو بكر فى الميمنة وكانت الثالثة اسرافيل عليه السلام
فى الف منهم عليه السلام ونزلوا فى ميسرة رسول الله صلى الله عليه وسلم وانا فى الميسرة ولما هزم الله تعالى اعداء جمعت الغنايم وجعلت ثلثمائة
وسبعة عشر سهما وكانت الرجالة ثلاثمائة وثلاثة عشر رجلا والفارس رجلان فاعطى الراجل سهم وللفارس سهمان ثم انه صلى الله عليه
وسلم امر بالقليب ان تغور ثم امر بالقتلى فطرحوا فيها كلهم الا امية بن خلف فانه كان سمينا انتفخ من يومه وتزايل لحمه حين جروه فقال اتركوه
ولما طرحوا فى القليب وقف عليهم وناداهم يا عتبة بن ربيعة ويا شيبة ابن ربيعة ويا امية ابن خلف ويا ابا جهل ابن هشام هل وجدتم
ما وعد ربكم حقا فانى وجدت ما وعدنى ربى حقا بئس القوم كنتم كذبتمونى وصدقنى الناس واخرجتمونى واوانى الناس وقاتلتمونى
ونصرنى الناس فقالت الصحابة رضى الله عنهم يا رسول الله تنادى قوما قد ماتوا فقال النبى صلى الله عليه وسلم والذى نفس محمد بيده
ما انتم باسمع لما اقول منهم وفى رواية ما انتم باسمع منهم ولكن لا يجيبون قرا ابن كثير وابو عمرو اذ يغشاكم النعاس بفتح الياء وسكون
الغين ورفع النعاس على الفاعلية وقرا نافع يغشيكم النعاس بضم الياء وسكون الغين وكسر الشين ونصب النعاس وقرا الباقون يغشيكم
النعاس بضم الياء وفتح الغين وتشديد الشين المكسورة ونصب النعاس والفاعل على القراءتين الاخيرتين ضمير الباري تعالى والنعاس
فيهما مفعول به واغشى وغشى لغتان بمعنى وانتصاب امنة على انها مفعول له للسابق ولما ورد ان يقال كيف جاز النصب هنا
مع فوات شرطه وهو اتحاد الفاعل لان التغشية والاغشاء فعل الله تعالى والامنة فعل المخاطبين اشار الى الجواب بان الفاعل متحد فى المعنى
لان معنى الاية اذ تنفسون امنة والامن فعل الناعس وان كان من آمنه ضد خوفه فالامر واضح لان فاعل التغشية والاغشاء والايمان كلها
هو الله تعالى الا ان يكون آمنة مصدرا منه لا باعتبار الاوضاع اللغوية المتعارفة والتوجيه الاول فى جميع القراءات الثلاث والتوجيه الثانى
مختص بالقراءتين الاولين وههنا توجيه ثالث مختص بقراءة ابن كثير لان كون النعاس فاعلا انما هو فى تلك القراءة وهو ان تجعل الامنة فعل
النعاس على الاسناد المجازى كما ان الغشيان فعل النعاس فيتحد الفاعل ويحتمل ان يكون اسناد الامنة الى النعاس تخييلا للاستعارة بالكناية
بانه شبه النعاس بشخص من شانه ان يغشى القوم حال امنه ولا يغشاهم حال خوفه لانه لما حصل لهم من الله تعالى الامن من الكفار غشى القوم
وانامهم والامنة لما كانت من توابع المشبه به كان اثباتها للنعاس تخييلا وقرينة للاستعارة المكنية التى هى ما ذكر من التشبيه المضمر فيكون
المضمر فيكون الكلام تمثيلا وتخييلا للمقصود بابراز المعقول فى صورة المحسوس ونظير هذا التمثيل او التخييل قول من قال يهاب النوم ان يغشى
عيونا تهابك فهو نفار شرود يعنى ان النوم يهاب ان يغشى عيون اعدائك ومخالفيك وانهم لا ينامون من خوفك قوله تهابك صفة عيونا
ونفار مبالغة نافر وشرود فعول بمعنى فاعل من شرد البعير اذا نفر وفى البيت مبالغة حسنة قوله وقرئ امنة بسكون الميم كرحمة كما قرئ
امنة بفتح الميم مثل حى حياة اصله حيية قلبت الياء الثانية الفا فان قيل كل نوم ونعاس فانه لا يحصل الا من الله تعالى فتخصيص هذا النعاس
بانه من الله تعالى لا بد فيه من فائدة فما هى اجيب بان الفائدة فيه الاشارة الى تفخيم هذا النعاس وانطوائه على ما لا يوجد فى ساير احد جنسه
وذلك من وجوه احدها ان الخائف اذا خاف العدو خوفا شديدا على نفسه واهله لا ياخذه النوم فصار حصول النوم لهم فى وقت الخوف
الشديد دليلا على ان الله تعالى ازال عنهم الخوف وانعم عليهم الامن وطمانينة القلب كما روى عن ابن عباس رض انه قال النعاس فى القتال امنة
من الله تعالى وفى الصلوة وسوسة من الشيطان وثانيها انه لولا حصول النعاس وحصول الاستراحة حتى تمكنوا فى اليوم الثانى من القتال
لما تم المظفر وثالثها انهم ما ناموا نوم غرق بحيث يتمكن العدو من مفاقصتهم واخذهم على غرة بل كان ذلك نعاسا يحصل لهم زوال الكلال
والاعيا مع انهم كانوا بحيث لو قصدهم العدو لعرفوا وصوله ولقدروا على دفعه ورابعها ان هذا النعاس غشيهم دفعة واحدة مع كثرتهم
وحصول النعاس للجمع العظيم فى الخوف الشديد امر خارق للعادة فلهذا قيل ان النعاس فى حكم المعجز قوله من الحدث والجنابة فان الطهارة
منها هى الطهارة الشرعية وحمل الطهارة الواقعة فى كلام الشارع عليها اولى من حملها على طهارة القلب من وساوس الشيطان واصل
الرجز الايذاء والتعذيب ولما كانت الجنابة تحدث من تخييل الشيطان اضيفت الى الشيطان وسمى رجزه قوله او وسوسة منصوب بالعطف

على الجنابة

على الجنابة والاعفر بالعين المهملة الرمل الاحمر قوله تسوخ اى تدخل وتغيب قوله تعالى ليربط على قلوبكم الربط الشد يقال من صبر على امر
ربط قلبه اى قواه وشدده وازال اضطرابه وارتيابه وعدى بعلى للايذان بان قوة قلوبهم بلغت فى الكمال الى ان صارت مستولية
على القلوب حتى صارت كانها علت عليها وارتفعت فوقها وفى الوسيط على صلة والمعنى ليربط قلوبكم بما انزل من الماء فتثبت
ولا تضطرب بوسوسة الشيطان قوله وهو مفعول يوحى يعنى قوله انى معكم بفتح همزة انى مفعول يوحى اى يوحى ربك الى الملائكة انه
تعالى معهم فى اعانتهم وتثبيتهم ذكر المص فى كيفية هذا التثبيت ثلاثة اوجه الاول ان الملائكة يثبتونهم بالاشارة اما بان عرفوا الرسول
صلى الله عليه وسلم ان الله عز وجل ناصر المؤمنين والرسول عرف المؤمنين تلك البشارة ويحتمل ان يكون طريق بشارتهم ان يلهموا قلوب
المؤمنين بنصرة الله تعالى اياهم فكما ان الشيطان يمكنه القاء الوسوسة الى الانسان فكذلك الملائكة عليهم السلام يمكنهم القاء الالهام
الى المؤمنين ويحتمل ان تتمثل الملائكة بصورة الرجال من معارفهم ويعدوهم النصر والفتح والظفر كما يكون تكثير السواد بذلك قوله
فيكون قوله سالقى كالتفسير متفرع على ما ذكره فى تفسير قوله تعالى انى معكم فثبتوا فانه لما فسره بانه تعالى خاطب الملائكة كلهم بانى معكم
فى اعانة المؤمنين وتثبيتهم وانه تعالى امر الملائكة بتثبيت المؤمنين كان قوله تعالى سالقى فى قلوب الذين كفروا الرعب تفسيرا لقوله انى
معكم فانه لما تبين ان قوله انى معكم معناه الاعانة والاعانة اعظم من القاء الرعب فى قلوب الاعداء وذلك لان القلب هو الحاكم فى البدن
واميره وقد مر انه تعالى ربط قلوب بمعنى انه قواها وازال الخوف عنها ذكر ههنا انه اعان المؤمنين بان القى الرعب والخوف فى قلوب
الكافرين فكان تقوية قلوب انفسهم وتخويف قلوب اعدائهم من اعظم نعم الله عليهم فظهر ان قوله سالقى كالتفسير لقوله انى معكم وقوله
فاضربوا فوق الاعناق كالتفسير لقوله فثبتوا الذين امنوا اذ لا تثبيت اقوى من ضرب اعناق الاعادى ففسر الجملة الخبرية بالطلبية
والانشائية بالانشائية فلذلك لم يعطف قوله سالقى على ما قبله قوله وفيه دليل على انهم قاتلوا اى فى كونه كالتفسير لما قبله دليل على
ذلك لانه تعالى اوحى الى الملائكة اضربوا فظاهر انهم امتثلوا امر الله تعالى وقاتلوا قوله ومن منع مقاتلة الملائكة يوم بدر جعل الخطاب فى قوله انى
معكم للمؤمنين وقال المراد انه تعالى اوحى الى الملائكة انى مع المؤمنين فانصروهم وثبتوهم وايد هذا المعنى بانه مع فلان انما يقال اذا
كان الفلان خائفا ويقصد به ازالة خوفه والملائكة ما كانوا يخافون الكفار حتى يقال لهم انى معكم ازالة لخوفهم وانما الخائف منهم المسلمون
فينبغى ان يكون الخطاب فيه مع المؤمنين اما على تغيير الخطاب بان انتقل من خطاب الملائكة الى خطاب المؤمنين بناء على انه لا غايب بالنسبة
اليه تعالى فيخاطب من يشاء من خلقه واما على ان يكون قوله سالقى تلقينا من الله تعالى للملائكة ان يقولوا للمؤمنين تثبيتا لهم فى المعركة ان الله تعالى
قال لهم سالقى الى اخره وعلى هذا يكون الخطاب فى قوله فاضربوا موجها للمؤمنين صادرا من الملائكة حكاه الله تعالى لنا ويكون فصل قوله سالقى
عما قبله مبنيا على كونه تفسيرا للتثبيت وبيانا له الطريقة والعدوة جانب الوادى وناحيته وخصم كل شيء جانبه وناحيته كذا فى الصحاح واتفق
القراء على فك الادغام فى قوله تعالى ومن يشاقق الله لانه كتب فى المصاحف بقافين مفكوكتين والادغام فى مثله لغة تميم وفكه لغة الحجاز
وشاقوا الله مجاز والمعنى شاقوا اولياء الله ودينه قال صاحب الكشاف سئلت فى المنام من اشتقاق المعاداة فقلت لان هذا فى عدوة وذاك
فى عدوة كالمخاصمة والمشاقة لان هذا فى خصم اى فى جانب وذاك فى خصم وهذا فى شق وذاك فى شق قوله تقريرا للعذاب المعجل المسبب
للمشاقة وتقريرا ووعيدا فان قوله شديد العقاب يدل على ان الذى نزل بهم فى ذلك اليوم من القتل والاسر شيء قليل بالنسبة الى ما اعد لهم
من عقاب يوم القيمة قوله عطف على ذلكم فان كان ذلكم خبر مبتدا محذوف يكون ما عطف عليه ايضا كذلك والتقدير الامر والعقاب ذلك
والحتم المقضى به والواجب ان للكافرين عذاب وان كان المعطوف عليه مبتدا حذف خبره يكون المعطوف كذلك والتقدير ذلكم واقع واستقرار
عذاب النار للكافرين حتم ومقرر قوله كثيرا مبنى على ان زحفا اسم للجم الكثير وانه حال عن المفعول اى هم جم كثير اشار اولا الى انه حال من المفعول
فقط ثم عطف عليه قوله ويجوز ان يكون حالا من الفاعل والمفعول معا ومن الفاعل وحده يقال زحف اليه يزحف زحفا من باب قطع زحف
يفتح فتحا اى مشى اليه ودنا قليلا والحال لما كان فى المعنى خبرا عن ذى الحال يصح حملها عليه واسم المعنى لا يصح حمله على اسم الذات وجب
ان يجعل زحفا اسما بمعنى الجماعة الذين يزحفون الى عدوهم وان يجمع على زحوف نحو قلب وقلوب وبحر وبحور قوله والاظهر انها محكمة
يعنى ان الاية الحاكمة بانه اذا وقع التقاء المؤمنين مع الكفار فى حيز المزاحفة وهو اذا سويت الصفوف وزحف بعضهم الى بعض اى سار
سيرا ثقيلا يدنو به كل فريق الى صاحبه قليلا قليلا يحرم على المؤمنين ان يجعلوا ادبارهم تلى الكفار بان يحولوا وجوههم عن عدوهم
وهو كناية عن الانهزام وروى عن عطاء انها منسوخة بقوله تعالى فى اخر هذه السورة الان خفف الله عنكم وعلم ان فيكم ضعفا فان يكن منكم

مائة صابرة يغلبوا مائتين وان يكن منكم الف يغلبوا الفين باذن الله اوجب الله تع اولا على الواحد ان يقاوم العشرة والثبات لهم ثم خفف
واوجب على الوحدان يقاوم الاثنين فليس لقوم ان يفروا من مثليهم فكان لهم ان يفروا من ثلاثة امثالهم فالاية التى نحن فيها دلت على ان الانهزام
من العدو حرام الا فى حالتين احديهما الانحراف للقتال واخرهما الانضمام الى فئة وجمع من المسلمين ليستعين بهم ويعود الى القتال من غير فرق
بين ان يكون عدد الكفار مثلى عدد المسلمين او اكثر والتى فى اخر السورة نسخت حكم هذه الاية فيما اذا كان عدد الكفار اكثر من مثلى عدد المسلمين
وقال المص الظاهر ان هذه الاية غير منسوخة لكونها مخصوصة وانما تكون منسوخة لو صرح فيها بحرمة الانهزام على تقدير كون عدد الكفار
اكثر من عشرة امثال عدد المسلمين قوله ومتحيزا اى منضما يقال حاز الشئ اذا ضمه الى نفسه وتحيزت الحية اذا تلوت وانحاز عنه اى عدل
وانحاز القوم اى تركوا مركزهم الى اخر وتحاوز الفريقان فى الحرب اى انحاز كل فريق عن الاخر وعكر يعكر عكرا اى عطف والعكارون الرجاعون
الكرارون والعكرة الكرة وعكر اى حمل قوله والا لغوا لا يريد بقوله الا لغوا انها زائدة بل المراد ان متحرفا ومتحيزا على تقدير كونهما حالين يكون الا
لغوا من حيث العمل فيما بعدها ويستوى وجودها وعدمها فى حق اعراب ما بعدها بخلاف ما اذا كانا منصوبين على الاستثناء فان الا
ح يكون عاملا او مشاركا للعامل او واسطة فى العمل وعلى تقدير الحالية يكون فى الحقيقة استثناء مفرغا من حال المحذوفة والتقدير ومن
يولهم ملتبسا باية حالة الا فى حال كذا وان جعل استثناء من المولين الذين تضمنتهم كلمة من يكون المعنى ومن يولهم فقد باء بغضب الا رجلا
متحرفا او متحيزا قوله ووزن متحيز متفيعل اصله متحيوز تحيوز فقلبت الواو يا فادغمت ولو كان وزنه متفعلا لقيل الا متحوزا لانه يبنى
من حاز يحوز حوزا وهو وادى وتقول فى باب التفعيل منه تحوز يتحوز تحوزا فلما قيل متحيزا علم انه من تفيعل لا من تفعل قوله هذا اذا لم يزد
يعنى ان هذا الوعيد وهو قوله تع فقد باء بغضب من الله الاية وان كان بحسب الظاهر عاما لكل من يولى دبره يوم ملاقاة الكفار الا انه
مخصوص بما لم يزد العدو على ضعف المسلمين قال محيى السنة اكثر اهل العلم على ان المسلمين اذا كانوا على الشطر من عدوهم لا يجوز لهم ان يفروا
ويولوا ظهورهم الا متحرفا لقتال او متحيزا الى فئة وان كانوا اقل من ذلك جاز لهم ان يولوا ظهورهم ويتجاوزوا عنهم قال ابن عباس رض من فر من
ثلاثة فلم يفر ومن فر من اثنين فقد فر اى ارتكب المحرم وهو كبيرة الفار عن الزحف وقيل هذه الاية مخصوصة باهل بيته صلى الله عليه وسلم
والحاضرين معه صلى الله عليه وسلم اذ ليس لهم فئة يتجاوزون اليها دون النبى صلى الله عليه وسلم فليس لاحد منهم ان ينحاز الى من يتقوى به
فتكون الحيازة فرارا عن الزحف وكبيرة بخلاف من عداهم من المسلمين فان من عجز عن مقاومة الكفار بسبب قلتهم وكثرة الكفرة وغلب
على ظنه انه ان ثبت قتل من غير فائدة وان تحيز الى جمع كان راجيا للخلاص وطامعا فى مقاومة العدو بسبب كثرة الفئة وقوتهم لا يكون
فراره كبيرة مستوجبة هذا الوعيد وقال بعض المفسرين ان هذا الوعيد مختص بمن انهزم يوم بدر اذ ليس لهم ان يتجاوزوا لانه لم يكن لهم يومئذ
فى الارض فئة للمسلمين واما بعد ذلك فان المسلمين بعضهم فئة لبعض كما قال صلى الله عليه وسلم فى حق بعض المنهزمين انتم العكارون وانا فئتكم
وقال محمد بن سيرين لما قتل ابو عبيدة جاء الخبر الى عمر فقال لو انحاز الى لكنت له فئة فانا فئة كل مسلم قوله لما طلعت قريش من العقنقل وهو
الكثيب الذى جاؤا فيه الى الوادى قوله فجعل يخور اى يضعف وينكسر حتى مات يقال خار الحر والرجل يخور خؤورة ضعف وانكسر قال الامام
قيل ان الاية نزلت فى يوم احد فى قتل ابى بن خلف وذلك انه اتى النبى صلى الله عليه وسلم بعظم رميم ودقه وقال يا محمد من يحيى هذا وهو رميم
فقال النبى صلى الله عليه وسلم يحييه الله تع ثم يميتك ثم يحييك ثم يدخلك النار فاسر يوم بدر فلما افتدى قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم ان عندى
فرسا اعلفها كل يوم فرقا من ذرة اقتلك عليه فقال صلى الله عليه وسلم بل انا اقتلك ان شاء الله فلما كان يوم احد اقبل ابى يركض ذلك الفرس
حتى دنا من الرسول صلى الله عليه وسلم فاعترض له رجال من المسلمين ليقتلوه فقال صلى الله عليه وسلم استاخروا ورماه بحربة فكسر ضلعا
من اضلاعه فحمل فمات ببعض الطريق ففى ذلك نزلت الاية وقيل انها نزلت يوم خيبر وذلك انه صلى الله عليه وسلم اخذ قوسا وهو على باب خيبر
فرمى سهما واقبل السهم حتى قتل ابن ابى الحقيق وهو على فراشه فانزل الله تع وما رميت اذ رميت والاصح انها نزلت فى يوم بدر والا لدخل
فى اثناء القصة كلام اجنبى عنها قوله ولينعم عليهم اشارة الى ان البلاء ههنا محمول على النعمة فان البلاء يقع على النعمة وعلى المحنة لان اصله
الاختبار وذلك كما يكون بالمحنة لاظهار الصبر يكون بالنعمة ايضا لاظهار الشكر والاختبار من الله تع اظهار ما علم كما علم لا لتحصيل علم ما لم يعلم
واللام فى قوله تع وليبلى متعلق بمحذوف اى وليبلى فعل ذلك او متعلق بما قبله بان يكون معطوفا على علة محذوفة اى ولكن الله رمى ليقهر
الكافرين وليبلى المؤمنين وضمير منه يجوز ان يعود على الظفر بالمشركين وعلى الرمى وعلى الله تع بل هو الاظهر وبلاء يجوز ان يكون اسم مصدر
اى ابلاء وان يراد به نفس الشئ المبلو به قوله وحفص موهن كيد بجر كيد باضافة موهن اليه وتخفيف الهاء وغير حفص ينون لفظ موهن

وينصبون

وينصبون كيد الا ان الحرميين وابا عمرو ممن قرأ بالتنوين يقرؤن موهن بفتح الواو وتشديد الهاء والباقون من اصحاب التنوين
يقرؤن موهن باسكان الواو وتخفيف الهاء قوله خطاب لاهل مكة على سبيل التهكم اى ان تستنصروا لاهدى الفئتين واكرم المبدين
فقد جاءكم النصر قوله ويؤيد ذلك قوله فانه تاديب للمؤمنين بان يامرهم بطاعة الله وطاعة رسوله يدل على ان الخطاب للسابق لهم قوله او
للامر اى للامر بالطاعة اى لا تتولوا عن هذا الامر واجتهدوا فى امتثاله وعليكم برعاية طاعة الله وطاعة رسوله فى جميع ما فعلتم وتركتم
قوله كالكفرة فانهم يقولون سمعنا وعصينا لانهم يجاهرون بالكفر والتكذيب والمنافقون يدعون السماع والقبول بالسنتهم ويبطنون
الكفر والتكذيب فى قلوبهم قوله شر ما يدب ويمشى على الارض على ان يحمل لفظ الدابة على معناه اللغوى قوله او شر البهائم على ارادة معناها عند
اهل العرف العام وجمع الصم مع انه خبر شر حملا على المعنى لانه يراد به الكثرة قوله سعادة كتبت لهم وانتفاعا بالايات الاول عبارة عن السعادة
الروحانية والمثوبات الاخروية والثانى عبارة عن التنبيه بالحجج والمواعظ والتوصل بها والتوسل بها الى الايمان واليقين والمعنى لو حصل
واستقر فيهم خير لاسمعهم الله الحجج والمواعظ سماع فهم واطاعة وقبول ولو اسمعهم مع عدم استقرار الخير فيهم حتى فهموا لما كان لفهمهم
اثر وهو متابعة الحجج والعمل بمقتضاها بل تولوا سريعا لكون ذلك الفهم فيهم امرا عارضيا سريع الزوال غير مناسب لذواتهم وهم موصوفون
بالذات فلا يثبت فيهم الفهم كما قال امير المؤمنين كرم الله وجهه خذ الحكمة ولو من اهل النفاق فان الحكمة لتتلجلج فى صدر المنافق
حتى تسكن الى صواحبها فى صدر المؤمن اى لا تثبت فى صدره لكونها عارضة هناك لا تناسب ذاته عبر عن عدم استقرار الخير فيهم
بعدم علم الله بوجوده فيهم لان كل ما كان حاصلا فانه يجب ان يعلمه الله تع فعدم علم الله تع بوجود شئ من لوازم عدمه فى نفسه فعبر
باللازم عن الملزوم فقيل لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم لكونه ابلغ فى الدلالة على انعدام الخير فيهم لان نفى لازم الشئ نفى لنفس ذلك ببينة
فيكون ابلغ بالنسبة الى نفى ذلك الشئ وفى الاية اشكال من حيث ان النحويين يقولون كلمة لو وضعت للدلالة على انتفاء الشئ لاجل انتفاء
غيره فاذا قلت لو جئتنى لاكرمتك افاد انه ما حصل المجئ وما حصل الاكرام فعلى هذا يكون قوله تع ولو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم بمعنى
ما علم الله فيهم خيرا وما اسمعهم ويكون قوله تع ولو اسمعهم لتولوا بمعنى انه تع ما اسمعهم وانهم ما تولوا ومن المعلوم ان عدم التولى
خير من الخيرات فيكون اخر الكلام مناقضا لاوله لان اوله يقتضى نفى الخير عنهم واخره يقتضى حصوله واجيب بان كلمة لو فى الاية لمجرد الشرط
وبيان الاستلزام مع قطع النظر عن الانتفاء لاجل انتفاء الغير كما فى قوله صلى الله عليه وسلم نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه الله
فان لفظة لو فيه لو افادت ما ذكره النحاة لصار المعنى انه خاف الله تع وعصاه وذلك تناقض فثبت انها لا تفيد انتفاء الشئ لانتفاء
غيره وانما تفيد مجرد الاستلزام ثم انه اذا لم يعص عند عدم الخوف فبالاولى ان لا يعصى عند الخوف وكذا لو الثانية فى الاية لانه لا اذا تولى
عند الاسماع والتفهيم فعند عدمهما اولى وهذا جواب حسن الا انه يخالف قول جمهور الادباء واجيب ايضا بانا لا نسلم ان عدم التولى لعدم
الاسماع خير وانما الخير ان يسمعوا ويحصل منهم التصديق والقبول لا الاعراض والنفور لما حكم الله تع عليهم بالتولى عن الدلائل وبالاعراض
عن الحق وانهم لا يقبلونه البتة ولا ينتفعون به البتة وجب ان يكون صدور الايمان عنهم محالا لانه صدوره عنهم يقتضى ان ينقلب خبر الله تع
كذبا وانه محال قوله وقيل اى قيل ليس المعنى لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم الدلائل والمواعظ سماع فهم وقبول بل المعنى لاسمعهم كلام قصى بن
كلاب بان يحييه ويمكنه من ان يخبرهم بصحة نبوته صلى الله عليه وسلم وانه تع لو اسمعهم كلامه لتولوا عن قبول الحق واعرضوا عنه قوله تع
استجيبوا الله تع وللرسول بالطاعة كما فى قوله وداع دعا يا من يجيب الى الندا فلم يستجبه عند ذاك مجيب قوله واختلف فيه اى فى جواز قطع
الصلوة لاجابة الداعى فقيل انه مختص باستجابة الرسول صلى الله عليه وسلم ولا يجوز قطع الصلوة لاجابة غيره وقيل انه لا يختص به صلى الله
عليه وسلم بل يجوز لكل مصل ان يقطع صلاته لامر لا يحتمل التاخير كانجاء الغريق مثلا قوله تع واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه قال صاحب
الكشاف فى تفسيره يعنى انه تع يميته فتفوته الفرصة التى هو واجدها وهى فرصة التمكن من اخلاص القلب ومعالجة ادوائه وعلله ورده
سليما كما يريده الله فاغتنموا هذه الفرصة واخلصوا قلوبكم لطاعة الله ورسوله ثم قال والمجبرة على انه تع يحول بين المرء والايمان اذا كفر
وبينه وبين الكفر اذا امن تع عما يقول الظالمون علوا كبيرا قال المحقق التفتازانى رح ما ذكره من قوله يعنى انه يميته هو تاويل المعتزلة وعند
اهل السنة انه تع يحول بين الكافر وطاعته حتى اذا اراد ان يؤمن والله لا يريد ايمانه حال بينه وبين قلبه كيف يشاء وكذا اذا اراد المؤمن
ان يكفر ولم يرد الله كفره وبالجملة فالسعيد من اسعده الله والشقى من اضله الله والقلوب بيد الله يقلبها كيف يشاء وهذا منقول عن
ابن عباس والضحاك فلا يكون قول الظالمين بل رده قول الجاهلين انتهى كلامه قوله اتقوا ذنبا يعمكم اثره اى شومه ووباله فسر الفتنة بالذنب

فيكون المراد باصابة الذنب اصابة اثره الذى هو شوم الذنب ووباله فان ما ذكر من اقرار المنكر وافتراق كلمة الامة فى امر الدين ونحوهما ذنوب
لا يختص وبالها بالمجرمين بل يعمهم وغيرهم وذكر فى قوله تع لا تصيبن وجوها الاول ان يكون مجزوما جوابا للامر فيكون لا فيه نافية والثانى
ان يكون مرفوعا على انه صفة فتنة ولا للنفى ويكون مجزوما بلا الناهية واقعا صفة فتنة بتقدير الاول لان الجملة الطلبية لا تقع صفة
الا بتقدير القول كانه قيل اتقوا فتنة مقولا فيها لا تصيبن كما وصف المذق بقوله هل رايت الذيب قط اى بمذق مقول فيه هل رايت
والمذق اللبن المخلوط بالماء ويقال له السمار بفتح السين وفى الصحاح السمار اللبن الرقيق وتسمير اللبن ترقيقه بالماء والمذق سمار فيه لون
الورق التى هى لون الذيب والثالث ان يكون جواب قسم محذوف والجملة القسمية صفة لفتنة اى فتنة والله لا تصيبن ولا نافية والرابع
نهيا بعد امر اى نهيا مؤكدا للامر والحاصل ان لا تصيبن اما نفى او نهى والنفى اما جواب الامر او صفته والنهى اما توكيد او صفة بتقدير
القول وظاهر الاية يقتضى ان يكون نفيا واقعا صفة فتنة اذ المعنى على ما يتبادر الى الفهم اتقوا فتنة لا تختص اصابتها بالمجرمين بل تشملهم
وغيرهم ثم ان جواب الامر لما كان جوابا لشرط مقدر ذكر ان المعنى على تقدير كونه جوابا للامر اتقوا فتنة فانكم ان اصابتكم الفتنة لا تصيبن
الظالمين فقط بل تعمهم وغيرهم ثم اورد عليه السوال بان جواب الامر جواب الشرط وجواب الشرط متردد فيه فلا يليق به التاكيد واجاب
عنه بان فيه معنى النهى فان النفى اذا كان مطلوبا من المخاطب كان فى معنى النهى كما اذا قلت انزل عن الدابة لا تطرحك فانه بمعنى لا تكن بحيث
تطرحك الدابة فلا تطرحك نفى فى معنى النهى فكذلك لا تصيبن لان كونهم بحيث لا تصيبنهم فتنة مطلوب فلذلك جاز تاكيده بالنون
وعلى هذا الوجه سوال الخرقوى وهو جواب الامر لا بد ان يقدر بشرط من جنس الامر اذ لا معنى لجواب الامر الا ما يكون المطلوب من الامر سببا له
فيكون الشرط هو الجواب من الامر فاذا قيل اكرمنى يكن كذا فيكن كذا انما يكون جوابا للامر لو كان الاكرام سببا له فلو قدر غير الاكرام لم يكن جوابا
للامر فلزم مما ذكرنا ان لا يكون تصيبن جواب الامر والا لوجب ان يقدر فانكم ان تتقوا الفتنة لا تصيبن الظالمين خاصة بل تعمهم وغيرهم
اصابتها وهو فاسد لان اصابتها كيف تعم على تقدير الاتقا واجيب عنه بانه على راى الكوفيين حيث يقدرون ما يناسب الكلام ولا يلتزمون
ان يكون المقدر من جنس الملفوظ فيقدرون فى مثل لا تدن من الاسد ياكلك ان تدن ياكلك وفى مثل اتقوا الفتنة لا تصيبنكم النفى
اى ان لم تتقوا يصيبكم وغيركم وبالها والمصنف قدر شرطا يستقيم به المعنى لا مضمون الامر ولا نقيضه فلا يتبين به كون المذكور جوابا للامر
فقيل مراده ان التقدير ان تتقوا لا تصيبنكم وان اصابتكم لا تصيب الظالمين فقط بل عمتكم فاقيم جواب الشرط الثانى مقام جواب الشرط
المقدر الذى هو مضمون الامر لتسببه عنه وانت خبير بان عموم اصابة الفتنة ليس سببا عن عدم الاصابة ولا عن الامر وقيل مراده ان التقدير
ان لم تتقوا اصابتكم على ما هو مذهب الكسائى وان اصابتكم لا تختص الظالمين وانت خبير بانه لا حاجة الى اعتبار الواسطة بل يكفى ان لم تتقوا
لا تصيب الظالمين خاصة قوله ويحتمل ان يكون نهيا للمخاطبين عن التعرض للظلم بعد امرهم باتقا الذنب فان ظاهر النهى وان كان للفتنة الا ان
المراد نهى القوم عن التعرض للظلم الذى هو سبب اصابة الفتنة وكذا اذا جعل لا تصيبن نهيا صفة لفتنة يكون المعنى نهى القوم عن التعرض للظلم
على معنى اتقوا فتنة يقال فى حقها لا تتعرضوا الظلم فتصيبكم على تقدير ان يراد بالفتنة العذاب هى واثرها ووبالها ان اريد بالفتنة الذنب فقوله
لا تصيبن سواء جعل نهيا مؤكدا للامر او نهيا واقعا صفة لفتنة ظاهره ان يكون نهيا للفتنة ومعلوم ان ليس المراد ذلك بل نهى للمخاطبين
ثم انه ليس نهيا لهم عن اصابة الفتنة اياهم لان اصابة الفتنة فعل الفتنة ولا ينهى احد عن فعل غيره بل هو نهيهم عن سبب اصابة الفتنة اياهم
وهو الظلم فالمعنى على تقدير كونه نهيا واردا بعد الامر تاكيدا لا تتعرضوا معاشر اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم للظلم فانه سبب لاصابة الفتنة
التى هى اثر الظلم ووباله فتصيب الفتنة للظالمين الذين هم انتم خاصة بناء على ظلمكم وانما اصابتكم خاصة دون سائر الناس لان الظلم منهم
اقبح من الظلم من سائر الناس ثم جعل النهى للفتنة للمبالغة واقيم الذين ظلموا مقام ضميرهم تنبيها على ان سبب اصابة الفتنة اياهم هو ظلمهم ثم
بين الظالمين بقوله منكم للدلالة على ان ظلمهم له خصوصية وهذا الذى ذكرناه توضيح لقوله وفايدته التنبيه على ان الظلم منكم اقبح من غيركم
اى وفائدة كون لا تصيبن نهيا مستقلا واردا بعد الامر وكذا اذا جعلته نهيا صفة يكون المعنى ذلك بعينه لكن على تقدير القول كما مر قوله ومن
فى منكم على الوجوه الاول للتبعيض وعلى الاخيرين للتبيين هكذا فى اكثر النسخ والظاهر ان المراد بالوجوه الاول الوجوه التى تكون لا فى لا تصيبن
فيها نافية وهى ان يكون جواب الامر او جواب القسم المحذوف وصفة الفتنة وبالوجهين الاخيرين ان يكون لا تصيبن نهيا بعد امر ونهيا
صفة لفتنة وجعلها اخيرين بطريق التغليب وكذا جعل الوجوه الباقية اول بذلك الطريق ايضا والا فالوجهان الاخيران حقيقة هما كونه
جواب قسم محذوف ونهيا بعد امر والجملة القسمية صفة لفتنة فلا يكون لا تصيبن نهيا بل يكون نفيا ومن فى النفى تبعيضية لان المعنى ان الفتنة

لا تخص

لا تختص الظالمين منكم بل تعم غير الظالمين ايضا وغير الظالم هو البعض الاخر من جملة المخاطبين واما فى النهى فبيانية لانه قد مر ان لا على تقدير
كونها ناهية يكون لا تصيبن نهيا للمخاطبين عن الظلم الذى هو سبب اصابة الفتنة وقد عبر عن المخاطبين باعتبار الظلم بالذين ظلموا فيه
فيكون منكم بيانا للذين ظلموا وفى بعض النسخ ومن فى منكم على الوجه الاول للتبعيض وعلى الاخيرين للتبيين فيكون المراد بالوجه الاول ان يكون
جوابا للامر وبالاخيرين ان يكون نهيا صفة او نهيا بعد امر فيكون عدم التعرض لمعنى من على تقدير كون لا تصيبن نفيا صفة وكونه
جواب قسم مبنيا على كونه معلوما بالمقايسة قوله والخطاب للمهاجرين لقوله فآويكم لما امر الله تع المؤمنين بطاعة الله وطاعة رسوله
ثم امرهم بالاتقاء عن المعصية ذكر بعده ما يوجب عليهم الطاعة وترك المعصية والمخالفة وذلك لانهم كانوا فى اول امرهم قليلين فى العدد
وكانوا بحيث يستضعفهم غيرهم حتى كانوا يخافون ان خرجوا من مكة ان يسلبهم الناس فقواهم الله تع بان جعل لهم ماوى يرجعون اليه
وهو المدينة دار الهجرة قوله بتعطيل الفرايض والسنن فانها اعمال ايتمن الله عليها العباد ليحافظوا على ادائها فى اوقاتها برعاية حدودها
وحقوقها فمن ضيعها فقد خان الله فيها قوله فاشار الى حلقه انه الذبح اى ان حكم سعد الذبح والقتل والاشارة الى الحلقة اشارة الى
نزولكم على حكم سعد بمنزلة قتلكم وهذا منه خيانة لله ولرسوله قوله او منصوب باضمار ان بعد الواو الواقعة بعد النهى اى لا تجمعوا
بين الخيانتين كقوله لا تنه عن خلق وتاتى مثله عار عليك اذا فعلت عظيم والجزم اولى لان فيه النهى عن كل واحد على حدته بخلاف
النصب فانه نهى عن الجمع بينهما والنهى عن الجمع بين الشيئين لا يستلزم النهى عن كل واحد منهما على حدته قوله لانهم بسبب الوقوع فى الاثم
او فى العقاب او فى محن الله تع يعنى ان الفتنة قد تطلق بمعنى الآفة وقد تطلق على معنى الابتلاء والامتحان فالله تع جعل الاموال والاولاد
فتنة بالمعنى الاول لكونها اسبابا مؤدية الى الوقوع فى الافة التى هى ارتكاب المعصية فى الدنيا او الوقوع فى عقاب العقبى وان جعلها فتنة
بمعنى الامتحان فوجهه كونها اسبابا لوقوع العبد فى محن الله تع يظهر بها من اتبع الهوى عمن اثر رضى المولى والفرقان مصدر بمعنى الفرق
اطلق على ما يكون سببا للفرق والتمييز لما حذر الله تع عن الانهماك فى محبة الاموال رغب فى تقوى الله بالاجتناب عن الكبائر والملازمة على
الطاعات فان من اجتنب الخيانة ولازم الطاعة جعل الله له ما يتميز به عن الفساق والعصاة فى الدنيا والاخرة اما فى الدنيا فبان يهدى
قلبه وينوره بنور المعرفة واليقين وبان ينصره ويذل المبطلين وبان ينصب له براهين قاطعة يتفصى بها عن المشبهات فى امر الدين
وبان ينجيه عما يخاف فى الدنيا والاخرة وبان يظهر شانه ويعلى قدره فهذه الامور كما انها فرقان يفرق بها بين المتقى وغيره فهى فرقان
بالنسبة الى نفس المتقى مع قطع النظر عن غيره فان الهداية فرقان له يفرق بها بين الحق والباطل وكذا النصر اذ يفرق به انه على الحق والمنصور
عليه على الباطل وكذا المخرج والنجاة فانهما يفرقان بينه وبين الشبهات وما يخاف منه قوله تذكار لما مكر قريش اى تذكير لمكرهم وهو حيلة
وتدبير فى هلاك احد واخفاء دام على جهة الخفية بحيث لا يعلم الا عند وقوعه والمكر لتضمنه معنى الحيلة والخدعة يوهم مذمة من اتصف به
فلا يسند اليه تع الا على سبيل المقابلة والازدواج قوله بالوثاق او الحبس لما كان تثبيت الشئ عبارة عن الزامه بموضع وذلك قد يكون بشدة
وتوثيقه بالوثاق لان كل من شد فقد اثبت لانه لا يقدر على الحركة وقد يكون بحبس كما قال بعض اصحاب المكر رايى ان تاخذوا محمدا صلى الله
عليه وسلم وتحبسوه فى بيت وتشدوا وثاقه وتسدوا بابه غير كوة تلقون اليه طعامه وشرابه منها وتتربصوا به ريب المنون حتى يهلك
فيه كما هلك من قبله من الشعراء وقد يكون بالاثخان اى توهينه واضعافه بالجرح بحيث لا يقدر معه على الحركة فسر الاثبات بكل واحد
منها قوله وقرئ ليثبتوك بتقديمه بتضعيف العين بدل الهمزة وليبيتوك من البيات وهو اسم من قولهم بيت العدو اى اوقع به ليلا قوله
فاجتمعوا فى دار الندوة على فعيل مجلس القوم ومتحدثهم وكذلك الندوة والنادى فان تفرق القوم فليس بندى ومنه سميت دار الندوة
بمكة التى بناها قصى لانهم كانوا ينتدون فيها اى يجتمعون للمشاورة روى ان النضر بن الحارث من بنى عبد الدار يختلف تاجرا الى فارس والروم
والحيرة فيسمع اخبار رستم واسفنديار واحاديث العجم واشترى احاديث كليلة ودمنة وكان يمر باليهود والنصارى فيراهم يقرؤن
التورية والانجيل ويركعون ويسجدون فجاء مكة فوجد رسول الله صلى الله عليه وسلم يصلى ويقرء القران ويقعد مع المستهزئين والمقتسمين
وهو منهم فيقرء عليهم اساطير الاولين اى ما سطروه فى كتبهم من اخبار الامم الماضية واسمائهم وكان يزعم انها مثل ما يذكره رسول الله
صلى الله عليه وسلم من قصص الاولين والاساطير جمع اسطورة وهى المكتوبة قوله ابلغ فى الجحود لانه جزم بان القران ليس بحق ثم فرض انه حق
وعلق العذاب به وكان فرضها محالا فان قلت كلمة ان للخلو عن الجزم فكيف استعمل فى صورة الجزم فنقول انها لعدم الجزم بوقوع الشرط
ومتى جزم بعدمه وقوعه علم الجزم بوقوعه قوله وقرئ الحق بالرفع على ان يكون هو فى محل الرفع على الابتداء والحق خبره ويكون الجملة خبر الكان

وقرا العامة بنصب الحق على انه خبر كان ودخلت كلمة هو للفصل ولا موضع لها وانما دخلت ليعلم ان قوله الحق ليس بصفة لهذا بل هو خبر كان
وقوله تع من عندك حال من معنى الحق اى الثابت حال كونه من عندك وقوله من السماء صفة حجارة فيتعلق بمحذوف ولو جعل متعلقا بقوله
امطر لم يبق لقوله من السماء فائدة لان المطر لا يكون الا من السماء وفائدة توصيف الحجارة بقوله من السماء الدلالة على ان المراد بالحجارة السجيل
وهو حجارة مسومة اى معلمة معدة لتعذيب قوم من العصاة روى انها حجارة من طين طبخة بنار جهنم مكتوب فيها اسماء القوم فلا بد من ذكر
السماء ليتعين ان المراد من الحجارة السجيل قوله بيان لما كان الموجب لامهالهم مع انهم قد استحقوا ان يهلكهم الله تع بدعائهم لتحقق شرط اهلاكهم
وهو كون ما اتى به الرسول صلى الله عليه وسلم حقا نازلا من عند الله تع والمعنى ان الله تع لا يهلكهم مع استجابهم ذلك لامرين الاول انه صلى الله
عليه وسلم ما دام حاضرا معهم مقيما بين اظهرهم فانه تع لا يفعل بهم ذلك تعظيما له صلى الله عليه وسلم وهذا عادة الله مع جميع الانبياء
المتقدمين فانه تع لم يعذب اهل قرية الا بعد ان خرج رسولهم منها كما كان فى حق هود وصالح ولوط عليهم السلام فان قيل لما كان حضوره
صلى الله عليه وسلم فيهم مانعا من نزول العذاب عليهم فكيف قال قاتلوهم يعذبهم الله بايديكم واجيب بان المراد من الاول عذاب الاستيصال
ومن العذاب الثانى العذاب الحاصل بالمحاربة والمقاتلة والامر الثانى انه تع لا يفعل بهم ذلك وهم يستغفرون اى وفيهم من يستغفر من المؤمنين
المستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين لا يستطيعون المهاجرة من بين اظهرهم وعن مجاهد اى فى اصلابهم وقيل اى فيهم
من يؤل امره الى الاسلام فان فيهم قوم كان فى علم الله دخولهم فى الاسلام منهم ابو سفيان ابن حرب وابو سفين ابن الحارث بن عبد المطلب
والحارث ابن هشام وحكيم بن حزام وصفوان بن اميه وغيرهم وقال بعضهم هذا الاستغفار راجع الى المشركين وذلك انهم كانوا يقولون
بعد الطواف غفرانك غفرانك وقيل قالت قريش اللهم ان كان هذا هو الحق من عندك فامطر علينا حجارة من السماء فلما امسوا ندموا على ما قالوا
فقالوا غفرانك اللهم فقال تع وما كان الله معذبهم وهم يستغفرون ثم انه تع لما بين ان الموجب لامهالهم هو هذان الامران ذكر بعده انهم
يستحقون العذاب ويعذبون وان كان لا على وجه الاستيصال متى زال ذلك الموجب فقال وما لهم الا يعذبهم الله قوله واللام لتاكيد النفى
يعنى ان اللام فى قوله تع ليعذبهم لام الجحود والفعل بعدها منصوب باضمار ان وشرطها ان يتقدمها كون منفى وذهب البصريون الى ان خبر كان
محذوف وتتعلق هذه اللام بذلك الخبر المحذوف والتقدير وما كان الله مريدا لتعذيبهم وذهب الكوفيون الى ان هذه اللام مع ما بعدها فى محل
الخبر ولا يقدرون شيئا محذوفا ويزعمون ان الفعل بعدها منصوب بنفس اللام لا باضمار ان وان اللام زائدة لتاكيد النفى وظاهر كلام المص
يشعر بانه اختار مذهب الكوفيين الا انه لا ينافى ابتناه على مذهب البصريين لان انتفاء ارادة العذاب ابلغ واكد من نفى العذاب حتى فى خبر كان الاول
بلام الجحود دون خبر الثانى للدلالة على ان كينونته صلى الله عليه وسلم فيهم ابلغ فى كونها سببا لعدم تعذيبهم من استغفارهم فاين بركة وجوده
صلى الله عليه وسلم بينهم من بركة استغفارهم قوله اى دعاؤهم الصلوة فى اللغة الدعاء وفى عرف الشرع الاركان المعلومة والافعال المخصوصة وليس
شئ من المكاء والتصدية من جنس الصلوة اللغوية ولا الشرعية فينبغى ان لا يصح استثناؤهما منها فاشار الى توجيه الاستثناء بان التصفيق
نوع من العبادة والدعاء فى زعمهم وانهم كانوا يعتقدون انهما من جنس الصلوة وقد روى عن ابن عباس رضى الله عنه قال كانت قريش يطوفون بالبيت
عراة يصفرون ويصفقون يقصدون بالتعرى الاحتراز عن ان يطوفوا ببيت الله تع بثياب عصوا الله تع فيها ويعدون المكاء والتصدية نوع
عبادة ودعاء يسمونها صلاة فخرج هذا الاستثناء على حسب معتقدهم ثم اشار الى وجه آخر وهو ان المراد بالصلوة الشرعية واستثنى المكاء
والتصدية منها مع انهما ليسا من جنسها تقريعا للمشركين بتركهم ما امروا به فى المسجد الحرام وجعلهم المكاء والتصدية مكانه فان ما لا يدخل مكانه
تحت الشئ قد منه لمصلحة وغرض كقصد المدح او الذم كما تقول العرب ما لفلان عيب الا السخاء يريدون ان من كان السخاء عيبه فلا عيب له وكذا الغرض
ههنا ان من كان المكاء والتصدية صلوته فلا صلاة له وقدام وراءها قوله تفعلة من الصدا او من الصد يعنى اختلف فى التصدية انها من الصدا
وهو صوت يرجع من مكان صقيل يقال صدى يصدى تصدية اى اظهر الصوت والصدا ومن الصد وهو المنع يقال صده عن الامر صدا اى منعه
عنه وينقل الى باب التفعيل للتكثير ويقال صدد يصدد تصديدا وتصدده فلما كثرت الدالات قلبت احديهن ياء كما فى تقضى البازى اصله
تقضض روى الامام محى السنة عن سعيد ابن جبير ان التصدية صدهم المؤمنين عن المسجد الحرام وعن الدين والصلوة ثم قال واصلها على هذا التاويل
التصددة بدالين فقلبت احدى الدالين ياء وعن مقاتل انه صلى الله عليه وسلم كان اذا صلى فى المسجد الحرام قام رجلان عن يمينه ورجلان عن يساره
فيصفقان ليخلطوا على النبى صلى الله عليه وسلم صلاته وهم من بنى عبد الدار فقتلهم الله تع ببدر قوله وقرئ يعنى ان قراءة العامة رفع صلوتهم ونصب
مكاء وقرئ بنصب صلوتهم ورفع مكاء على تقديم خبر كان على اسمه وحمل صاحب المفتاح هذه القراءة على القلب بناء على انه لا يجوز ان يخبر عن النكرة

بالمعرفة الا فى ضرورة الشعر كقوله يكون مزاجها عسل وماء وقال ابن جنى لا حاجة الى اعتبار القلب لان المكاء والتصدية اسما جنس لانهما مصدر
ان واسم الجنس تعريفه وتنكيره متقاربان فلم يبال بايهما جعل اسما والاخر خبرا والمعرفة والنكرة فى باب الجنس سواء فلا فرق بين ان يقال لهما كان
ذلك الامكاء والا المكاء الا يرى ان المعرف باللام فى قوله ولقد امر على اللئيم يسبنى فى حكم المنكر حيث وصف بالجملة كما توصف بها النكرة قوله
مشبكين بين اصابعهم تصوير لمكائهم فان المكاء عبارة عن تشبيك الاصابع ثم وضعها على الفم وان ينفخ فيها قوله عشر جزر جمع جزور
وهو البعير ذكرا كان او انثى الا انه لفظ مؤنث تقول هذه الجزور ولذلك لم يقل عشرة جزر بالتاء قوله سوى من استجاش اى سوى من صار جيشا
وفى الكشاف انه استاجر ليوم احد الفين من الاحابيش سوى من استجاش والاحابيش جمع احبوش وهى الجماعة من الناس من قبائل شتى واستجاش
اى طلب الجيش والاوقية اثنان واربعون مثقالا قوله ولعل الاول يعنى ان الاظهر ان قوله تع ينفقون اموالهم محمول على الحال بمعنى انه اخبار
عن انفاقهم يوم بدر وقوله فسينفقونها اخبار عن انفاقهم فيما يستقبل وهو انفاق احد فيتغاير الانفاقات ويحتمل ان يكون الاول ايضا محمولا
على الاستقبال فيتحدان كانه ان الذين يريدون ان ينفقوا اموالهم فسينفقونها فيكون سوق الاول لبيان الغرض من الانفاق وسوق الثانى
لبيان عاقبته والمنوى فى قوله ثم يكون ضمير فى قوله ثم يكون ضمير اموالهم ولما كانت عاقبة انفاقها حسرة جعلت ذواتها كانها عين الحسرة على سبيل
المبالغة جعل الحرب سجالا تشبيها لها بالمساجلة من حيث انها تكون تارة لهم وتارة عليهم قوله فيجمعه ويضم بعضه على بعض حتى يتراكبوا يعنى
ان الركم ليس عبارة عن الجمع مطلقا بل هو الجمع بين الاشياء بحيث يتراكب بعضها فوق بعض ومنه السحاب المركوم فيجمل بعض الكفرة على
بعض فى جهنم بان يضيقها الله عليهم كما قال اذا القوا منها مكانا ضيقا مقرنين على هذا التقدير ان يراد بالخبيث جنس الكافر كما هو الظاهر وان
اريد به ما ينتنا ولجنس الكافر وما انفقه فى عداوة رسول الله صلى الله عليه وسلم يكون المعنى فيركم المشركين مع ما انفقوا فى جهنم فيعذبهم بها
كما يحمى على اموال الكافرين فى نار جهنم فيعذبون بها قوله وهو ابلغ من الميز وان كان كل منهما يتعدى الى واحد تقول ميزت الشئ وميزت الشئ
فانماز وامتاز كلها بمعنى الا ان الثانى ابلغ لدلالته على الاعمال قوله اى الذى اخذتموه من الكفار قهرا اشارة الى ان كلمة ما فى قوله انما غنمتم موصولة
وغنمتم صلتها وعائدها محذوف اى غنمتموه فكان من حق هذه ان تكتب منفصلة من ان كما فى قوله تع انما توعدون لآت لكنها كتبت متصلة
اتباعا للرسم لما امر الله تع بالمقاتلة فى قوله تع وقاتلوهم ومن المعلوم ان عند المقاتلة قد تحصل الغنيمة لا جرم ذكر الله تع حكم الغنيمة فى هذه الاية
والغنم الفوز بالشئ يقال غنم يغنم غنما فهو غانم والغنيمة فى الشريعة ما دخلت فى ايدى المسلمين من اموال المشركين على سبيل القهر بالخيل والركاب
وانها ما كانت تحل للامم السالفة وقد احل اخماسها بين الله تع فى هذه الاية مصارف خمسها ثم بين فى اخر السورة حل اربعة اخماسها لنا حيث قال
فكلوا مما غنمتم حلالا طيبا قوله والجمهور اى ذهب اكثر المفسرين والفقهاء الى ان قوله لله افتتاح كلام على سبيل التبرك واضاف هذا المال الى نفسه
لشرفه وليس المراد ان سهما من الغنيمة نصيب لله تع مفردا فان ما فى الدنيا والاخرة كلها لله تع ويؤيده قوله صلى الله عليه وسلم ما لى مما افاء الله عليكم
الا الخمس فلو كان لله سهم على حدة لكان سهمه صلى الله عليه وسلم السدس لا الخمس قوله وحكمه بعد باق اى وحكم ما ذهب اليه الجمهور فى معنى الاية
باق بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم عند الشافعى فان الخمس يقسم عنده على خمسة اسهم قوله وذوا القربى اى اقارب رسول الله صلى الله عليه
وسلم وهو محمد ابن عبد الله بن عبد المطلب هاشم بن عبد مناف وكان لعبد مناف اربعة بنين هاشم والمطلب ونوفل وعبد شمس اما هاشم
فولد عبد المطلب واسد وعبد المطلب له عشرة بنين منهم عبد الله وابو طالب وحمزة والعباس وابو لهب والحارث والزبير واختلف فى ان المراد
بذوى القربى منهم فقيل بنو هاشم وبنو المطلب وليس لبنى عبد شمس ولا لبنى نوفل منه شئ وكان عثمان بن عفان من بنى عبد شمس وجبير بن مطعم
من بنى نوفل لما روى انه صلى الله عليه وسلم قسم سهم ذوى القربى بين بنى هاشم وبنى المطلب ولم يعط احدا من بنى عبد شمس ولا بنى نوفل شيئا
قوله والغنى والفقير فيه سواء لانه صلى الله عليه وسلم والخلفاء بعده كانوا يعطون العباس ابن عبد المطلب مع كثرة ماله وقيل هو مخصوص
بفقرائهم اى يعطى الفقراء منهم لا لقرابتهم فهو اسوة لساير الفقراء فلهذا ذهب ابو حنيفة رح الى ان سهم ذوى القربى ساقط بعد وفاته صلى الله عليه
وسلم كما سقط سهمه بعد وفاته لانه لم يخلفه احد فى الرسالة فلا يخلفه فى سهمه فيكون خمس الغنيمة عنده اليوم لثلاثة اصناف اليتامى والمساكين
وابن السبيل واليتامى جمع يتيم وهو الصغير المسلم الذى لا اب له يصرف اليه سهم من الخمس اذا كان فقيرا والمساكين هم اهل الفاقة والحاجة
من المسلمين وابن السبيل هو المسافر البعيد عن ماله لا يترك صنف من هذه الاصناف بغير حظ فى قسمة الخمس ويجوز تفضيل بعضهم على بعض
بمقدار الحاجة هذا الذى ذكرنا هو كيفية قسمة الخمس من الغنيمة وهى المذكورة فى القران العظيم والباقى هو اربعة اخماس للغانمين الذين باشروا القتال
للفارس ثلاثة اسهم سهم له وسهمان لفرسه وللراجل سهم عند الشافعى وعند ابى حنيفة رحمه الله للفارس سهمان وللراجل سهم قوله بعد بدر

بشهر وثلاثة ايام وكانت وقعة بدر يوم الجمعة لسبع عشرة مضت من رمضان وهو اول مشهد شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم من قتال المشركين لاعلاء الحق والدين قوله متعلق بمحذوف يعني انه شرط جوابه مقدر عند الجمهور وان اجاز الكوفيون ان يكون جوابه مقدما عليه ولم يكتف بتقدير قوله فاعلموا انه جعل الخمس لهؤلاء وقد خصه قوله فسلموه اليهم الى اخره لما ذكره من ان العلم مقصود بالغرض والمقصود بالذات هو العمل وقوله وما انزلنا في محل الجر بالعطف على الجلالة وقوله يوم الفرقان منصوب بانزلنا ويوم التقى الجمعان بدل عنه اي ان كنتم آمنتم بالله وبالمنزل على عبدنا يوم الفرقان وهو قوله يسالونك عن الانفال وهو منزل في يوم بدر قوله شط الوادي اي جانبه وفي الصحاح الشط جانب النهر والوادي قوله تعالى بالعدوة متعلق بمحذوف لانه خبر المبتدا والباء بمعنى في قولك زيد بمكة وقرا ابن كثير وابو عمرو ويعقوب بالعدوة بكسر العين فيهما والباقون بالضم وقرئ بالفتح ايضا في الشواذ وهي كلها لغات بمعنى وقرئ شاذا بالعدية بقلب الواو ياء لانكسار ما قبلها ولا يعتبر الفاصل لانه ساكن وهو حاجز غير حصين كما قالوا فنية وصبية قوله تفرقة بين الاسم والصفة فان فعلى ان كانت واوية تقلب واوها ياء في الاسم دون الصفة وان كانت يائية لم يفرق بين الاسم والصفة بل تكون لامها باقية على حالها في الاسم والصفة وكل واحد من الدنيا والقصوى فعلى من ذوات الواو فانها من دنا يدنو دنوا واما القصوى فلانها من قصى المكان يقصو قصوا اذا بعد وانهما وان كانتا من قبيل الصفات لكونهما من باب افعل التفضيل الا انهما الحقتا بالاسماء دون الصفات بسبب استعمالهما في اكثر الامر بلا موصوف فلذلك كان القياس فيهما قلب الواو ياء وذكر في المفصل ان فعلى تقلب واوها ياء في الاسم دون الصفة وان القصوى صفة ولم يعتبر غلبة الاسمية عليها والركب جمع راكب مثل صحب وصاحب والمراد به العير وقوادها ابو سفيان واصحابه كانوا بقرب ساحل البحر بينهم وبين المسلمين ثلاثة اميال قوله وفائدتها الى فائدة الجملة الحالية الدالة على تعيين مراكز كل واحد من الجمعين والركب فان معنى الاية سلموا خمس ما غنمتم الى ما عين لكم من المصارف واقتنعوا بما بقي من الاخماس الاربعة ان كنتم امنتم بما انزلنا على عبدنا اذ انتم نازلون بشفير الوادي الادنى الى المدينة وعدوكم نازل بشفير الوادي الاقصى من المدينة الى جانب مكة والحال ان الركب في موضع اسفل منكم الى ساحل البحر والفائدة في تعيين في تعيين هذه المواضع الدلالة على قوة العدو وضعف شان المسلمين والتياث امرهم اي اختلاطه وضعفه من اللوث وهي اللين والضعف وفي الصحاح الالتياث الاختلاط والالتفاف يقال التاثت الخطوب والتاث براس القلم شعرة والتاث في عمله ابطا قوله واذ ذكر مراكز الفريقين بقوله اذ انتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى وذكر ان العير وقوادها اسفل منهم قوله لاختلفتم اي لخالف بعضكم بعضا ولفرط على التخلف عن محاربة العدو لكثرتهم وقلتكم ولكن جمعكم الله تعالى من غير ميعاد ليتم امرا كان مفعولا في علمه وحكمه او كان حقيقا بان يفعل فانه تعالى دبر تدبيرا عجيبا بوقوع الحرب بين الجمعين حيث اخبر المومنين باقبال العير حتى خرجوا واقلق الكفار بسماع خبر خروجهم لكي ينفروا وسبب الاسباب حتى اجتمعوا للحرب وايد الله تعالى المومنين بنصره بان ربط الله على قلوبهم وقواها وازال عنها الاضطراب والارتياب والقى في قلوب الذين كفروا الرعب وامدهم بانزال الملائكة والمطر وغير ذلك من وجوه لطفه وفعلنا ذلك خارقا للعادة ليظهر الحق ويقطع دابر الكافرين قوله وقرئ ليهلك بالفتح اي بفتح اللام وهي لغة شاذة نحو ابى يابى لان هلك مفتوح العين من غير حرف حلق قوله اذ يقللهم في عينك اشارة الى ان الاراءة بصرية تتعدى الى اثنين وان قليلا حال من المفعول الثاني وان المنام مصدر ميمي بمعنى النوم اطلق العين على حاسة الخيال تشبيها لها بالباصرة في كونها سببا لادراك المحسوسات العينية غاية ما في الباب ان الباصرة يدرك بها عند حضور المادة وحاسة الخيال يدرك بها حال الغيبة المادة عن حاسة البصر عن مجاهد انه قال اري الله تعالى النبي صلى الله عليه وسلم كفار قريش في منامه قليلا فاخبر بذلك اصحابه فقالوا رويا النبي حق والقوم قليل فكان ذلك سببا لقوة قلوبهم فان قيل روية الكثير قليلا غلط فكيف يجوز من الله تعالى ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولعله تعالى اراه البعض دون البعض فحكم صلى الله عليه وسلم على اولئك الذين راهم بانهم قليل ويحتمل انه صلى الله عليه وسلم راى في منامه ما كان تاويله ضعف امرهم فيخبر اصحابه بذلك ويقول اني رايت مصارع القوم غدا فقويت عند تقويت نفوس اصحابه بذلك وليس هذا اراءة الشيء على غير ما هو عليه لان الرويا تخييل وتنبيه على شيء متمثل صورته في المخيلة فعلى هذا يكون قوله تعالى ولو اريكهم كثيرا لفشلتم بمعنى ولو رايت في منامك ما يكون تاويله قوة امرهم ثم اخبرت اصحابك بذلك لفشلوا اي جبنوا ولتنازعوا واختلفوا ولم يتفقوا على قتالهم ومن جملة ما انعم الله تعالى به على اهل بدر انه تعالى اراهم عددهم اولا في المنام قليلا فقوى بذلك قلوبهم ثم انه تعالى اكد القليل الذي ظهر لهم في المنام بان اظهر لهم ذلك القليل في اليقظة كما قلل عدد المؤمنين في اعين المشركين ايضا وهو قوله واذ يريكموهم اذ التقيتم في اعينكم قليلا ويقللكم في اعينهم واعلم انه تعالى

قلل عدد

قلل عدد المشركين في اعين المومنين وقلل ايضا عدد المؤمنين في اعين المشركين والحكمة في التقليل الاول تصديق رؤيا الرسول صلى الله عليه وسلم وايضا التقوى قلوبهم وتزداد جراتهم عليهم والحكمة في التقليل الثاني ان المشركين لما استقلوا عدد المسلمين لم يبالغوا في الاستعداد والتاهب والحذر فصار ذلك سببا لاستيلاء المؤمنين عليهم قوله اكلة الجزور مثل يضرب به في القلة اي قليلهم بحيث يشبعهم جزور واحد والاكلة جمع اكل قوله قللتم في اعينهم جواب عما يقال ما الحكمة في تقليل المومنين في اعين المشركين قبل التحام القتال ثم تكثيرهم ويحتمل ان يكون التقليل من الجانبين مبنيا على ان المشركين لم يروا الملائكة معهم فكان المشركون في مقابلة المسلمين والملائكة قليلا ولم ير المشركون الملائكة فكان المسلمون في مقابلة المشركين قليلا قوله كرره لاختلاف الفعل المعلل به وهو الجمع بين الفريقين على الحالة المذكورة في الاول وتقليل كل واحد من الفريقين في عين الاخر في الثاني اولان المراد بالامر ثمة التقاء الفريقين على الوجه المحكي حتى يكون استيلاء المؤمنين على المشركين على وجه يكون معجزة دالة على صدق الرسول صلى الله عليه وسلم وههنا اعزاز الاسلام واهله واذلال الشرك وحزبه والحاصل ان التكرير اما لاختلاف الفعل المعلل به او لاختلاف علته ثم قال والى الله ترجع الامور للتنبيه على ان احوال الدنيا غير مقصودة لذواتها وانما المراد منها ما يصلح ان يكون زادا ليوم المعاد قوله فخرا واشرا يعني ان البطر والاشر الطغيان في النعمة بترك شكرها وجعلها وسيلة الى ما لا يرضاه الله تعالى وقيل البطر سوء احتمال الغنى وكل واحد من بطر وامن باب علم والرئاء اظهار الجميل ليرى مع ان باطنه يكون قبيحا والفرق بين الرياء والنفاق ان النفاق اظهار الايمان مع ابطان الكفر والرئاء اظهار الطاعة مع ابطان المعصية وقوله بطرا ورئاء منصوبان على المفعول له ويجوز ان يكونا مصدرين واقعين موقع الحال من فاعل خرجوا بطرين ومرائين ورئاء مصدر مضاف الى مفعوله قوله وتعزف علينا القيان اي وتغني علينا الجواري بضرب الات اللهو فان المعازف الملاهي والعازف اللاهي بها والمغني والقينة الامة مغنية كانت او غير مغنية والجمع القيان وقيل القينة هي المغنية وليس كذلك قوله فوافوها اي اتوا بدرا ولكن سقوا كاس المنايا مكان كاس الخمور وناحت عليهم النوائح مكان تغني القيان قوله معطوفا على بطرا وحذف مفعول يصدون للعلم به ولما كان عطف الفعل على الاسم غير حسن كان ينبغي ان يجعل يصدون بمعنى صادين ان جعل بطرا ورئاء بمعنى بطرين ومرائين واما ان جعلا مفعولا له كان ينبغي ان يجعل يصدون في تاويل المصدر الا ان صدهم لما كان متجددا حادثا عند بعثة رسول الله صلى الله عليه وسلم وادعائه النبوة عبر عنه بصيغة الفعل بخلاف البطر والرئاء فانهما صفتان ثابتتان راسختان فيهم فعبر عنهما بلفظ الاسم الدال على التمكن والاستقرار كقوله تعالى وكلبهم باسط ذراعيه ولو قيل يبسط لدل على ان البسط يتجدد ساعة فساعة قوله مقالة نفسانية اختار ان تزيين الشيطان لهم لم يكن بان يتمثل ويتحول في صورة انسان وانما وقع بطريق الوسوسة والالقاء في الروع لانه المعهود المتبادر مما يسند الى الشيطان فلا يعدل عنه من غير قاطع ومعنى الجار في قوله واني جار لكم المجير الحافظ الذي يدفع عن صاحبه انواع الضرر كما يدفع الجار عن جاره والعرب تقول انا جار لك من فلان اي حافظ لك من مضرته فلا يصل اليك منه مكروه قوله ولكم خبر لا غالب اي لا غالب كائن لكم او صفته وخبره محذوف اي لا غالب كائنا لكم واقع او موجود وعلى التقديرين اسم لا التي لنفي الجنس نكرة مفردة غير مضاف ولا مشابه له فلذلك بني على الفتح وليس صلة اي ليس متعلقا بغالب لانه لو كان لكم مفعولا لغالب اي لا غالبا اياكم لما جاز بناء غالب بل يكون معها منصوبا لان اسم لا اذا عمل فيما بعده يكون مشابها للمضاف من حيث ان كل واحد منهما عامل فيما بعده من حيث ان ما بعدهما متمم ومخصص لهما وقد تقرر في النحو ان اسم لا اذا كان نكرة مضافا او مشابها للمضاف وكان تاليا الكلمة لا اي لم تقع فاصلة بين الاسم وبين لا يجب ان يكون منصوبا فظهر ان لكم لو كان مفعول غالب لوجب ان يقال لا غالبا لكم كما يقال لا ضاربا زيدا عندنا فلما بني غالب تعين ان لكم ليس مفعول غالب وان اليوم ليس منصوبا بغالب وان من الناس ليس حالا من الضمير في غالب لما مر من ان اسم لا اذا عمل فيما بعده لا يجوز بناؤه لشبهه بالمضاف بل اليوم منصوب بما تعلق به الخبر ومن الناس حال من الضمير فيه وقوله تعالى واني جار لكم يجوز ان يكون معطوفا على قوله لا غالب لكم فيكون قد عطف جملة مثبتة على جملة منفية ويجوز ان يكون حالا من فاعل ما تعلق به الخبر فيكون الواو للحال قوله رجع القهقرى قيل هذا اصل معنى النكوص الا انه قد اتسع فيه حتى استعمل في كل رجوع وان لم يكن قهقرى والمراد ههنا مطلق الرجوع لانه كناية عن الفرار وفيه بحث لان غالب الفرار حال اللقاء انما هو كما ذكر وهو رجوع القهقرى بخوف الفار من جهة العدو وقوله على عقبيه حال مؤكدة لان رجوع القهقرى انما يكون على العقبين قوله وخاف عليهم لا على نفسه اذ قد امهله الله تعالى الى الوقت المعلوم روي عن قتادة انه قال صدق اللعين في قوله اني ارى ما لا ترون وكذب في قوله اني اخاف الله والله ما به مخافة الله ولكن علم انه لا قوة له فاوردهم معركة القتال وخذلهم وتلك عادة عدو الله لمن اطاعه يقحمهم ورطة الهلاك ثم يتبرا منهم وقيل لما راى

جبريل عليه السلام خاف ان ياخذه جبريل عليه السلام ويعرفهم حاله وقيل لما راى الملائكة ينزلون من السماء خاف ان يكون الوقت الذى
انظر اليه قد حضر فقال ما قال اشفاقا على نفسه قوله وقيل عطف على قوله مقالة نفسانية والاحنة الحقد والبغض الكامن قوله يثنيهم اى
يكفهم ويصرفهم يقال ثنيت الشئ اذا صرفته عن مقصده قوله وكان يدل الى اخره جملة حالية بتقدير قد من فاعل نكص ويجوز ان ينقطع كلام
ابليس عند قوله انى اخاف الله ثم يقول الله تع والله شديد العقاب ويجوز ان يكون ذلك من بقية كلام ابليس قوله والذين لم يطمئنوا الى الايمان
بعد على ان يكون المراد بالذين فى قلوبهم مرض قوما من قريش اسلموا وما قوى اسلامهم وكانوا بمكة مستضعفين قد اسلموا وحبسهم اقرباؤهم
عن الهجرة فلما خرجت قريش الى بدر اخرجوهم كرها فلما نظروا الى قلة المسلمين ارتابوا وارتدوا وقالوا غر هؤلاء دينهم يعنى انهم ثلثمائة وثلاثة
عشر رجلا ومع ذلك يقاتلون الف رجل وما ذاك الا انهم اعتمدوا على دينهم وقيل ان المراد ان هؤلاء يسعون فى قتل انفسهم رجاء ان يجعلوا
احيا بعد الموت ويثابوا على هذا القتل فقالوا غر هؤلاء دينهم قوله لما لا يدى لهم به اى لما لا طاقة لهم به قوله ويدل عليه اى على كون الملائكة فاعل
يتوفى بياء المذكر الغائب قراءة ابن عامر تتوفى بتاء التانيث لتانيث الجماعة والباقون قرؤا بياء الغيبة الا ان الاظهر ان يكون الفعل على قراءتهم
مسندا الى الملائكة ليوافق قراءة ابن عامر وذكر الفعل للفصل بينه وبين الفاعل ولان تانيث الفاعل غير حقيقى ويحتمل ان يكون الفعل على قراءة
العامة مسندا الى ضمير الله تع لتقدم ذكره فيكون الملائكة مبتدا ويضربون خبره والجملة حال من المفعول على ما اختاره المص ويجوز ان يكون
استينافية جوابا لسؤال مقدر على هذا الوجه يوقف على الذين كفروا قوله وعلى الاول وهو ان يكون الملائكة فاعل يتوفى يكون يضربون جملة
حالية وجواب لو محذوف لدلالة المقام عليه اى لرايت امرا عظيما والحذف فى مثل هذا الموضع ابلغ من الذكر لان النفس تذهب فيه كل مذهب
قيل المراد بالذين كفروا هم الذين قتلوا المشركين ببدر روى انهم لما قتلوا ضربت الملائكة وجوههم وادبارهم عند قبض ارواحهم وعن ابن عباس
ان المشركين كانوا اذا اقبلوا بوجوههم الى المسلمين ضربوا وجوههم وادبارهم بالسيف واذا ولوا ضربوا ادبارهم فلا جرم قابلهم بمثله فى
وقت نزع الروح وقيل يجوز ان تكون هذه الاية فى الذين لم يقتلوا ببدر واخبر الله عن احوالهم عن حضور اجالهم ان الملائكة تقبض ارواحهم
بالضرب على وجوههم فيكون قبض ارواحهم مشاكلا بقبض ارواح الذين قتلوا ببدر ضربا وطعنا من خلف وقدام وقوله تع ولو ترى يؤيد القول
الاول لما ذكره المص من ان كلمة لو ترد المضارع الى معنى الماضى ولا بد ان يحمل معنى الماضى منها على سبيل الفرض والتقدير كانه قيل قد مضى هذا
المعنى ولم تره ولو رايت لرايت امرا فظيعا وهذا المعنى يستدعى ان يكون قوله الذين كفروا محمولا على الكفرة المعهودين شرح الله تع احوال هؤلاء الكفرة
حال حياتهم ثم بين احوال موتهم وما يصل اليهم من العذاب فى ذلك الوقت وقيل توفى الشئ واستيفاؤه عبارة عن اخذه تماما وافيا فقوله تعا
يتوفى الذين كفروا الملائكة يضربون وجوههم وادبارهم يدل على ان الملائكة يستوفون الذوات الكافرة والذى يستوفونه هى الارواح لا الاجساد
فهذا يدل على ان الانسان شئ مغاير لهذا الجسد وانه هو المكلف الموصوف بالايمان والكفر قوله اى ويقولون ذوقوا ليس الاحتياج الى
هذا التقدير لمجرد قبح عطف الانشاء على الاخبار بل لان المعنى على ذلك لان هذا من كلام الملائكة قطعا وعذاب الحريق اشارة الى عذاب جهنم
والملائكة يقولون لهم ذلك القول عند التوفى فى انذارهم بانهم يذوقون عذابها عن قريب فلا يكون ذوقوا للحال بل للاستقبال جعل القول
المذكور بشارة على سبيل التهكم والاستهزاء قوله وقيل كانت معهم مقامع عطف على قوله بشارة لهم بعذاب الاخرة اى وقيل الحريق اسم للنار وان
الملائكة يضربونهم عند التوفى بمقامع من حديد كلما ضربوهم بها التهبت النار منها فى جراحاتهم ويقولون لهم ذوقوا هذا العذاب الان وستذوقون
منه عن قريب قوله بسبب ما كسبتم اشارة الى ان اليد فى قوله تع بما قدمت ايديكم عبارة عن النفس المدركة عبر عنها باسم اغلب الالتها واسبابها
فى اكتسابه الافعال ولو اقتصر على قوله بما قدمت ايديكم لافهم كون المكسوبات الباطلة سببا للتعذيب وذلك لا ينافى جواز التعذيب بغير ذنب
فعطف عليه ما بعده تصريحا بعدم جواز ذلك وصاحب الكشاف جعل نفى الظلم سببا لتعذيبهم حيث قال اى ذلك التعذيب بسببين بسبب
كفركم ومعاصيكم وبان الله ليس بظلام للعبيد لان تعذيب الكفار من العدل كاثابة المؤمنين فكانه قال نفى الظلم سبب للتعذيب اذ لو كان
ظالما لامكن ان لا يعذبهم بذنوبهم وهو تصريح بان ترك تعذيب من يستحقه ظلم ورد المص ذلك ولو جعل نفى الظلم قيدا لسببية المكسوبات
الباطلة قوله وظلام للتكثير لاجل العبيد جواب عما يقال الظلام بناء المبالغة فمدلول الاية انتفاء كونه كثير الظلم وهو لا ينافى جواز اتصافه
تع باصل بل يدل على اتصافه به بناء على قاعدة رجوع النفى الى القيد وهو محال وتقرير الجواب ان الظلام للتكثير فيدل على كثرة افراد الظلم
الا ان الكثرة المنفية ليست بالقياس الى كل فرد من افراد العبيد حتى يقال انتفاء كثرة الظلم بالقياس الى كل فرد لا ينافى ان يظلم فى الجملة بل الكثرة
المنفية انما هى باذ كثرة افراد العبيد على طريق التوزيع كما يقال فى مقابلة الجمع بالجمع فان العبيد يدل على الكثرة بل على الاستغراق فالظلام لهم

يكون كثير

يكون كثير الظلم لاصابته كل احد منهم ظلما على حدة فصار المعنى انه تع ليس بظلام لهذا ولا لذلك الى ما لا يحصى والمنفى عن كل عبد انما هو اصل
الظلم وهو المطلوب قوله اى داب هؤلاء على ان الكاف خبر مبتدا محذوف والداب العادة والشان واصل الداب فى اللغة ادامة العمل يقال فلان
يداب فى كذا اى يداوم عليه ويواظب ويتعب نفسه فيه ثم سميت العادة دابا لان الانسان يداوم على عادته ويواظب عليها المعنى ان ما انزل باهل
بدر من الكفار عاجلا واجلا بين ان هذه طريقته وسنته ودابه فى الكل فان ال فرعون ايقنوا ان موسى نبى الله فكذبوه كذلك هؤلاء جاءهم
محمد صلى الله عليه وسلم بالصدق فكذبوه فانزل الله بهم عقوبته كما انزل بال فرعون قوله تعا والذين من قبلهم اى وكداب الذين من قبلهم و
عادتهم والغرض التنبيه على ان لهم عذابا مؤخرا سوى ما نزل بهم من العذاب العاجل قوله الى حال سوا اشارة الى دفع ما يقال من ان ال فرعون ومشركى
مكة لم تكن لهم حال مرضية حتى يقال انهم غيروها الى مسخوطة فغير الله تع نعمته عندهم الى النقمة وتقرير الدفع ان قوله تع ما بانفسهم يعم الحال
الماضية والقبيحة فكما يغير الحال المرضية الى المسخوطة يغير الحال المسخوطة الى ما هو اسوا منها واولئك كانوا قبل بعثة النبى صلى الله عليه
وسلم اليهم كفرة عبدة الاصنام فلما بعث اليهم بالايات القاطعة غيروا حالهم الى ما هو اسوا مما كانت فغير الله ما انعم به عليهم من الامهال
وعاجلهم بالعذاب قوله تكرير للتاكيد فانه تع شبه اولا حال قريش بال فرعون وبين وجه الشبه بقوله كفروا بايات الله ورتب عليه
اخذهم بذنوبهم وبين وجه ذلك الترتيب بقوله ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة ثم كرر التشبيه المذكور بقوله كداب ال فرعون وبين وجه
التشبيه بقوله كذبوا بايات ربهم وتكذيب الايات وان كان هو الكفر بالايات وهو وجه التشبيه الاول الا ان الايات فى التشبيه الثانى لما
ذكرت مضافة الى الرب فقط ينطبق هذا التشبيه الدال على كفران النعم لان فى الرب والربوبية معنى انعامه عليهم مربيا لهم وتكذيب ايات
المنعم المربى كفران لنعمه وهذا غير متحقق فى التشبيه الاول وايضا قد رتب على التشبيه الاول الاخذ بالذنوب وفيه اجمال وبين فى الثانى ما
اخذ به ال فرعون وهو الاغراق قوله وقيل ليس بتكرير لان الاول تشبيه الكفر والاخذ به لان قوله تع كفروا بايات الله فاخذهم الله بذنوبهم
جملة مستقلة ذكرت بعد ذكر طرفى التشبيه صالحة لان تكون وجه التشبيه فوجب حملها عليه والثانى للتشبيه التغيير فى النعمة بسبب تغيير
ما بانفسهم بدليل ما سبق من قوله ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة الى اخره ولم يرض المص بهذا القول لان قوله تع فى التشبيه الثانى كذبوا
بايات ربهم ذكر فى موضع قوله فى التشبيه الاول كفروا بايات الله فكما جعل هذا وجه التشبيه وجب ان يجعل ذلك ايضا وجه التشبيه ثم
ان الله تع لما وصف كل الكفرة بقوله وكل كانوا ظالمين افرد بعضهم بمزية فى الشر والفساد وهو ما اجتمع فيه مع كفره الاصرار عليه وكونه
ناقضا للعهد على الدوام وفسر قوله الذين كفروا بقوله اصروا على الكفر اقتضاء قوله فهم لا يؤمنون ذلك لان مجرد الكفر لا يخبر عن المتصف
به بانه لا يؤمن وفسر قوله فهم لا يؤمنون بقوله فلا يتوقع منهم ايمان لان معناه انه لا يقع منهم فى الازمنة المستقبلة اذا لم يقع منهم ايمان
فى زمان لم يتوقع منهم ايمان قوله ان لا يمالئوا اى ان لا يعاونوا العدو عليه والممالاة المعاونة قوله وركب كعب بيان لطريق حماتهم يوم
الخندق قوله ومن لتضمين المعاهدة معنى الاخذ اى الذين اخذت منهم العهد ويحتمل ان يكون منهم حالا من عائد الموصول المحذوف فالتقدير
الذين عاهدتهم كائنين منهم ومن للتبعيض والسبة العار الذى يسب به والمعنية العاقبة قوله فوق عن مناصبتك اى عن معاداتك
والمحاربة معك والنصب مصدر نصبت الشئ اذا اقمته ويقال نصبت لفلان نصبا اذا عاديته وناصبته الحرب فانك اذا اكثرت قتل هؤلاء
الناقضين واوقعت فيهم النكاية والقهر يضطرب ويخاف منك غيرهم من الناقضين بحيث يذهب عنهم بالكلية ما يخطر ببالهم من مناصبتك
قوله وكانه مقلوب شذر بمعنى فرق يقال تفرقوا شذر مذر اذا ذهبوا فى كل وجه وناحية انما قال ذلك لان مادة شرذ بتقديم الراء المهملة على
الذال المعجمة غير مستعملة فى كلام العرب ويدل عليه ان الجوهرى لم يذكر هذه المادة فى الصحاح قوله ومن خلفهم اى وقرئ بمن الجارة بدل
من الموصوفة او الموصولة ومفعول شرد فى قراءة العامة هو من خلفهم واذا قرئ بمن الجارة يكون شرد منزلا منزلة اللازم ويكون خلفهم
ظرفا له لتقارب معنى من وفى يقول اضرب زيدا من وراء عمرو ووراء عمرو بمعنى فى ورائه وامر الله تع رسوله صلى الله عليه وسلم بايقاع فعل التشريد
فى وراء القوم وجعل ذلك كناية عن تشريد من فى تلك الجهة لان فعل التشريد فى جهة وراءهم من لوازم تشريد من فى تلك الجهة فيتوافق معنى
قرائتى فتح الميم وكسرها ولذلك قال والمعنى واحد قوله لعل المشردين يعنى ان ضميرى لعلهم يذكرون يرجعان على من خلفهم فانهم اذا راوا
ما حل بالناقضين تذكروا واتعظوا قوله فاطرح اليهم عهدهم فسر النبذ بالطرح وقدر مفعوله المحذوف قوله لا تناجزهم اى لا تعاجلهم فى المحاربة
بان تحاربهم قبل ان تظهر اليهم نبذ العهد وتخبرهم اخبارا مكشوفا بينا انك قد قطعت ما بينك وبينهم فان المناجزة وهم على توهم
بقاء العهد خيانة منك قوله على ان الفاعل ضميرا احد اى لا يحسبن احد ممن ياتى منه الحسبان الذين كفروا سبقوا اى فاتوا وافلتوا

من ان يظفر بهم ويخلصوا من عذاب الدنيا ومن عذاب الاخرة لما بين الله تع ما يفعله الرسول صلى الله عليه وسلم في حق من يجده في الحرب
ممن اذاه او نقض عهده فرّ اي بين ان من لم يتفق له صلى الله عليه وسلم اسره وقتله يوم بدر وغيره من معارك القتال من الذين اذوه
وبالغوا في عصيانه لا يفوتون الله تع ولا يعجزونه من الانتقام منهم والمقصود تسلية الرسول صلى الله عليه وسلم ممن فاته ولم يتمكن صلى الله
عليه وسلم من الانتقام منه قوله او على تقدير ان سبقوا عطف على قوله والمفعول الاول انفسهم يعني على تقدير ان يكون يحسبن بيانا للغيبة
مسندا الى قوله الذين كفروا ويحتمل ان يكون مفعوله الاول محذوفا احترازا عن تكرار الامر الواحد في كلام واحد مرة بعد اخرى ويحتمل ان يكون
تقدير الكلام ولا يحسبن الذين كفروا ان سبقوا وان الموصولة مع ما في حيزها سادة مسد المفعولين فحذفت ان الموصولة وبقيت
صلتها كما في قوله ومن اياته يريكم اي ان يريكم وقوله قل اغير الله تامروني اعبد اي ان اعبد ومن هذا القبيل قول من قال وتسمع بالمعيدي
خير من ان تراه وقوله الا ايها الزاجري احضر الوغى وان اشهد اللذات هل انت مخلدي ولعل مراد المص بقوله وهو ضعيف كونه قليل
الورود في كلام العرب ويحتمل ان يكون قوله الذين كفروا فاعلا ويكون قوله لا يعجزون ساد مسد مفعولين على قراءة من قرا بفتح انهم فتكون
كلمة لا في قوله لا يعجزون مزيدة فيصح المعنى ويكون سبقوا في محل النصب على الحال بمعنى سابقين مفلتين هاربين والاظهران فتح انهم مبني
على حذف لام العلة اي لانهم فانه يتخلص به عن جعل لا صلة قوله ولا يجدون عطف على قوله لا يفوتون الله تع على ان يكون همزة افعل للوجدان
فانها قد تكون لوجدان المفعول على فاعلية اصله ان كان الفعل لازما ومفعوليته ان كان متعديا كاعجزته واسمنته قوله الا انه تعليل على
سبيل الاستيناف لانه ابتداء كلام غير متصل بما قبله كقوله تع ام حسب الذين يعملون السيئات ان يسبقونا وتم الكلام به ثم قال ساء
ما يحكمون فكما ان قوله ساء ما يحكمون منقطع عن الجملة التي قبلها كذلك قوله انهم لا يعجزون بخلاف ما لو فتحت الف انهم فان الجملة ح
تكون متعلقة بالجملة الاولى قوله من قتل المشركين اي منهزميهم الفل القوم المنهزمون وهو مصدر سمي به يقع على الواحد والاثنين والجمع
قوله ولعل الاية يعني قوله تع ولا تحسبن الذين كفروا ازاحة لما يرد على قوله تع فانبذ اليهم كانه قيل كيف نوقظ العدو ونعلمهم بفسخ العهد
قبل المحاربة مع انهم ان علموا بذلك اما ان يتاهبوا للقتال ويجمعوا اقصى ما يمكن لهم من اسباب التقوي والغلبة او يفروا ويتخلصوا
وعلى التقديرين يفوت الانتقام منهم وما يكفي للمحاربة معهم معهم بغير نبذ واعلام ظهور امارات الخيانة منهم فازاح تع هذا المحذور
بقوله ولا تحسبنهم سبقوا واعلم ان النبذ انما يجب على الامام اذا ظهر خيانة المعاهدين بامارات ظنية واما اذا ظهر انهم نقضوا العهد
ظهورا مقطوعا به فلا حاجة الى نبذ العهد كما فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم باهل مكة لما نقضوا العهد بقتل خزاعة وهم في ذمة
النبي صلى الله عليه وسلم قوله فعال بمعنى مفعول كلباس بمعنى ملبوس وكتاب بمعنى مكتوب ومصدر للثلاثي نحو صاح صياحا لان مصدر
الثلاثي ليست قياسية او مصدر فاعل وهو كثير ومعنى المفاعلة ان ارتباط الخيل يفعله كل احد لفعل الاخر فيرابط المؤمنون بعضهم
بعضا او جمع ربيط بمعنى مربوط وقيل يجوز ان يكون جمعا للربط مصدر ربط يربط نحو كعب وكعاب وكلب وكلاب قوله جمع رباط نحو
كتب وكتاب قوله والضمير في قوله به يجوز ان يرجع الى مفعول اعدوا وهو الموصول فيجوز ان يكون ترهبون حالا من المفعول اي اعدوه
مرهبا به كما جاز ان يكون حالا من الفاعل اي اعدوا حال كونكم مرهبين وان جعل ضمير به للاعداد يتعين كونه حالا من الفاعل والاعداد
اتخاذ الشيء لوقت الحاجة لما امر الله بمحاربة الكفار وان يشرد بهم من خلفهم امر في هذه الاية باعداد ما يتقوى به على المحاربة من الخيل
والسلاح ونحوهما روي ان الصحابة رضي الله عنهم كانوا يستحبون ذكور الخيل عند الصفوف لكونها اقوى على الكر والعز ويختارون اناث
الخيل عند البيات والغارات لقلة صهيلها قال صلى الله عليه وسلم الخيل معقود في نواصيها الخير الى يوم القيمة الاجر والغنم وقال
صلى الله عليه وسلم من احتبس فرسا في سبيل الله ايمانا بالله وتصديقا بوعده فان شبعه وريه وروثه وبوله في ميزانه يوم القيمة قوله لا تعرفونهم
باعيانهم جعل العلم بمعنى المعرفة اذ لم يذكر له الا مفعول واحد ولو كان على اصل معناه لتعدى الى اثنين ولما كان متعلق المعرفة الذوات
دون النسب ذكر قوله باعيانهم والعلم يتعلق بالنسب ولو كان العلم ههنا على اصل معناه لوجب ان يقال لا تعلمونهم من حيث كونهم اعداء
ويرد عليه ان جعل العلم بمعنى المعرفة في قوله لا تعلمونهم صحيح لا في قوله الله يعلمهم لما صرح العلماء من ان المعرفة بالشيء تستدعي سبق الجهل فلا
يجوز نسبتها الى الله تع الا ان يفرق بين لفظ المعرفة وبين لفظ العلم المستعمل بمعنى المعرفة بناء على ان المراد بكونه بمعنى المعرفة كونه متعلقا
بالذوات دون النسب مع قطع النظر عن كونها مجهولة قبل التعلق قوله ومنه الجناح لميلانه على الطائر وبه يميل الطائر الى احد شقيه
يقال جنح له واليه اذا مال قوله لاتصالها بقصتهم وقد مر ان المراد بقوله تع الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم في كل مرة هم يهود

قريظة

قريظة روى الامام رحمه الله من مجاهد ان الاية نزلت في قريظة والنضير وورودها فيهم لا يمنع من اجرائها على ظاهر عمومها وقال
الامام ابو الليث انما يجوز الصلح اذا لم يكن للمسلمين قوة القتال ينبغي ان لا يصالحوهم وينبغي ان يقاتلوهم حتى يسلموا او يعطوا الجزية
ان لم يكونوا من العرب وانما لم توضع الجزية على العرب وتوضع على غيرهم حتى لا تبقى بقية الكفر في انساب النبي صلى الله عليه وسلم لان العرب
كلها من نسبه فلا توضع الجزية عليهم بل يحاربون حتى يسلموا او يقتلوا وانما امر الله نبيه بالصلح حين كانت الغلبة للمشركين وكان في
المسلمين قلة قال صاحب الكشاف الصحيح ان الامر موقوف على ما يرى فيه الامام صلاح الاسلام واهله من حرب او سلم وليس بحتم ان
يقاتلوا ابدا ويجابوا الى الهدنة ابدا والهدنة الصلح يقال هادنه اي صالحه والاسم الهدنة قوله اني وجدت من المكارم حسبكم اي محسبكم
وكافيكم وهو مفعول ثان لوجدت وان تلبسوا مفعوله الاول والحر من كل شيء اكرمه وفي رواية خز الثياب هي الثياب المعمولة من الابريسم
وبعد البيت فاذا تذكرت المكارم مرة في مجلس انتم به فتقنعوا اي غطوا وجوهكم بحجوتوما ويقول كفاكم من المكارم لبس الثياب الناعمة
واكل المطعومات الطيبة واذا ذكرت المكارم في مجلس انتم به فتقنعوا واستروا وجوهكم من الحيا فلستم منها في شيء عن ابن عباس رض قال
اسلم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم تسعة وثلاثون رجلا وامراة ثم ان عمر رض اسلم فصاروا اربعين فنزل جبريل عليه السلام بقوله تعا
يا ايها النبي حسبك الله اي الذي يتولى كفايتك في جميع ما تحتاج اليه هو الذي ايدك وقواك واعانك بنصره وبمن اتبعك من المؤمنين
فان قيل لما قال هو الذي ايدك بنصره فاي حاجة مع نصره تعالى الى المؤمنين حتى قال وبالمؤمنين اجيب بان التاييد ليس الا من الله تعالى
ولكنه على قسمين احدهما ما يحصل من غير واسطة اسباب معلومة معتادة والثاني ما يحصل بواسطة الاسباب المعتادة فاشار الى الاول
بقوله ايدك بنصره والى الثاني بقوله وبالمؤمنين ثم انه تع بين كيف ايده بالمؤمنين فقال والف بين قلوبهم الاية فانه صلى الله عليه وسلم
بعث الى قوم شديدي الانفة عظيمي الحمية حتى لو لطم رجل من قبيلة لطمة قاتل عنه قبيلته حتى يدركوا ثاره فكان دابهم الخصومة الدائمة
والمحاربة الشديدة يقتل بعضهم بعضا ويغير بعضهم على البعض فلما امنوا بالله ورسوله واليوم الاخر انقلبوا عن تلك الحالة القبيحة وتحولت
اخلاقهم السبعية الى الخصائل الحميدة والاخلاق المرضية فكان جل همهم ومطمح نظرهم طاعة الله وطاعة رسول الله حتى قاتل الرجل اخاه
واباه وابنه ابتغاء لوجه الله ونصرة شرعه ودينه فصاروا انصارا واعوانا والحكمة فيه ان المحبة انما تتعلق بالمحبوب عند تصور خير وكمال
فيه ثم ان الخيرات والكمالات على قسمين احدهما الخيرات والكمالات الدائمة الباقية وثانيهما الكمالات المتبدلة المتغيرة وهي الكمالات الجسمانية
في الخيرات البدنية فالمحبة المبنية على مثل هذه الكمالات سريعة الزوال فان الانسان قد يتصور ان له هما في صحبة زيد مالا عظيما او جاها
خطيرا فيحبه ثم يخطر بباله ان ذلك المال او الجاه لا يحصل فيبغضه لان المحبة لما كانت تابعة معللة بتصور الكمال وكان ذلك الكمال سريع
الزوال والانتقال كانت المحبة المتفرعة عليه سريعة التبدل والزوال بخلاف ما اذا كان موجب المحبة تصور الكمالات الباقية المقدسة من التغير
والزوال تابع لحال العلة وهذا هو المراد بقوله الاخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو الا المتقين اذا تقرر هذا فنقول كانت العرب قبل بعثة النبي
صلى الله عليه وسلم طالبين للمال والجاه والمفاخرة بهما وكانت المحبة الواقعة بينهم معللة بهذه العلة فلا جرم كانت تلك المحبة سريعة الزوال
وكانوا بادنى سبب يقعون في الحرب والفتنة فلما جاءهم الرسول صلى الله عليه وسلم ودعاهم الى عبادة الله تع والاعراض عن الدنيا والاقبال
الى الاخرة زالت الخشونة والمخاصمات التي بينهم وصاروا اخوانا متوافقين ثم بعد وفاته صلى الله عليه وسلم انفتحت عليهم ابواب الدنيا وتوجهوا
الى طلبها والرغبة فيها فعادوا الى المعاداة والمحاربة وهذا هو السبب الحقيقي في كثرة وقوع الخلاف بين اهل النار بين اهل الدنيا ودوام
الالفة والمحبة بين اهل الله وطلاب الاخرة قوله من اتبعك في محل النصب على المفعول معه والمعنى كفاك وكفى تباعك من المؤمنين الله ناصرا
يقال اشتجر القوم وتشاجروا هكذا اي تنازعوا والقنا جمع قناة وهي الرمح والمهند السيف المصنوع من حديد الهند وروي ان المصراع
الاول هكذا اذا كانت الهيجا وانشقت العصا وانشقاق العصا عبارة عن التفرق والمخالفة والهيجا الحرب يمد ويقصر قوله او الجر عطفا على
المكني اي على الكاف في حسبك ويجوز العطف على الضمير المجرور من غير اعادة الخافض عند الكوفيين نحو مررت بك وزيد خلافا للبصريين
قوله وقيل اسلم مع النبي صلى الله عليه وسلم فعلى هذا القول تكون الاية تكرارا لما قبلها لان قوله فان حسبك الله معناه انه تع يكفيك امرهم
ان صالحوك على سبيل المخادعة وهذه الاية معناها انه يكفيك في كل ما تحتاج اليه من امور الدين والدنيا قوله وهو ان ينهكه المرض اي يذيب
لحمه ويضعفه والحرض الرجل الذي اذابه الحزن او العشق قال الشاعر اني امرؤ لج بي حب فاحرضني اي اذابني واقذني يقال نهكت الثوب
نهكه نهكا بفتح الهاء لما في الماضي والمضارع اي لبسته حتى خلق ونهكته الحمى اي جهدته واضنته ونقصت لحمه واشتقى على الشيء اي اشرف

عليه قال الزجاج التحريض في اللغة ان يحث الانسان غيره على شئ حتى يعلم منه ان تخلف عنه كان حارضا والحارض هو الذي قارب الهلاك
ففي الاية اشارة الى ان المومنين لو تخلفوا عن القتال بعد حث النبي صلى الله عليه وسلم كانوا حارضين اى هالكين والحرض القرب من الهلاك
قال تعالى حتى تكون حرضا او تكون من الهالكين قوله شرط في معنى الامر يعني الاية وان كانت في صورة الاخبار بان الواحد يغلب العشرة الا ان المراد
منه الامر بالمصابرة والاجتهاد في القتال ويدل عليه ان لو كان المراد منها الاخبار لزم ان لا يغلب مائتان من الكفار عشرين من المومنين قط
ومعلوم ان الامر ليس كذلك وان قوله تعالى الآن خفف الله عنكم نسخ والنسخ اليق بالامر منه بالخبر وان قوله تعالى بعد ذلك والله مع الصابرين
ترغيب في الثبات على الجهاد وهو يلايم الامر لا الاخبار ثم انه تعالى اثبت في الشرط الاول قيد الصبر وحذف قيد كون العدو من الذين كفروا وحذف
في الشرط الثاني قيد الصبر وقيد العدو بكونه من الذين كفروا عكس الاول فحذف من كل منهما ما اثبت في الاخر وهو في غاية الفصاحة وقرا الكوفيون
وان يكن منكم مائة يغلبوا وان يكن منكم مائة صابرة بتذكير يكن فيهما ونافع وابن كثير وابن عامر بتانيث فيهما وابو عمرو ويعقوب في الاولى
كالكوفيين وفي الثانية كالباقين فمن ذكر فللفصل بين الفعل وفاعله بقوله منكم ولان التانيث مجازي اذ المراد بالمائة الذكور ومن انث اعتبر
اللفظ ولم يلتفت الى المعنى ولا الى الفصل وفرق ابو عمرو بين الموضعين فذكر في الاول لما ذكر لانه نظر الى قوله يغلبوا وانث في الثاني لقوة التانيث
بوصفه بالمونث في قوله صابرة واما قوله تعالى ان يكن منكم عشرون وان يكن منكم الف فبالتذكير عند جميع القراء الا الاعرج فانه انث المسند الى
عشرين ففي عبارة المصنف نوع ابهام قوله بسبب انهم جهلة بالله واليوم الاخر من اعتقد ان لا حياة الا هذه الحيوة الدنياوية فانه يشح بها ولا
يعرضها للزوال واما من اعتقد ان الحيوة المعتبرة ما يكون في دار الاخرة فانه لا يبالي بهذه الحيوة العاجلة ويصرفها الى ما يودي الى سعادة
الاخرة فيقدم على الجهاد بقلب قوي وهمة صادقة فيقاوم الواحد من امثاله العدد الكثير ممن لا يعتقد بالمعاد وحيوة الاخرة وايضا الكفار
انما يقولون على قوتهم وشوكتهم والمومنون يستعينون بربهم بالدعاء والتضرع ومن كان كذلك كان النصر والظفر به اليق واولى فان قيل محصول
الاية وجوب ثبات الواحد للعشرة فما الفائدة في العدول عن هذه اللفظة الوجيزة الى تلك الكلمات الطويلة اجيب بان هذا الكلام انما ورد على وفق
الواقعة لانه صلى الله عليه وسلم كان يبعث السرايا والغالب ان تلك السرايا ما كان ينقص عددها من العشرين وما كان يزيد على المائة فلهذا ذكر الله
تعالى هذين العددين ووجوب ثبات الواحد للعشرة كان في الابتداء روي عن ابن عباس رضي الله عنه قال كتب عليهم ان لا يفر الواحد من العشرة
ثم خفف عنهم وامروا بان لا يفر الواحد من الاثنين قال الامام محيي السنة كان هذا يوم بدر فرض الله تعالى على الرجل الواحد من المومنين قتال
عشرة من الكافرين فثقلت على المومنين فخفف الله تعالى عنهم روي عطاء عن ابن عباس رضي الله عنه لما نزل التكليف الاول ضج المهاجرون وقالوا يا ربنا
نحن جياع وعدونا شباع ونحن غربة وعدونا في اهليهم ونحن قد خرجنا من ديارنا واموالنا وعدونا ليس كذلك وقال الانصار شغلنا
بعدونا وواسينا اخواننا فنزل التخفيف قوله وتكرير المعنى الواحد الى آخره جواب عما يقال لم كرر معنى ثبات الواحد للعشرة في التكليف الاول
بذكر عددين متناسبين في افادة ذلك المعنى وهما ثبات العشرين للمائتين وثبات المائة للالف وكرر ايضا معنى ثبات الواحد للاثنين بذكر
ثبات المائة للمائتين وثبات الالف للالفين فالذي استقر عليه حكم التكليف بهذه الاية ان كل مسلم بالغ مكلف وقف بازاء مشركين عبدا كان
المسلم او حرا فالهزيمة محرمة عليه ما دام معه سلاح يقاتل به فان لم يبق معه سلاح فله ان ينهزم وان قابله ثلاثة حلت له الهزيمة
والصبر احسن روي انه وقف وصبر ثلاثة آلاف من المسلمين في غزوة موتة وقد امر رسول الله صلى الله عليه وسلم زيد بن حارثة عليهم وقال
ان قتل زيد فالامير جعفر بن ابي طالب وان قتل جعفر فعبد الله بن رواحة مع مائتي الف من المشركين مائة الف من الروم ومائة الف
من المستعربة وهم لخم وجذام ثم الله تعالى علم حكما اخر من احكام الغزو والجهاد في حق النبي صلى الله عليه وسلم فقال ما كان لنبي ان يكون له اسرى
اى لم يكن لنبي من الانبياء ذلك فلا يكن منك ومن قرا ما كان للنبي فمعناه ان هذا الحكم ما كان ينبغي حصوله لهذا النبي الكريم وقرا البصريان
ابو عمرو ويعقوب تكون بالتانيث لكون الجمع في تاويل الجماعة فان اسرى جمع اسير مثل جريح وجرحى وقرا الباقون بالتذكير لكون الفعل
متقدما وكون تانيث اسرى غير حقيقي لان المراد بهم الذكور وقد وقع الفصل بين الفعل والفاعل وكل واحد من هذه الثلاثة اذا انفرد
جاز تذكير الفعل وعند اجتماع الكل يكون اولى قوله واصله الثخانة وهي الغلظة والصلابة والقوة والشدة يقال ثخن الشئ ثخانة اى غلظ
وقوي واثخنه المرض اذا اشتد قوة المرض عليه فقوله حتى يثخن في الارض اى حتى يقوى ويشتد ويغلب ويقهر قال اكثر المفسرين المراد منه ان
يبالغ في قتل اعدائه قالوا وانما جعلنا اللفظ يدل عليه لان الملك والدولة انما تقوى وتشتد بالقتل قال الشاعر لا يسلم الشرف الرفيع من
الاذى حتى يراق على جوانبه الدم وكثرة القتل توجب قوة الرهبة وشدة المهابة فعبر عنها بالاثخان على طريق اطلاق اسم المسبب

٥

وارادة السبب

وارادة السبب وكلمة حتى للانتهاء فقوله حتى يثخن في الارض يدل على ان بعد حصول الاثخان في الارض له ان يقدم على الاسر قوله حطاما
وهو ما يكسر من اليبس عبر عن منافع الدنيا واسبابها بالحطام لقلة قدرها بالنسبة الى ما لم يكن بقرى الطبع واجمع المفسرون
على ان المراد من عرض الدنيا ههنا اخذ الفدا وسمي منافع الدنيا عرضا لانها لا ثبات لها ولا دوام فكانها تعرض ثم تزول ولذلك سمى المتكلمون
بالاعراض لانها لا ثبات لها كثبات الاجسام فانها تطرأ على الاجسام فتزول عنها والاجسام باقية على حالها قوله فلم يهوا عراضا اى لم يجب
من هوى بالكسر يهوى هوى اى احب قوله تخيير اصحابه بان قال ان شئتم قتلتموهم وان شئتم فاديتموهم واستشهد منكم بعدتهم فقالوا بل
ناخذ الفدا فاستشهدوا باحد بسبب قولهم هذا واخذهم الفدا وكان هذا الاسارى عشرين اوقية وفدا العباس اربعين اوقية والاوقية اربعون
درهما في الدراهم وستة دنانير في الدنانير قوله ودناءة قدرها وكل نار تحمل على هذا لئلا يلزم من عطفه على اراد العطف على معمولي عاملين مختلفين
اعني كل وتحبين وللاشارة الى هذا ذكر المصنف المصراع الاول مع انه لا دخل في الاستشهاد قوله هي ادنى من هذه الشجرة اى حال كون ذلك العذاب
اقرب اليهم من قرب هذه الشجرة اليه وينبغي ان يكون هذا منه صلى الله عليه وسلم اشارة الى ما نزل بهم يوم احد قوله او ان لا يعذب اهل بدر
اى ان لا يعذب الا بعد النهي فانه تعالى ما نهاهم صريحا عن اخذ الفدية الا انهم لما اخذوها قبل ان يؤمروا به عاب الله تعالى ذلك عليهم قوله او ان
الفدية التي اخذوها مستحلهم يعني ان الغنايم كانت حراما على الانبياء المتقدمين فكانوا اذا اصابوا مغنما جعلوه للقربان فكانت تنزل نار
من السماء فتاكله فهذه الامة لما اخذوا الفدا يوم بدر قبل نزول اية الحل انزل الله تعالى لولا كتاب من الله سبق اى لولا حكم مكتوب في اللوح
بانه يحل لكم الغنايم لمسكم العذاب فان حرمة الاملاكات ساقطة عند الله تعالى صادفا الهتك محلا لا محرمة له في علم الله تعالى فسقط عقوبة
هتك الحرمة لذلك كما لو قصد وطي امراة زفت اليه وهو يعتقد انها ليست بزوجة له فاذا هي زوجته فعلى هذا الوجه تكون الاية معاتبة لهم على اخذ
الفدية لا لتحريمها لها كما في الوجهين الاولين وقيل معنى الاية لولا انه تعالى حكم في الازل بالعفو عن هذه الواقعة لمسهم عذاب عظيم قوله لما نجى منه غير
عمر وسعد رضي قوله وفايدته اى فايدة التقييد بقوله حلالا او فايدة ذكر السبب الذي هو اباحة الغنايم وما يتفرع عليها من اكلها حلالا طيبا
ازاحة ما وقع في نفوسهم من اباحتها وحل اكلها بسبب تلك المعاتبة على الوجه الثالث او ازاحة ما وقع في نفوسهم من حرمتها على الوجهين
الاولين فاذا الفداء على تقدير ابتنائه على الخطا في الاجتهاد وعلى تقدير كونه حراما في حكم الله تعالى وان لم يصرح بالنهي عنه يكون الاية السابقة دالة
على حرمة اخذ الفدا فازال الله تعالى تلك الحرمة او ما وقع في نفوسهم من الاشتباه في حلها بما ذكره قوله نزلت في العباس ابن عبد المطلب وكان اسر
يوم بدر وكان احد العشرة الذين ضمنوا طعام اهل بدر وكان يوم بدر نوبته وكان خرج بعشرين اوقية من ذهب ليطعم بها الناس فاراد ان
يطعم ذلك اليوم فاقتتلوا وبقيت العشرين اوقية معه في الحرب فكلم النبي صلى الله عليه وسلم ان يحسب العشرين اوقية من فدائه فابى وقال اما
شئ خرجت به تستعين به علينا فلا اتركه لك ومع ذلك كلفه فدا بني اخويه قوله لي الان عشرون عبدا كلهم تاجر يضرب بمال يسافر ويتجر بمال
كثير وادناهم مالا يضرب بعشرين الف درهم مكان العشرين اوقية والاية وان نزلت في حق العباس خاصة الا ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص
السبب وقيل انها نزلت في حق جملة الاسارى ويؤيده قوله تعالى لمن في ايديكم وقوله تعالى من الاسرى وقوله في قلوبكم ويؤتكم واخذ منكم ويغفر لكم بلفظ
الجمع في الجميع قوله هم الانصار والمهاجرين اى اسكنوا المهاجرين ديارهم ونصروهم على اعدائهم قسم الله تعالى من آمن في زمان رسول الله صلى الله عليه
وسلم الى اربعة اقسام وذكر حكم كل واحد منهم القسم الاول من آمن به صلى الله عليه وسلم وهو بمكة ثم انه صلى الله عليه وسلم لما انتقل من مكة الى المدينة
واقعة في تلك الهجرة والقسم الثاني من بقي بمكة ولم يوافقه في تلك الهجرة والقسم الثالث الانصار الذين بذلوا النفس والمال في خدمة رسول الله
صلى الله عليه وسلم واصلاح مهمات اصحابه لما هاجر رسول الله صلى الله عليه وسلم اليهم مع طايفة من اصحابه والقسم الرابع من مومني زمانه
صلى الله عليه وسلم هم الذين امنوا من بعد وهاجروا وجاهدوا مع جملة من جاهد من الصحابة واختلفوا في قوله تعالى من بعد فروي الواحدي عن
ابن عباس رضي انه قال يريد الذين هاجروا بعد الحديبية وهي الهجرة الثانية وقيل المراد بعد نزول هذه الاية وقيل بعد يوم بدر قال الامام والاصح
ان المراد بعد الهجرة الاولى ثم انه تعالى قال في حق المهاجرين الاولين والانصار الذين اسكنوهم ونصروهم على اعدائهم اولئك بعضهم اولياء بعض
روي عن ابن عباس وساير المفسرين ان المراد بهذه الولاية الوراثة قالوا جعل الله تعالى سبب التوارث بين المسلمين الهجرة والنصرة دون القرابة
فمن آمن ولم يهاجر لم يرث قريبه المهاجر لانه لم يهاجر ولم ينصر جعل الله تعالى اصحاب الهجرة طايفة واحدة واوجب على كل واحد منهم موالاة الاخرة
ومواساته ومواخاته فلذلك كان صلى الله عليه وسلم حين قدم المدينة اخا بين المهاجرين والانصار فجعل لكل مهاجر اخا انصاريا فجروا
على ذلك حتى شاطروا المهاجرين اموالهم ودورهم ويكون لرجل من الانصار امراتان فيعرض احدهما على اخيه من المهاجرين على ان ينزل له عنها ثم

فكان التوارث فى الابتدآء بهذه المواخاة دون القرابة اذ لم تكن معها هجرة فكان لا يرث المهاجرون غير المهاجر ولا غير المهاجر من المهاجر وان كانا قريبين حتى كان يوم فتح مكة فسقطت فريضة الهجرة ونزلت الاية الموجبة لتوارث بعض ونزل قوله تع واولى الارحام بعضهم اولى ببعض فى كتاب الله قوله اوبالنصرة والمظاهرة عطف على قوله فى الميراث اى يتولى بعضهم بعضا فى الميراث اوبالنصرة والمعونة فان اوليآء جمع ولى نحو صديق واصديق واصدقآء والولى ضد العدو يقال منه تولاه والولى يجئ بمعنى الناصر ايضا وكل واحد من المعنيين مناسب هنا لان كل واحد من الفريقين صديق للاخر يعظه ويهتم بشانه ويخصه بمعاونته ومظاهرته بل حمل لفظ الولاية عليه اولى لانه غير متعرض بمعنى الوراثة الا ان المفسرين لم يحملوه على هذا المعنى بناء على ان الولاية المثبتة فى هذه الاية هى الولاية المنفية فى قوله تع والذين امنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شئ والولاية فيه ليست بمعنى النصرة لانه تع عطف عليه قوله وان استنصروكم فى الدين فعليكم النصر ولا شك ان ذلك عبارة عن الموالاة فى الدين والمعطوف مغاير للمعطوف عليه فوجب ان يكون المراد من الولاية المذكورة امرا مغايرا لمعنى النصرة قوله تشبيها لها بالعمل يريد ان المصدر الذى يجئ على فعالة بالكسر انما يكون فى الصناعات وما يكون بمزاولة العمل كالكتابة والزراعة والخياطة والحراثة والتجارة والقصارة والصباغة ونحوها والولاية ليست من هذا القبيل الا على سبيل التشبيه فان الولى بتولية صاحبه ونصرته كانه يزاول عملا فشبه التولى بالعمل ثم استعير له الولاية بالكسر ثم انه تع لما بين ان حكم المؤمن الذى لم يهاجر انقطاع الولاية بينه وبين المؤمن توهم على انه يجب ان يتحقق بينهم المقاطعة التامة كما فى حق الكفار فازال هذا الوهم بقوله وان استنصروكم فى الدين فعليكم النصر اى الذين امنوا واقاموا فى بلدهم اوباديتهم ولم يهاجروا اليكم وقصدهم عدو من الكفار وطلبوا منكم النصر فانصروهم ولا تخذلوهم الا اذا كان من قصدهم من الكفار بينكم وبينهم معاهدة ومواعدة فحينئذ يجب عليكم الوفا بالعهد وترك الحرب معهم ولا يلزمكم نصرة الذين امنوا ولم يهاجروا عليهم قوله لما قسم المؤمنين ثلاثة اقسام بين ان الكاملين منهم المهاجرون والانصار اشارة الى ان هذا ليس بتكرار لانه تع ذكرهم اولا لبيان حكمهم وهو ولاية بعضهم بعضا ثم انه تع ذكرهم ههنا تعظيما لهم وبيانا لعلو درجتهم بالنسبة الى المؤمن الذى لم يهاجر وهذا الترتيب فى غاية الحسن لانه تع قدم ذكر المهاجرين والانصار لكونهم افضل ثم ذكر القسم الثالث وهم المؤمنون الذين لم يهاجروا فانهم وان كان لهم فضل بسبب ايمانهم الا انهم بسبب تركهم الهجرة حالهم نازلة عن حال القسمين الاولين فيكون حكمهم متوسطا من حيث ان الولاية المثبتة للقسمين الاولين منفية عن هذا القسم الا انهم بحيث لو استنصروا المؤمنين واستعانوا بهم نصروهم واعانوهم وهذا الحكم متوسط بين الاجلال والاذلال واما الكفار فليس لهم ما يوجب شيئا من اسباب الفضيلة فوجب ان ينقطع المسلمون عنهم من كل الوجوه لا بالتوارث ولا بالتظاهر والله اعلم

سورة التوبة

قوله وهى اخر ما نزلت لما روى عن براء ابن عازب اخر سورة انزلت كاملة سورة براءة وعن ابن كيسان نزلت براءة على من تبع من هجرة النبى صلى الله عليه وسلم المشقشقة اى المبرئة من النفاق كما يبرئ الهناء الجرب والمبعثرة اى المظهرة لاحوال المنافقين يقال بعثرت الشئ اى استخرجته وكشفته والتنقير عن الامر البحث عنه والتنقير ايضا التعييب يقال نقرت الرجل نقرا اى عيبته واثارة الخبر اشاعتها والمدمدمة اى المهلكة يقال دمدم الله عليهم اى اهلكهم قوله لانها نزلت لرفع الامان لانها بالسيف ونبذ العهد والبراءة من عصمة المعاهدين وليس فيها امان وبسم الله الرحمن الرحيم لكونه مفتاح سلم ورحمة وبركة امان فلا يليق ان يكتب فى اول سورة افتتحت بالمقابلة ونبذ العهد قوله لان فى الانفال ذكر العهود وفى براءة نبذها ولانه تع ختم سورة الانفال بايجاب ان يوالى المؤمنون بعضهم بعضا وان يكونوا منقطعين عن الكفار بالكلية ثم انه تع صرح بهذا المعنى فى قوله براءة من الله ورسوله فلما كان هذا عين ذلك الكلام وتاكيدا له ضمت هذه السورة اليها ولم يكتب بينهما بسم الله الرحمن الرحيم لان كتبته بينهما تدل على كونهما سورتين متغايرتين قوله وقيل يعنى انه لما ظهر الاختلاف بين الصحابة فى سورة واحدة اوسورتان تركوا بينهما فرجة تنبيها على قول من يقول هما سورتان وما كتبوا بينهما بسم الله الرحمن الرحيم تنبيها على قول من يقول هما سورة واحدة قوله اى هذه براءة على ان براءة خبر مبتدا محذوف ومن والى متعلقان بمحذوف وهو صفة الخبر وهو نظير قولك كتاب من فلان الى فلان ثم جوز ان يكون مبتدا مخصصا بالصفة والى الذين خبره كقولك رجل من بنى تميم فى الدار والبراءة معناها انقطاع العصمة يقال برئت من فلان ابرا براءة اى انقطعت بيننا العصمة ولم يبق بيننا علقة ومنه برئت من الدين قوله وانما علقت البراءة يعنى ان المعاهدة لما تحققت بالمسلمين حق البراءة ان ينسب اليهم لان البراءة انما تكون من قبل المعاهد فكيف نسبت الى الله تع وتقرير الجواب نعم ان عقد المعاهدة قام بالمؤمنين الا انهم انما عاهدوا باذن الله فى معاهدة المشركين بقوله فان جنحوا للسلم فاجنح لها وراى رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها مصلحة فعاهدهم باتفاق المسلمين ولما كانت المعاهدة

باذن الله

باذن الله تع واتفاق الرسول نسبت البراءة اليه تعالى للدلالة على انه تع كما اذن فى المعاهدة اذن فى رفعها وانه يجب عليهم نبذها والخطاب فى عاهدتم لاصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم والمتولى للعهد هو رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنهم دخلوا فى الخطاب لانهم راضون بفعله ومتفقون عليه فكانهم عقدوا وعاهدوا قوله فامرهم بنبذ العهد الى الناكثين منهم فاما الذين لم ينقضوا العهد ولم يظاهروا احدا على المؤمنين فقد امر الله تع باتمام العهد بينهم الى المدة المعهودة حيث قال الا الذين عاهدتم عند المسجد الحرام الى قوله فاتموا اليهم عهدهم الى مدتهم وقال فما استقاموا لكم فاستقيموا لهم مدة استقامتهم لكم روى انه عليه السلام لما خرج الى غزوة تبوك وتخلف المنافقون وارجفوا الاراجيف جعل المشركون ينقضون العهد فامر الله تع بنقض عهودهم والمعنى قد برئ الله ورسوله من اعطائهم العهود والوفا بها اذا نكثوا ويجوز له عليه الصلوة والسلام ان ينقض العهد بثلاثة امور الاول ان يظهر له منهم خيانة مستورة ومناقضتهم فينبذ العهد اليهم حتى يستووا فى معرفة نقض العهد لقوله تع واما تخافن من قوم خيانة فانبذ اليهم على سوآء والثانى ان يكون قد شرط لبعضهم فى وقت العهد ان يقرهم على العهد فيما ذكر من المدة الا ان يامر الله بقطعه فلما امر الله تع بقطع بينهم قطعه لاجل الشرط والثالث ان يكون العهد مؤجلا فتنقضى المدة وينقضى العهد بانقضائها فحينئذ يكون الغرض من اظهارهم ان لا يعودوا الى العهد وانه على عزم المحاربة والمقاتلة ولا يجوز له عليه الصلوة والسلام نقض العهد فى غير هذه الاحوال الثلاث لانه يجرى مجرى الغدر وخلف القول والله ورسوله بريئان منه قوله فقال لهم فسيحوا فى الارض اشارة الى ان قوله تع فسيحوا على اضمار القول اى قل لهم سيروا فى الارض مقبلين ومدبرين آمنين غير خائفين والسياحة الضرب فى الارض والاتساع فى السير والبعد عن المدن ومواضع العمارة وليس ذلك من باب الامر بل المقصود الاباحة والاطلاق والاعلام بحصول الامان وازالة الخوف والمعنى انكم آمنون من القتل والقتال فى هذه المدة ثم انكم بعد انقضاء تلك المدة حرب لله ولرسوله تحاربون وتقتلون حيث ادركتم وتوسرون الى ان تتوبوا والمقصود من هذا الاعلام امور الاول ان تتفكروا لانفسكم وتحتاطوا فى امرهم وتعلموا ان ليس لهم بعد هذه المدة الا احد الشيئين الاسلام او السيف فيصير ذلك حاملا لهم على الاسلام والثانى ان لا ينسب المسلمون الى الخيانة ونقض العهد فان المسلمين لو قاتلوهم عقيب اظهار النقض فربما يسبق الى الوهم ذلك فامهلوا هذه المدة ليستعدوا للحرب ويعدوا الاتها وفى ذلك تنزيه المؤمنين عن الخيانة واظهار شوكتهم وقوتهم وعدم التفاتهم الى الكفرة واستعدادهم للحرب واختلفوا فى ابتداء هذه الاشهر الاربعة اشهر فقيل ان سورة براءة نزلت فى شوال فيكون ابتداء اربعة اشهر من شوال الى انتهاء المحرم وقيل انها وان نزلت فى شوال الا ان قراءتها على الكفار وتبليغها اليهم كان يوم الحج الاكبر فالصواب الذى عليه الاكثر ان ابتداء هذه المدة اليوم العاشر من ذى الحجة الى انقضاء عشر من ربيع الاخر وقيل ابتداء تلك المدة كان من عشر ذى القعدة الى عشر ربيع الاول لان الحج فى تلك السنة كان فى ذلك الوقت بسبب النسئ الذى كان فيهم ثم صار فى السنة الثانية فى ذى الحجة وهى حجة الوداع ويدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام الا ان الزمان قد استدار كهيئته يوم خلق الله السموات والارض روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم عاهد قريشا عام الحديبية على ان يضعوا الحرب عشر سنين يامن فيها الناس ودخلت خزاعة فى عهد النبى صلى الله عليه وسلم ودخل بنو بكر فى عهد قريش ثم عدت بنو بكر على خزاعة فنالت منها واعانتهم قريش بالسلاح فلما تظاهر بنو بكر وقريش على خزاعة ونقضوا عهدهم خرج عمرو بن سالم الخزاعى حتى وقف على رسول الله صلى الله عليه وسلم لا نصرت ان لم انصرك ثم تجهز الى مكة ففتح مكة سنة ثمان من الهجرة فلما كان سنة تسع اراد رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحج ثم قال انه يحضر المشركون فيطوفون عراة فبعث ابا بكر رض تلك السنة اميرا على الموسم ليقيم للناس الحج ثم بعث بعده عليا على ناقته العضباء ليقرا على الناس صدر سورة براءة وامر ان يؤذن بمكة ومنى وعرفة ان قد برئت ذمة الله وذمة من كل مشرك وان لا يطوف بالبيت عريان الى اخر ما ذكره المص والعضب القطع وناقة عضباء مشقوقة اى الاذن والعضباء لقب ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم تكن مشقوقة الاذن والرغا صوت ذوات الخف وعترة الرجل نسله ورهطه الادنون وقد جرت عادة العرب ان لا يتولى تقرير العهد ونقضه الا رجل من الاقارب فلو تولاه ابو بكر لجاز ان يقولوا هذا خلاف ما يعرف فينا من نقض العهود فربما يقبلوا فازيحت علتهم بتولية ذلك عليا فلما بلغ على رض رسالته قالوا عند ذلك يا على ابلغ ابن عمك انا قد نبذنا العهد وراء ظهرنا انه ليس بيننا وبينه عهد الا طعن بالرماح وضرب بالسيوف قوله يوم العيد وعرفة يعنى اختلف فى يوم الحج الاكبر انه يوم النحر او يوم عرفة واحتج من قال انه يوم النحر بان اعمال الحج انما تتم فى هذا اليوم وهى الطواف والنحر والحلق والرمى ومن قال انه يوم عرفة احتج بقوله عليه الصلوة والسلام الحج عرفة ولان معظم اعمال الحج وهو الوقوف بعرفة انما يكون فى هذا اليوم وانما الوقوف اعظم اعمال الحج لان من ادرك

الوقوف فقد ادرك الحج ومن فاته فقد فاته الحج قوله فانه اكبر من باقى الاعمال فان ما يقع فى يوم عرفة هو الوقوف الذى هو معظم اعمال
الحج من حيث انه اذا فات عن وقته فات الحج وكذلك ان اريد به يوم النحر فان ما يفعل فيه معظم افعال الحج الاكبر وقال الحسن سمى ذلك
اليوم بيوم الحج الاكبر لاجتماع المسلمين والمشركين فيه وموافقته لاعياد اهل الكتاب ولم يتفق ذلك قبله ولا بعده فعظم ذلك اليوم فى
قلب جميع الطوايف ثم انه تع بين ان ذلك الاذان باى شىء كان فقال ان الله برئ من المشركين والجمهور على رفع قوله ورسوله عطفا على
المستكن فى قوله برئ وجاز ذلك للفصل القايم مقام التاكيد قوله او على محل ان واسمها فى قراءة من كسرها واما من قرا بفتح الهمزة
فانه لا يحصل الرفع مبنيا على العطف فى محل اسم ان لانه لا يجوز العطف على محل اسم المفتوحة مطلقا عند ابى سعيد السيرافى بخلاف
المكسورة ووجه الفرق ان المكسورة لا تغير معنى الجملة بل تؤكدها فاذا قلت ان زيد قايم افدت به ما افدت بقولك زيد قايم مع زيادة
التاكيد فكان اسمها المنصوب فى محل الرفع على الابتدا من حيث كون المكسورة فى حكم العدم فجاز العطف على محل ذلك الاسم بالرفع بخلاف
المفتوحة فانها تغير معنى الجملة فتكون هى مع ما فى حيزها فى تاويل اسم مفرد مرفوع او منصوب ومجرور فيكون اسمها كبعض الحروف
الكلمة فلا يبقى له محل حتى يقال انه فى محل الرفع على الابتداء وانه يعطف على محله بالرفع وابن الحاجب جعل المفتوحة على قسمين الاول
ما هو فى حكم المكسورة وهى التى وقعت بعد فعل القلب ويجوز العطف على محل اسمها نحو علمت ان زيدا قايم وعمرو بعطف عمرو على محل زيد
جعل المفتوحة فى مثلها كالمكسورة بناء على ان المفتوحة مع اسمها وخبرها وان كانت فى تقدير المفرد من جهة ان المعنى علمت قيام زيد
لكنها فى تقدير اسمين لانها مع اسمها وخبرها ساد مسد مفعولى علمت كما ان المكسورة مع جزئها بتقدير اسمين اى المبتدا والخبر فحكم المفتوحة
بعد فعل القلب حكم المكسورة فى قيامها مع ما فى حيزها مقام الاسمين فعلى هذا التحقيق يجوز ان يكون ورسوله فى الاية معطوفا على
محل المفتوحة لوقوعها بعد فعل القلب لان اذان بمعنى اعلام واعلم ان عبارة القوم اختلفت فى هذه المسئلة منهم من يقول يعطف على محل
اسم المكسورة بالرفع ومنهم من يقول على محل ان مع اسمها واختاره المص ووجه العبارة الاولى ان الاسم هو الذى كان مرفوعا قبل دخول ان
ودخولها عليه كلا دخول فيبقى على كونه مرفوعا ومن قال على محل ان واسمها نظرا الى ان اسمها لو كان وحده مرفوع المحل لكان وحده مبتدا
والمبتدا المجرد عن العوامل عندهم واسمها ليس بمجرد والعبارة الاولى هى الاولى لان الاسم باعتبار كونه مرفوعا مجرد لان كلمة ان كالعدم
باعتباره وانما يعتد بها اذا اعتبر النصب قوله ولا تكرير فيه بمعنى ان جملة قوله واذان من الله ليست تكرير القوله براءة من الله ولذلك اى ولكون
الجملة الثانية اخبارا بوجوب الاعلام بما ثبت من البراءة علق الاذان بالناس فان الاذان عام لجميع الناس من عاهد ومن لم يعاهد ومن نكث
من المعاهدين ومن لم ينكث وعلقت البراءة بالذين عوهدوا من المشركين لكونها مختصة بالمعاهدين الناكثين منهم قوله او ثبتم على التولى
عن الاسلام لانهم كانوا متولين معرضين عن الاسلام فوجب ان يكون التولى المصدر بكلمة ان بمعنى التولى عن التوبة او بمعنى الثبات على التولى
عن الاسلام قوله استثناء من المشركين يعنى انه استثناء متصل كانه قيل براءة من الله ورسوله الى المشركين المعاهدين الا الذين لم ينقضوا
العهد او منقطع على ان يكون المراد بالمشركين هم الناكثون قوله والجمهور ينقصوكم شيئا بالصاد المهملة وهو يتعدى الى واحد والى اثنين ويجوز
هنا جعله متعديا الى اثنين بان يكون كم مفعولا اول وشيئا مفعولا ثانيا والى واحد فيكون شيئا منصوبا على المصدر اى شيئا من النقصان
وقرئ ينقضوكم بالضاد المعجمة وهى على حذف المضاف اى ينقضوا عهدكم فحذف المضاف واقيم المضاف اليه مقامه وفى القراءة الاولى مقابلة
النقض بالتمام مع الاستغناء عن ارتكاب الحذف وقيل المراد من المشركين المعاهدين الذين لم ينقضوا شيئا من عهدهم بنو ضمرة حى من كنانة امر الله
تع باتمام عهدهم الى مدتهم وكان قد بقى من مدتهم تسعة اشهر فانهم لما اتقوا نقض العهد ونكثه استحقوا من الله ان يصان عهدهم ايضا من
النقض والنكث قوله واصل الانسلاخ خروج الشىء مما يلابسه شبه الشهر باللباس وجعل اهل الشهر لابسا له فاذا اهل الهلال فكان اهله
يدخلون فيه فيزدادون فى كل ليلة منه الى مضى نصفه لبسا ثم انه ينسلخ عنهم جزا فجزا الى ان ينقضى وينسلخ كله قوله التى ابيح للناكثين
ان يسيحوا فيها على ان يكون الالف واللام فى الاشهر الحرم للعهد والمعهود الاشهر المتقدمة بناء على ان النكرة اذا اعيدت معرفة يراد بها عين
الاول اذا وصف المعرفة بصفة تشعر المغايرة كقولك رايت رجلا فاكرمت الرجل الطويل فانك لا تريد بالثانى عين الاول لنفى مثله والاشهر
ههنا قد وصفت بالحرم وهى صفة مفهومة من فحوى الكلام فلا تقتضى المغايرة فيكون المراد بالمعرف ما ذكر منكرا قبل وذكر بعض المفسرين
منهم الكواشى ان المراد بالاشهر الحرم رجب وذو القعدة وذو الحجة والمحرم وسميت بذلك لان الله تع حرم على المؤمنين دماء المشركين والتعرض
لهم ولم يرض المص بهذا القول لكونه مخلا بانتظام لفظ المعرف على المنكر واقتضائه بقاء حرمة الاشهر المذكورة وهو خلاف الاجماع واما انا

حل الاشهر الحرم على الاشهر التى ابيح للناكثين ان يسيحوا فيها فقوله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين الاية يكون امرا بمجازاتهم وقتالهم
بعد انسلاخ تلك الاشهر المعينة الى ابد الابدين وتكون هذه الاية ناسخة لكل اية فى القران فيها ذكر الاعراض والصبر على اذى الاعداء على وفق
ما اجتمع عليه جمهور العلماء رحمهم الله تع قوله واحبسوهم وحيلوا بينهم فان معنى الحصر المنع والمراد اما منعهم عن الخروج عن المحبس او منعهم عن
البيت الحرام وعن ابن عباس انهم ان تحصنوا فاحصروهم والمرصد مفعل من رصده يرصده اى رقبه وهو يصلح للزمان والمكان والمصدر
والمفعول بيان كونه محمولا على المكان الذى يرقب فيه العدو اى كونوا راصدين لتاخذوهم من اى وجه توجهوا قوله تع وان احد من
المشركين استجارك وجه ارتباطه بما قبله انه تع لما اوجب قتل المشركين عند انقضاء الاشهر الحرم دل ذلك على ان حجة الله تع قد قامت عليهم
وانما ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم قبل ذلك من انواع الدلايل والبينات كفى فى ازاحة عذرهم وعلتهم وذلك يقتضى ان احدا من المشركين
لو طلب الدليل والحجة لا يلتفت اليه بل يطالب اما بالاسلام واما بالقتل فلما كان هذا الوهم يخطر بالبال لاجرم ذكر الله تع هذه الاية
ازالة لهذه الشبهة كما روى عن ابن عباس رضى الله عنه قال ان رجلا من المشركين قال لعلى رضى الله عنه ان اردنا ان ناتى الرسول بعد انقضاء هذا الاجل
لسماع كلام الله تع او لحاجة اخرى فهل نقتل قال على رضى الله عنه لا ان الله تع يقول وان احد من المشركين استجارك فاجره الاية قوله ولا يثبتون مع
وغرة صدورهم اى مع توقد الغيظ والعداوة فى قلوبهم فان الوغر شدة توقد الحر ومنه قولهم فى صدره على وغر بالتسكين اى ضغن
وعداوة وتوقد من الغيظ والمصدر بالتحريك تقول وغر صدره على يوغر وغرا فهو واغر الصدر قوله وخبر يكون كيف ذكر فى خبره ثلاثة اوجه
الاول وهو الاظهر انه كيف وعهد اسمها قدم الخبر عليه وجوبا لاشتماله على ما له صدر الكلام وهو الاستفهام الانكارى وقوله للمشركين متعلق
اما بيكون على راى من يجوز فى كان ان تعمل فى الظرف وشبهه واما بمحذوف لانها صفة لعهد فى الاصل فلما قدمت نصبت حالا والمص جعل
اللام فيه للبيان كالتى فى هيت لك فيتعلق بمقدر مثل اقول هذه الاستبعاد لهم وعندى يجوز ان يكون متعلقا بيكون او بمحذوف على انها صفة
لعهد او متعلق بنفس عهد لانه مصدر والوجه الثانى ان خبر يكون هو قوله للمشركين وعند على هذا فيها الاوجه المتقدمة وهو معنى قول المص
وهو الى قوله عند الله على الاولين صفة للعهد او ظرف له او ليكون والوجه الثالث ان الخبر عند الله وللمشركين على هذا اما تبيين على ما
اختاره المص واما متعلق بيكون عند من يجوز ذلك واما حال من عهد وكيف ان لم يكن خبرا كما فى الوجهين الاخيرين يكون مشبها بالحال
وهذه الوجوه كلها على تقدير ان يكون كان ناقصة ويحتمل ان يكون تامة بمعنى كيف يوجد للمشركين عهد عند الله والاستفهام هنا بمعنى
النفى ولذلك وقع بعده الاستثناء بالا اى ليس يكون للمشركين عهد الا للذين لم ينكثوا على ان يكون محله الجر على البدل او النصب على اصل
الاستثناء من المشركين استثنى المعاهدين الذين ثبتوا على مقتضى العهد ولم ينكثوه كبنى ضمرة قوله وما يحتمل الشرطية والمصدرية فان كانت
شرطية يكون فى محل النصب على الظرف الزمانى والتقدير اى زمان استقاموا لكم فاستقيموا لهم وان كانت مصدرية تكون مقدرة بالزمان
ايضا منصوب المحل على الظرفية ايضا اى فاستقيموا مدة استقامتهم لكم ثم قال تع ان الله يحب المتقين اى يحب من اتقى فوفى بعهد من عاهده
قوله وحذف الفعل اى الفعل المستفهم عنه المستبعد الوقوع اى كيف يكون لهم عهد يثبتون عليه او يبقى حكمه عند الله وعند رسوله وحالهم
انهم ان يظهروا عليكم قوله وخبرتمانى البيت لكعب الغنوى يرثى اخاه ابا المغوار وما قبله لعمرك ان البعيد الذى معنى وان الذى ياتى غدا
لقريب وخبرتمانى انما الموت بالقرى فكيف وهاتا هضبة وقليب ويروى وكثيب والهضبة الجبل المنبسط على وجه الارض والقليب البير
قبل ان تطوى والكثيب التل من الرمل والهضبة والقليب قيل انهما اسما جبلين فى البادية التى مات فيها ابو المغوار وقيل المراد بهما المعنى المعروف
يقول الشاعر لصاحبيه اخبرتمانى وقلتما لى ان من يسكن الامصار مات بالوباء الذى فيها فكيف مات اخى فى البادية واشار الى ان هضبة وكثيب
كانا فى الموضع الذى مات فيه اخوه حذف الفعل العامل فى كيف اى فكيف مات قوله حلفا يعنى ان الال فيه اقوال احدها ان المراد به الحلف والمعنى
انهم ان يظهروا عليكم بعد ما سبق لهم من تاكيد الايمان والمواثيق لم ينظروا فى حلف ولا عهد ولم يبقوا عليكم ولم يراعوا حلفا والسقب المذكور
من ولد الناقة والدال وكذا النقامة يخاطب احدا ينكر قرابته من قريش بانها كقرابة ولد الناقة وولد النعامة وليس بينهما مناسبة وان تشابها
صورة وقيل الال هو الله تع استدلالا بما روى عن ابى بكر رضى الله عنه لما سمع هذيانات مسيلمة لعنه الله ان هذا الكلام لم يخرج من ال اى من الله
عز وجل واورد عليه ان اسماء الله تع معروفة فى الكتاب والسنة ولم يسمع احد يقول يا ال افعل كذا قوله وقيل ربوبية اى قيل المراد
بالال التربية وبين طريق ارادتها منه بقوله ولعل تقريره ان الال بالفتح هو الجوار والصياح واشتق منه الال بالكسر للحلف للمناسبة
بينهما من حيث انهم اذا تحالفوا رفعوا به اصواتهم وشهروه بان يجاوزوا ويرفعوا به الاصوات ثم اطلق لفظ الال على القرابة تشبيها لها

بالحلف من حيث كونها سببا للارتباط بل القرابة تنعقد بين الاقارب ما لا ينعقده التحالف فاستعير لها اسم الال للمشابهة المذكورة ثم استعير
منها للربوبية والتربية من حيث ان كل واحد منها سببا للالفة والانضمام فالمعنى لا ينظرون ولا يراعون فيكم ربوبية وتربية حتى اذا ظفر
العبد المشرك بسيده المومن لا يراعي حق ربوبيته واذا ظفر المربى بمن رباه لا يراعي حق تربيته وقيل اشتقاق الال بمعنى الربوبية من الل
الشئ تاليلا اذا احدده بناء على ان الربوبية والتربية لا تخلوا عن افادة الحدة والقوة وقيل اشتقاقه من ال البرق اذا لمع بناء على ان الربوبية
والتربية لا تخلوا عن افادة اللمعان والظهور وقيل ان الال لفظ عبري بمعنى الاله واستدل عليه بقراءة من قرا لا يرقبون فيكم ايلا ابدل
الا كما قيل جبرال بدل جبريل وقد تقرر ان الايل عبري بمعنى الاله والذمة قيل العهد والامان وفي الحديث ويسعى بذمتهم ادناهم فان
الذمة فيه بمعنى الامان والمعنى ان ادنى الناس اذا اعطى امانا لكافر نفذ على جميع الناس ولذلك اجاز عمر رض امان عبد على جميع العسكر
وقال الاصمعي ما لزم ان يحفظ ويحمى ويذم الرجل على اضاعته قوله المودية الى عدم مراقبتهم عند الظفر صفة بعد صفة لحالهم التي هي
انهم يعطون المومنين بالسنتهم خلاف ما في قلوبهم والاباء شدة الامتناع فان كل اباء امتناع من غير عكس قوله فانهم بعد ظهورهم لا يرضون
حتى يقال انهم ان يظهروا عليكم لا يرقبوا فيكم الا ولا ذمة حال ارضائهم اياكم ولما ورد عليه ان يقال عدم ابقائهم على المومنين حال
ارضائهم اياهم لا يقتضي تحقق الارضاء بناء على جواز رجوع النفي الى المقيد فقط والى مجموع القيد والمقيد لا الى نفس المقيد وحده استدل
على عدم جواز الحالية بدليل اخر وحصوله ان المعنى على تقدير الحالية انهم لا يبقون على المومنين حال ارضائهم اياهم وهذا المعنى ينافي المعنى
المراد من الاية وهو انهم يرضون المومنين في الحال ولا يبقون عليهم حال الظفر بهم اي لا يرحمون بل يفعلون بهم ما يقتضيه كمال العداوة
ونهاية الحقد والضغينة يقال ابقى على فلان اذا رحمه وراعاه قوله متمردون فسر فسق بكونه متمردا عاديا عن العقيدة والمروة المانعتين
عن السوء اشارة الى دفع ما يقال من ان الضمير في اكثرهم راجع الى المشركين لانهم المتقدم ذكرهم والشرك اخبث انواع الكفر والكفر اخبث واقبح
من الفسق فما معنى وصف الكفار بالفسق في مقام المبالغة في ذمهم ووجه الدفع ان توصيف المشرك بالفسق ابلغ في ذمه من توصيفه
بالكفر والشرك لان الكافر قد يكون عدلا في دينه له شمايل وخصايل مرضية تصرفه عن الكذب ونكث العهد وساير ما يخل بالعرض وينافي المروة
وكثير من الكفرة فاسقون في دينهم ولا يحترزون عن الكذب ونقض العهد والمكر والخديعة ونحو ذلك مما ينافي المروة فمن انضم الى كفره هذه الصفات
الذميمة يكون في غاية الخباثة ومذموما عند جميع الناس وفي جميع الاديان فسقط بهذا ما يقال ايضا من ان جميع الكفرة فاسقون فلا يبقى لتخصيص
اكثرهم بالذكر فايدة والتفادي التجانب والتباعد يقال تفادى الرجل عن كذا اذا تحاماه واحترز عنه قوله لا عقيدة لهم تزعهم اي تمنعهم وتصرفهم
عن ارتكاب القبايح يقال وزعه اي ردعه ومنعه بالفارسي باز داشت اولا والاحدوثة ما يتحدث به والمعنى لما في بعضهم من التنزه عن
الافعال التي تجر الى ان يتحدث الناس في حقه من المثالب والمعايب قوله وهو اي الثمن القليل الذي اختاره المشركون على اتباع احكام القران
هو اتباع الاهوا والشهوات قوله تعالى فصدوا يحتمل ان يكون لازما بمعنى فعدلوا وان يكون متعديا بمعنى منعوا وصرفوا غيرهم يقال صد
يصد صدودا اي اعرض وعدل وصده عن الامر صدا اي منعه وصرفه عنه قوله وهم اليهود او الاعراب الذين جمعهم ابو سفيان واطعمهم
ليصد الناس بذلك عن متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم او ليحملهم على نقض العهد كما روي عن مجاهد انه قال اطعم ابو سفين ابن حرب
حلفاءه وترك حلفاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فنقضوا العهد الذي كان بينهم بسبب تلك الاكلة وقيل لا يبعد ان يكون طايفة من اليهود
اعانوا المشركين على نقض تلك العهد فكان المراد من هذه الاية ذم اولئك اليهود وكون كل منهما نازل في حق من نقض العهد من المشركين وكون
الثاني تفسير العلمهم الشئ انسب بما قبله لان الضماير في الايات السابقة راجعة الى المشركين الناقضين وتخصيص باليهود او اولئك
الاعراب تخصيص بلا دليل واخلال اسلوب النظم قوله هم المعتدون في الشرارة بنقضهم العهد وتعديهم ما حده الله تع دينه وما يوجبه العقد
والعهد قوله فهم اخوانكم اشارة الى ان فاخوانكم خبر مبتدا محذوف والجملة الاسمية في محل الجزم على جواب الشرط وفي الدين متعلق باخوانكم لما فيه
من معنى الفعل علق الله تع حصول الاخوة في الدين على مجموع الامور الثلاثة التوبة عن الكفر واقام الصلوة وايتاء الزكوة والمعلق على شئ
بكلمة ان علم عند عدم ذلك الشئ فهذا يقتضي انه متى لم توجد هذه الثلاثة لا تحصل الاخوة في الدين وهو مشكل لان المكلف المسلم لو كان
فقيرا او كان غنيا لكن لم ينقض عليه الحول لا يلزمه ايتاء الزكوة فاذا لم يوتها فقد انعدم عنه ما توقف عليه حصول اخوة الدين فيلزم ان
لا يكون مومنا الا ان يقال التعليق بكلمة ان انما يدل على مجرد كون المعلق عليه مستلزما لما علق عليه ولا يدل على انعدام المعلق عليه عند
انعدام المعلق وهو انما يستفاد من دليل خارجي ولذلك لجواز ان يكون المعلق لازما اعم فيتحقق بدون تحقق ما جعل ملزوما له ولو سلم

ان نفس

ان نفس التعليق يدل على انعدامه المطلق عند انعدام المعلق عليه لكن لا نسلم انه يلزم من ذلك ان لا يكون المسلم الفقير مومنا لعدم
ايتاء الزكوة وانما يلزم ان لو كان المعلق عليه ايتاؤها على جميع التقادير وليس كذلك بل المطلق عليه هو الايتاء عند تحقق شرايط مخصوصة
مبنية بدلايل شرعية قال ابن مسعود رض امرتم بالصلوة والزكوة فمن لم يزك فلا صلوة له قوله اعتراض حيث وقعت بين كلامين متناسبين
فانه تع بين اولا حال من لا يرقب في الله الا ولا ذمة وينقض العهد ويقول بلسانه ما يابى عنه قلبه ويتعدى ما حد له ثم بين انهم
ان تابوا واقاموا الصلوة واتوا الزكوة تثبت لهم احكام الايمان جميعا وبين الله تع هذا المعنى بقوله فاخوانكم في الدين ثم بين انهم ان نكثوا
ايمانهم اي نقضوا عهودهم اما بان ارتدوا عن الايمان والعياذ بالله على ان يحمل العهد على مبايعة الاسلام بقرينة ذكره في مقابلة قوله فان
تابوا الاية او بان نقضوا عهدهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم واستمروا عليه بشهادة ان الاية وردت في ناقضي العهد وانه تع جعلهم صنفين
احدهما من تاب عنهم والاخر من اقام على نقض عهده فلما كانت الشرطيتان متناسبتين كانت جملة قوله ونفصل الايات لقوم يعلمون معترضة
بينهما وقوله يعلمون منزل منزلة اللازم كانه قيل وان من تامل تفصيلها فهو العالم قرا نافع وابن كثير وابو عمرو ايمة بهمزتين ثانيتهما مسهلة
بين بين اي مخرج الهمزة والياء والالف بينهما والكوفيين وابن ذكوان عن ابن عامر بتحقيقهما من غير ادخال الف بينهما وهشام كذلك
الا انه ادخل بينهما الفا هذا هو المشهور مما روي عن القراء السبعة وليس فيما اشتهر عنهم قلب الهمزة الثانية ياء خالصة فلذلك جعل التصريح
بالياء لحنا قال الامام الواحدي في الوسيط والاصل في ائمة اامة لانها جمع امام نحو مثال وامثلة وحمار واحمرة ولكن لما اجتمعت الميمان
ادغمت الاولى في الثانية والقيت حركتها على الهمزة قبلها فصارت ءامة فابدل من الهمزة المكسورة ياء كراهة لاجتماع الهمزتين وهذا هو
الاختيار عند جميع النحويين ومن قرا بهمزتين فقد راعى الاصل وليس بالوجه انتهى كلامه وجعل الشاطبي ابدال الهمزة الثانية ياء خالصة
مذهبا للنحويين لا للقراء فالمصنف اختار مذهب النحاة في هذه اللفظة فان النحويين البصريين يوجبون ابدال الثانية ياء و
غيرهم يحققها او يسهل بين بين ومن ادخل الالف بينهما ادخلها للخفة حتى يفصل بين الهمزتين قوله لا ايمان لهم على الحقيقة اشارة الى
دفع ما يتوهم من ان نفي الايمان عنهم بقوله لا ايمان لهم ينافي اثباتها لهم في قوله وان نكثوا ايمانهم ووجه الدفع ان المراد بالايمان المثبتة
لهم ما اظهروها من الايمان وبالمنفية ما هو ايمان على الحقيقة فان ما هو يمين حقيقة لا يقدم صاحبها على نكثها والاتيان بما يخالف
موجبها قوله والا لما طعنوا مبني على ان يراد بالعهد في قوله وان نكثوا ايمانهم من بعد عهدهم مبايعة الاسلام ونكثه الارتداد عن الايمان
وقوله ولم ينكثوا مبني على ان يراد بالعهد عهدهم مع رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله وفيه دليل على ان الذمي اذا طعن في الاسلام فقد
نكث عهده فيجوز قتله عطف قوله وطعنوا في دينكم على ما قبله مع ان نقض العهد كاف لاباحة القتال لزيادة تحريك المومنين على
قتالهم وقيل معناه وان نكثوا ايمانهم بطعنهم في دينكم فقد ذكر الفعلان بواو وبينهما على ان الثاني تفسير للاول كقوله استخف فلان
بحقي وردني عما طلبت اليه قوله على ان يمين الكافر ليس يمينا حتى لو اسلم بعد انعقاد اليمين وحنث فيه لم يكن عليه كفارة عنده وعليه الكفارة
عند الشافعي وقال معنى الاية انهم لما لم يوفوا بها صارت ايمانهم كلا ايمان لا انه لا ايمان لهم في الحقيقة لوصفهم بالنكث لا يكون حنث
لا يمين قوله بمعنى لا امان او لا اسلام يعني ان الايمان بكسر الهمزة مصدر امن تقول امن يومن ايمانا ثم ان الايمان يحتمل ان يكون بمعنى التصديق
فالمعنى انهم كفرة لا ايمان لهم بالله تع وباحكامه وان يكون من الامن والايمان تقول امنت فانا امن وامنت غيري اي اعطيته الامان فقوله
لا ايمان لهم معناه لا تعطوهم الامان بعد نكثهم وطعنهم فانهم لا يستحقون ذلك ابدا وانهم لا يفون لاحد بعهد يعقدونه له وقرا
الباقون لا ايمان بفتح الهمزة وهي جمع يمين قوله وتشبث به اي بما قرا ابن عامر روي عن ابن عباس انه قال قوله تع الا تقاتلون قوما ترغيب
في فتح مكة وقال الحسن لا يجوز ان يكون المراد منه ذلك لان سورة براءة نزلت بعد فتح مكة قوله والاية من المعجزات لان الله تع قد
وعد المومنين على لسان النبي صلى الله عليه وسلم ان يعذب الكفار بايديهم ويخزيهم اي يذلهم بالاسر والقتل وينصر المومنين عليهم فانجز
وعده ولم يظهر خلاف ما وعدهم قوله خطاب للمومنين وقيل للمنافقين واياما كان فهو ترغيب في الجهاد بان يقال ام حسبتم ان تتركوا
على ما اظهرتم باللسان من الايمان فلا تومروا بالجهاد ولا تمتحنوا ليظهر الصادق من الكاذب والمراد بنفي العلم نفي المعلوم اي ولم يوجد
منكم ما يدل على صدقكم واخلاصكم فيما اظهرتموه من الايمان وهو جهاد المشركين وهو نظير ان يقال ما علم الله مني ما قيل في والمراد
ما وجد ذلك مني ولما كان علم الله تع بوجود الشئ لازما لوجوده في نفسه جعل علم الله بوجوده كناية عن وجوده وعدم علمه بوجوده
كناية عن عدم وجوده فانه تع يعلم كل ما سيوجد بانه يوجد ويعلمه موجودا حين يوجد لانه تع يعلم كل شئ على ما هو به والعلم الذي

يجازى عليه هو العلم بالشئ بعد وجوده والمص جعل تعلق العلم بالوقوع مستلزما له فجعل نفي العلم كالبرهان على نفي الوقوع من حيث ان نفي الملزوم يكون مستلزما لنفي اللازم في مادة تحقق الملزوم من الجانبين ولو جعل تعلق العلم بالوقوع لازما له لكان نفي العلم برهانا على نفي المعلوم فيكون نفي العلم اثباتا لنفي المعلوم بالبرهان قوله عطف على جاهدوا داخل في الصلة اي الذين جاهدوا ولم يتخذوا فان شعار المومن المخلص في ايمانه ان يجاهد اعداء دين الله بنفسه وماله وان يوالي غير الرسول والمومنين ولا يتخذ غير اولياء الله من الكفار اولياء وخواص ويحتمل ان يكون قوله ولم يتخذوا في محل النصب على انه حال من فاعل جاهدوا اي جاهدوا حال كونهم غير متخذين وليجة فان المجاهد قد يجاهد ولا يكون مخلصا بل يكون منافقا باطنه يخالف ظاهره فبين الله تع انه لابد وان ياتوا بالجهاد مع الاخلاص خاليا عن الريا والنفاق وموالاة الكفرة فان الجهاد انما يكون عبادة ان لو اتى به انقيادا لامر الله تع وبذلا للنفس والمال طلبا لمرضاة الله والوليجة فعيلة من الولوج وهو الدخول ووليجة الرجل من يدخله في باطن اموره وصديقه الذي يطلعه على ما في داخل قلبه وقيل الوليجة كل ما يتخذه الانسان معتمدا عليه وليس من اهله من قولهم فلان وليجة في القوم اذا دخل فيهم وليس منهم قوله وما في لما من معنى التوقع فان لما يستعمل في الاغلب في نفي الامر المتوقع كما يخبر بقد في الاغلب عن حصول الامر المتوقع يقول لمن يتوقع ركوب الامير قد ركب ولما يركب وان كان قد يستعمل في غير المتوقع ايضا نحو ندم ولما كان الغالب في لما كونها لنفي الامر المتوقع دلت الاية على ان تبين المخلصين وتميزهم من الذين لم يخلصوا دينهم امر متوقع وانه تع سيميز بينهم فانه تع لما فرض القتال تميز المنافق من غيره وتميز من يوالي المومنين ممن يعاديهم قوله يعلم غرضكم منه اي من الجهاد ويعلم من يجاهد ريا وسمعة ممن يجاهد لاعزاز دين الله وقهر اعدائه فان المقصود من ايجاب القتال ليس نفس القتال بل هو ابتلاء الهي يتميز به من آمن بلسانه ممن آمن بقلبه فان المخلص يجاهد واثقا بالله وابتغاء لوجهه الكريم والمنافق يجاهد مع الركون الى غير الله تع مذبذبا بين الفريقين قيل من ظن انه يكتفى منه بالدعوى دون تحقيق المعنى فهو على غلط في حسبانه وظنه قوله لان الايمان بالله قرينته وتمامه الايمان به عليه الصلوة والسلام فانه انما اجرى ذكر الله تع يكون ذكره عليه الصلوة والسلام مقارنا لذكره تع كما في كلمة الشهادة والاذان والاقامة وغيرها فلما كان ذكرهما مزدوجين صارا كانهما شئ غير منفك احدهما عن صاحبه فكان الايمان به عليه الصلوة والسلام مندرجا تحت ذكر الايمان بالله قوله ولدلالة قوله واقام الصلوة واتى الزكوة عليه لان الصلوة لا تتم الا بالاذان والاقامة والتشهد وهذه الاشيا مشتملة على ذكر النبوة فاكتفى بذكرها عن ذكر الايمان به عليه الصلوة والسلام ولان الزكوة والصلوة لما ذكرتا بلام العهد والمعهود من الصلوة والزكوة عند المسلمين ليس الا الاعمال التي اتى بها رسول الله صلى الله عليه وسلم واتيان تلك الاعمال يستلزم الايمان به عليه الصلوة والسلام ويضره اي في ابواب الدين جواب عما يقال كيف قيل ولم يخش الا الله والحال ان المومن يخشى مما يوذيه ويضره كالظلمة والسباع المهلكة ونحوهما ولا يمكن ان لا يخشى شيئا منها وتقرير الجواب ان المعنى وانما علم انه تع اذا كلف العبد بشئ من الامور المتعلقة بالدين كالحج والجهاد ونحوهما وعرض له ما يمنعه من اقامة ذلك الامر بان يضره ويفوت عليه شيئا من حقوق نفسه على تقدير اقامة ذلك الامر الذي كلف به ينبغي له ان لا يخاف مما يفوت من حق نفسه بل يجتهد في اقامة حق الله تع خوفا من غضبه وعقابه ولا يختار على رضا الله تع رضاء غيره خوفا من ذلك الغير كما قال تع اتخشونهم والله احق ان تخشوه وقال فلا تخافوهم وخافون فان الخوف من المضار النفسانية امر جبلي لا محذور فيه انما المحذور ترجيح حق نفسه على حق الله تع وان يجعل فوات حظ نفسه كعذاب الله تع قوله نزلت في المهاجرين اي فيمن امر بالهجرة عن ابن عباس قال لما كان قبل فتح مكة من آمن ولم يهاجر لم يقبل الله تع ايمانه حتى يهاجر اقاربه الكفار والمعنى لا تتخذوهم اصدقا تؤثرون المقام بين اظهرهم على الهجرة الى دار الاسلام ان استحبوا الكفر واختاروه اي كان الكفر احب اليهم من الايمان قال الامام حمل الاية على ايجاب الهجرة والحمل عليها والحال ان الهجرة انما كانت واجبة قبل فتح مكة مشكل لان الصحيح ان هذه السورة انما نزلت بعد فتح مكة فكيف يمكن حمل الاية على ما ذكرتم قال والاقرب ان تكون محمولة على ايجاب التبري من الكفرة وترك الموالاة باتخاذهم بطانة واصدقا فيفشون اليهم اسرارهم فانه تع لما اوجب على المومنين ذلك كانهم قالوا كيف يمكن هذه المقاطعة التامة بين الرجل وبين ابيه وابنه واخيه فذكر الله تع ان الانقطاع عن الاباء والاولاد والاخوان واجب بسبب الكفر وهو قوله ان استحبوا الكفر ولما نزلت هذه الاية قالوا يا نبي الله ان نحن اعتزلنا عمن خالفنا في الدين تنقطع عن ابائنا وعشيرتنا وتذهب تجارتنا وتخرب ديارنا فنزل قوله تع قل ان كان اباؤكم الاية وعشيرة الرجل اهله الادنون وقيل هم اهل الرجل الذين يتكثر بهم اي يصيرون بمنزلة العدد الكامل وذلك ان العشرة هي العدد الكامل فصارت العشيرة اسما لاقارب الرجل الذين يتكثر بهم سوا بلغوا العشرة ام فوقها وقيل هم الجماعة المجتمعة بنسب او عقد او ود كعقد العشرة واختار

المص القول الاخير حيث قال العشيرة جماعة ترجع الى عقد ان يجمعهم عقد كما يجمع عقد العشرة وحداتها ويربط بعضها ببعض قوله جواب وعيد لمن اثر حظوظ نفسه ورجح مهمات دنياه على ولما كان هذا الوعيد يشق على النفوس ذكر ما يدل على ان من ترك الدنيا لاجل الدين فانه تع يوصله الى مطلوبه وضرب لهذا مثلا وقعة الحنين فان عسكر رسول الله صلى الله عليه وسلم في تلك الوقعة كانوا في غاية الكثرة والقوة فلما اعجبوا بكثرتهم صاروا منهزمين فلما تضرعوا في حال الانهزام الى الله تع قواهم حتى هزموا عسكر الكفار وذلك يدل على ان الانسان متى يعتمد على الدنيا اتاه الله الدين والدنيا على احسن الوجوه ففي قوله تع ولقد نصركم الله في مواطن كثيرة الاية تسلية لاولئك المامورين بمقاطعة الاباء والابناء لاجل مصلحة الدين ووعد لهم بانهم ان فعلوا ذلك وصلهم الله تع الى جميع مهماتهم على احسن الوجوه والمواطن جمع موطن وهو كل موضع اقام به الانسان لامر وهذه الكلمة تصلح لان يكون مصدرا ميميا واسم زمان ايضا لكونه معتل الفاء كالموعد والمراد بالمواطن الكثيرة الغزوات رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقال انها ثمانون موطنا منها مواطن بدر وقريظة والنضير والحديبية وفتح مكة قوله وموطن يوم حنين على المواطن مع ان متعلقات الفعل انما يعطف بعضها على بعض اذا كانا من جنس واحد نحو ضربت زيدا وعمروا وصمت يوم الجمعة ويوم الخميس وصليت في المسجد وفي الدار ونحو ذلك واما اذا لم يكونا من جنس واحد فلا يعطف احدهما على الاخر ولا يجعل تابعا له بل يتعلق كل واحد منهما بالفعل بلا توسط العاطف فيقال مثلا ضربت زيدا يوم الجمعة وصليت في المسجد يوم الجمعة فكيف تخلل العاطف بين المكان والزمان في الاية وليسا من جنس واحد لان الفعل يقتضي كل واحد منهما على حدة فاجاب بانه من عطف المكان على المكان بتقدير المضاف او الزمان على الزمان كذلك اي نصركم في ايام مواطن ويجوز ان يجعل الموطن اسم زمان كمقتل الحسين فيكون من عطف الزمان على الزمان كذلك ~~اي نصركم في ايام موطن~~ من غير تقدير المضاف وان كان كون الموطن اسم زمان بعيدا عن الفهم في هذا المقام كانه قيل في ازمنة اقامات بمواقف الحروب قوله ولا يمنع ابدال اذ اعجبتكم كثرتكم منه الى اخره رد على الزمخشري في قوله يجب ان يكون يوم حنين منصوبا بفعل مضمر لا بهذا الظاهر وموجب ذلك ان قوله اذ اعجبتكم بدل من يوم حنين فلو جعل ناصبه هذا الظاهر لم يصح لان كثرتهم لم تعجبهم في جميع تلك المواطن ولم يكونوا كثيرا في جميعها فبقي ان يكون ناصبه فعلا خاصا به الا اذا نصبت اذ باضمار اذكر انتهى كلامه يعني انه ان لم يقدر فعل اخر ينصب المبدل منه بل كان الفعل المذكور ناصبا للجميع يلزم ان يكون زمان الاعجاب بالكثرة ظرفا للنصرة الواقعة في المواطن الواقعة في المواطن الكثيرة لان الفعل واحد والحال انه لم تكن لهم كثرة في تلك المواطن فضلا عن ان تكون تلك الكثرة فيها فلذلك وجب ان يقال المبدل منه منصوب بفعل مضمر وبهذا التقدير اندفع ما يقال من ان ما ذكرتم من ان كون المبدل منصوبا بالفعل الظاهر يستلزم ان يكون زمان الاعجاب بالكثرة ظرفا للنصرة الواقعة في مواطن كثيرة انما يلزم ان لو كان المبدل منه في حكم التنحية مع حرف العطف ليؤول الى نصركم الله في مواطن كثيرة وحاصل الرد ان العطف لا ينافي تقيد العامل في المعطوف والمعطوف عليه بحسب الافراد وان اتحدا في النوع الا ترى الى قولنا اضرب زيدا اليوم وعمروا غدا واضرب حين يقوم وحين يقعد واضرب زيدا قائما وعمروا قاعدا الى غير ذلك فقولنا نصرهم الله في مواطن كثيرة واذ اعجبتهم كثرتهم لا يستلزم ان تكون النصرة الواقعة فيها نصرة واحدة شخصية حتى يقال اقتضى كلام ان يتحقق كثرتهم واعجابها اياهم في جميع المواطن قوله هوازن وثقيف مفعول حارب روي انه عليه الصلوة والسلام لما فتح مكة وقد بقيت عليه ثلاثة ايام من رمضان تمكث حتى دخل شوال مشت اشراف هوازن بعضهم الى بعض وكذا بعضهم الى بعض وحسدوا وبغوا وقالوا والله ما لاقى محمد قوما يحسنون القتال فاجمعوا امركم فسيروا اليه قبل ان يسير اليكم فاجمعوا امرهم على ذلك فاخرجوا معهم اموالهم ونساءهم وابناءهم وراءهم الحموا النساء فوق الابل وراء صفوف الرجال ثم جاؤا بالابل والغنم والذراري وراء ذلك لكي يقاتل كل واحد منهم عن اهله وماله ولا يفر احد منهم بزعمهم فساروا كذلك حتى نزلوا باوطاس وقد كان عليه الصلوة والسلام بعث اليهم عينا ليتجسس عن حالهم وكان معهم سبع منهم اخبارهم فوصل اليهم فسمع من مالك عوف امير القوم يقول لاصحابه انتم اليوم اربعة الاف رجل فاذا لقيتم العدو فاحملوا عليهم حملة رجل واحد واكسروا جفون سيوفكم فوالله لا تضربون باربعة الاف رجل قاتلوا القيتم سيف شيأ الا فرج فاقبل النبي صلى الله عليه وسلم فاخبر بما سمع من مقالتهم فقال رجل من المسلمين والله يا رسول الله لا نغلب اليوم من قلة فساءت رسول الله صلى الله عليه وسلم كلمته وابتلى الله تع المومنين بكلمته تلك وقيل ان هذه الكلمة قالها ابو بكر وقيل قالها رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الامام هو بعيد لانه عليه الصلوة والسلام كان في اكثر الاحوال متوكلا على الله تع منقطع القلب عن الدنيا واسبابها والظاهر ان القول بها لا ينافي التوكل على الله ولا يستلزم الاعتماد على الاسباب الظاهرة روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال خير الاصحاب اربعة وخير السرايا اربعمائة وخير

الجيوش اربعة الاف ولا يغلب اثنى عشر الفا من قلة كلمتهم واحدة وانما ساته عليه الصلوة والسلام تلك الكلمة لان فيها اعتمادا على الكثرة واعتبارا
لها فلا يليق بهم الاعتماد الا على الله ونصرته فلذلك اعلمهم الله تع بقوله اذ اعجبتكم كثرتكم فلم تغن عنكم شيئا وضاقت عليكم الارض بما رحبت ثم
وليتم مدبرين انهم ليس بكثرتهم يغلبون وانما يغلبون بنصر الله اياهم فلما نظروا في ذلك اليوم الى كثرتهم انهزموا ثم تداركهم الله بنصره حين
التجاوا اليه تع وتضرعوا والفل بالفتح اسم للمنهزم يستوى فيه الواحد والجمع يقال رجل فل وقوم فل واصحاب الشجرة اهل بيعة الرضوان وهم
الذين قال الله تع في حقهم لقد رضى الله عن المومنين اذ يبايعونك تحت الشجرة واصحاب سورة البقرة هم المذكورون في قوله تع آمن الرسول
بما انزل اليه من ربه والمومنون قوله فكروا عنقا واحدا اى رجعوا جماعة واحدة يعنى دفعة والوطيس التنور وحمى الوطيس كناية عن اشتداد
الحرب والمراد بالسكينة ما يسكن اليه القلب ويوجب الامنة ووجه الاطلاق ان الانسان اذا خاف فر وفواده يتحرك واذا امن سكن وثبت فلما
كان الامن موجبا للسكون جعل لفظ السكينة كناية عن الامن قوله للتنبيه على اختلاف حاليها فانهم انهزموا بخلافه صلى الله عليه وسلم
فانه عليه الصلوة والسلام ما ولى ظهره الى جانب المشركين قط قال البراء بن عازب كانت هوازن رماة فلما حملنا عليهم انكشفوا واكببنا
على الغنايم فاستقبلونا بالسهام فانكشف اول الخيول مولية وتبعهم الناس منهزمين لا يلوون على شئ ولم يبق معه صلى الله عليه وسلم
الا العباس بن عبد المطلب وابو سفين بن الحارث قال البراء بن عازب والذى لا اله الا هو ما ولى رسول الله صلى الله عليه وسلم قط قال رايته
وابو سفين اخذ بالركاب والعباس اخذ بلجام بغلته دلدل وهو يقول انا النبى لا كذب انا ابن عبد المطلب وطفق يركض بغلته نحو الكفار
وهذا من غاية شجاعته حيث لم يخف سمه فى تلك الحال ولم يخف الكفار على نفسه وفى الاية دليل على ان المومن لا يخرج من الايمان وان عمل
الكبيرة لانهم قد ارتكبوا الكبيرة حيث هربوا وكان عددهم اكثر من عدد المشركين فسماهم الله تع مومنين قوله وكانوا خمسة الاف او ثمانية
الاف او ستة عشر الفا اتفقوا على ان المراد بالجنود المنزلة الملايكة الا انهم اختلفوا فى عدد الملايكة وليس فى هذه الاية ما يدل على عددهم
كما فى قصة بدر فقال سعيد بن جبير امد الله تع نبيه بخمسة الاف من الملايكة ولعله انما قاسه على يوم بدر وقال سعيد بن المسيب حدثنى
رجل كان من المشركين يوم حنين قال لما كشفنا المسلمين جعلنا نسوقهم فلما انتهينا الى صاحب البغلة الشهبا تلقانا رجال بيض الوجوه
فقالوا شاهت الوجوه ارجعوا فرجعنا فركبوا اكتافنا واختلفوا ايضا فى ان الملايكة هل قاتلوا ذلك اليوم فالذى روى عن سعيد بن المسيب
يدل على انهم قاتلوا واخرون قالوا ان الملايكة ما قاتلوا الا يوم بدر وفايدة نزولهم فى هذا اليوم القا الخواطر الحسنة فى قلوب المومنين وقيل
ان الله تع يوم لما هزم المشركين بوادى حنين وولوا مدبرين واتوا اوطاس وبها عيالهم واموالهم فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم رجلا من
الاشعريين يقال له ابو عامر وامره على جيش الى اوطاس فسار اليهم فاقتتلوا وهزم الله المشركين وسبى المسلمون عيالهم وهرب اميرهم مالك
ابن عوف فاتى الطايف وتحصن بها واخذ ماله واهله فيمن اخذ وقتل امير المسلمين ابو عامر وروى ان المسلمين اصابوا يومئذ ستة الاف
سبى ثم انه عليه السلام اتى الطايف فحاصرهم بقية ذلك الشهر فلما دخل ذو القعدة وهو شهر حرام انصرف عنهم فاتى الجعرانة فاحرم منها
بعمرة وقسم بها غنايم حنين واوطاس قوله ما كنا نعدل بالاحساب شيئا اى نختار سبايانا من نسائنا وابنائنا فان ايثارهم على ايثار
استرجاع المال حسب فهو بالاختيار اجدر والنسب والحسب ما يعد من المفاخر كنوا بذلك عن اختيار الذرارى والنسا على استرجاع الاموال
لان تركهم فى ذل الاسر يفضى الى الطعن فى احسابهم قوله فنشانه اى فيلزم شانه ومن لا اى ومن لا تطيب نفسه ان يرده والعرفا جمع عريف بمعنى
النقيب وهو دون الرئيس قوله لخبث باطنهم مبنى على ان النجس بفتحتين مصدر بمعنى التنجس اخبر به عن الذوات بتقدير المضاف اى ذووا
نجس وهو ما فى باطنهم من الشرك ويحتمل ان يكون مبنيا على ان يكون نجس بفتحتين صفة مشبهة مثل حسن كما اشار اليه الجوهرى حيث
قال نجس الشئ بالكسر ينجس نجسا فهو نجس ونجس ايضا قال تع انما المشركون نجس قال الفرا اذا قالوه مع الرجس اتبعوه اياه قالوا رجس نجس
بالكسر وانجسه غيره ونجسه بمعنى الى هنا منقول من الصحاح قوله ولانه يجب ان يجتنب عنهم الى اخره يعنى ان التركيب من قبيل زيد اسد فى انه
من باب التشبيه البليغ كانه قيل انهم بمنزلة الشئ النجس العين فى وجوب الاجتناب عنهم وهو قريب من قول صاحب الكشاف جعلوا كانهم النجاسة
بعينها مبالغة فى وصفهم بها قوله ولانهم لا يتطهرون اى من الجنابة والحدث ولا يجتنبون عن النجاسات العينية فكانوا ذوى نجاسات حكمية
وحقيقية فحكم عليهم بانهم نجس بمعنى ذوى نجس فى اعضايهم الظاهرة كما ان المعنى على الوجه الاول انهم ذوو نجس وخبث فى باطنهم فالمناسب
تقديم الوجه الثالث على الثانى لاشتراك الوجه الاول والثالث فى عدم كون الكلام محمولا على التشبيه والمبالغة والحاصل ان جمهور الفقهاء
اتفقوا على ان الكفر لا يوثر فى نجاسة بدن الكافر نجاسة باطنه فكان نصفة الكفر القايم بهم بمنزلة النجاسة الملتصقة بالشئ ومنهم من يقول

في تاويل الاية انهم لما لم يتطهروا من الجنابة والحدث ولا من ساير النجاسات التى تصيب اجسادهم كانوا ذوى نجس فحكم عليهم بانهم نجس
لذلك ومنهم من يقول معنى الاية انهم بمنزلة الاعيان النجسة فى وجوب الاجتناب عنهم قوله وهو ككبد فى كبد يعنى النجس بالكسر والسكون
اسم فاعل فى الاصل على وزن فعل مثل كتف وكبد ثم خفف باسكان عينه بنقل حركته الى ما قبله ولا بد من حذف موصوف ح واقامة هذه
الصفة مقامه اى فريق نجس وجنس نجس قوله تع فلا يقربوا المسجد الحرام قيل المراد بالمسجد الحرام نفس المسجد وقيل جميع الحرم وهو الاقرب
لقوله تع وان خفتم عيلة فسوف يغنيكم الله من فضله وذلك لان موضع التجارات ليس هو عين المسجد فلو كان المقصود من هذه الاية المنع
من المسجد خاصة لما خافوا بسبب هذا المنع وانما يخافون العيلة اذا منعوا من حضور الاسواق والموسم ويوكد هذا قوله تع سبحان الذى اسرى
بعبده ليلا من المسجد الحرام مع انهم اجمعوا على انه انما رفع الرسول صلى الله عليه وسلم من بيت ام هانى ويويده قوله عليه الصلوة والسلام لا يجتمع
دينان فى جزيرة العرب وهى من اقصى عدن ابين الى ريف العراق طولا ومن جدة وما والاها من ساحل البحر الى طرف الشام عرضا واعلم
ان جملة بلاد الاسلام فى حق الكفار ثلاثة اقسام احدها الحرم فلا يجوز لكافر ان يدخله بحال ذميا كان او مستامنا لظاهر هذه الاية
واذا جاء رسول من دار الكفر الى الامام والامام فى الحرم لا ياذن له فى دخول الحرم بل يبعث اليه من يسمع رسالته خارج وان دخل مشرك الحرم
متواريا فمرض فيه اخرجناه مريضا وان مات ودفن ولم نعلم نبشناه واخرجنا عظامه اذا امكن هذا مذهب الشافعية وجوز اهل الكوفة
للمعاهد دخول الحرم وانما يمنع عن الحج والعمرة والقسم الثانى من بلاد الاسلام الحجاز فيجوز للكافر دخولها بالاذن لكن لا يقيم اكثر من ثلاثة ايام
لما روى عن عمر ابن الخطاب رضى انه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لئن عشت ان شاء الله تع لاخرجن اليهود والنصارى من جزيرة العرب
حتى لا ادع فيها الا مسلما فمضى رسول الله صلى الله عليه وسلم واوصى فقال اخرجوا المشركين من جزيرة العرب فلم يتفرغ لذلك ابو بكر واجلاهم عمر
فى خلافته واجل لمن يقدم منهم تاجرا ثلاثة ايام والقسم الثالث ساير بلاد الاسلام يجوز للكافر ان يقيم فيها بذمة واما لكن لا يدخلون
المساجد الا باذن مسلم قوله بعنى سنة براة اى السنة التى حج فيها ابو بكر ونادى على بالبراة من المشركين وهى السنة التاسعة من الهجرة والعيلة
الفقر يقال عال الرجل يعيل عيلة اذا افتقر لما منع المشركين من قربان المسجد الحرام قال المسلمون انهم كانوا ياتون بالتجارات فيعودون
فالان تنقطع المتاجر ويضيق العيش فنزلت قال مقاتل ثم اسلم اهل جدة وصنعا وجرش وتبالة وحملوا الطعام الى مكة وكفاهم الله
تع ما كانوا يخافون وصنعا قصبة اليمن وجرش موضع باليمن وتبالة بالفتحات بلدة خصبة باليمن وحالا اى وعلى انها اسم فاعل حذف
موصوفها وهو الحال واقيم هو مقام الموصوف فكان عبارة عنه والتقدير وان خفتم حالا عايلا قوله قيده بالمشية اى مع ان
التقييد بها ينافى ما هو المقصود من الاية وهو ازالة خوفهم من العيلة الفايدة الاولى ان لا يعتمد على حصول هذا المطلوب الموعود بل
يكون الانسان ابدا متضرعا الى الله تع فى طلب الخيرات ودفع الافات والثانية التنبيه على ان الاغناء الموعود ليس بموعود بالنسبة
الى جميع الاشخاص ولا بالنسبة الى جميع الامكنة والازمان وكان ابرهيم لاحظ هذه الحكم فى دعايه بقوله وارزق اهله من الثمرات
فان من التبعيضية فى ذلك الدعا بمنزلة قيد انشا فى هذا الوعد قوله لا يومنون بهما على ما ينبغى اشارة الى دفع ما عسى يقال من ان الاية
نزلت لبيان حكم اهل الكتاب بدليل انه تع بين قوله الذين لا يومنون بالله ولا باليوم الاخر بقوله من الذين اوتوا الكتاب ومعلوم ان اهل
الكتاب يقولون نحن نومن بالله وباليوم الاخر فما وجه توصيفهم بانهم لا يومنون بهما ووجه الدفع ظاهر واعلم انه تع لما بين حكم
المشركين وهو البراة من عهدهم واعلام تلك البراة للناس ووجوب مقاتلتهم وتبعيدهم عن المسجد الحرام ذكر بعده حكم اهل الكتاب وهو
ان يقاتلوا الى ان يعطوا الجزية او يسلموا وحكم المشرك القتال او الاسلام قوله ما ثبت تحريمه بالكتاب والسنة من الميتة والدم والخمر ولحم
الخنزير وتحريف الكتاب وكتمان نعت النبى صلى الله عليه وسلم قوله الثابت اشارة الى ان قوله دين الحق من قبيل اضافة الاسم الى الصفة واصل
الكلام ولا يدينون دين الحق وعن قتادة ان الحق هو الله عز وجل والمعنى ولا يدينون دين الله ودينه الاسلام وقيل المعنى ولا يطيعون الله
طاعة اهل الحق على ان الدين الطاعة والجزية ما يعطيه المعاهد على عهده وهى فعلة لبيان الهيئة كالركبة من جزى يجزى اذا قضى ما عليه
قوله اى عن يد مواتية اى موافقة غير ممتنعة يقال اتيته على ذلك الامر مواتاة اذا وافقته وطاوعته واليد قد يجعل كناية عن الانقياد يقال
اعطى فلان بيده اذا استسلم وانقاد وعلاقة المجاز ان من ابى وامتنع لم يعط يده بخلاف المطيع المنقاد كانه قيل قاتلوهم حتى يعطوا
الجزية عن طيب نفس وحسن انقياد دون ان يكرهوا عليه فاذا احتيج فى اخذها منهم الى الاكراه والابرام لا يبقى عقد الذمة والقتال قوله
او عن يد قاهرة مستولية عليهم على ان يكون المراد باليد يد الاخذ لا يد من عليه الجزية كما فى الوجوه الاول ويد الاخذ عبارة عن قدرته واستيلايه

وكلمة عن فى غير الوجه الثانى سببية كما فى ينهون عن الاكل والشرب اى يبلغون فى السمن الى غاية الكمال بسبب الاكل والشرب قوله او عن انعام
على ان يكون يد الاخذ عبارة عن انعامه لا عن قدرته واستيلائه قوله ومن الجزية عطف على قوله من الضمير قوله يوجأ عنقه اى يضرب قفاه
باليد يقال وجأت عنقه وجأ اى ضربته والحكمة فى وجاء عنقه وعدم الاكتفاء باخذ الجزية انه تع قيد اعطاهم الجزية بقوله وهم صاغرون
فلا يكفى فى حقن دم الكتابى مجرد دفع الجزية بل لا بد معه من الحاق الذل والصغار اليه والسبب فيه ان طبع العاقل يتنفر عن تحمل الذل
والصغار فاذا امهل الكافر مدة وهو يشاهد الاسلام ويسمع دلائل صحته ويشاهد الذل والصغار فى الكفر واهله فالظاهر انه يحمله ذلك
على الانتقال الى الاسلام وهو المقصود من شرع الجزية فان المقصود من اخذ الجزية ليس تقرير الكتابى على كفره بل المقصود من اخذها حقن دمه و
امهاله مدة رجاء انه ربما وقف فى هذه المدة على محاسن الاسلام وقوة دلائله فينتقل من الكفر الى الايمان والحال ان كتابهم فى ايديهم فربما يتفكرون
فيه فيعرفون صدق محمد صلى الله عليه وسلم فى دعوى النبوة فامهلوا لهذا المعنى لا لتقريرهم على الكفر ورضائه وقال بعضهم انما اقروا على دينهم
الباطل باخذ الجزية حرمة لابائهم الذين انقرضوا على الحق من شريعة التورية والانجيل قوله لان لهم شبهة كتاب لما روى عن على رض انه كان
لهم كتاب يدرسونه فاصبحوا وقد اسرى على كتابهم فرفع من بين اظهرهم والحاصل ان الكفار ثلاثة انواع نوع منهم يقاتلون حتى يسلموا ولا
يقبل منهم الا الاسلام وهم مشركوا العرب والمرتدون ونوع آخر يقاتلون حتى يسلموا او يعطوا الجزية وهم اليهود والنصارى والمجوس اما اليهود
والنصارى فبهذه الاية واما المجوس فبقوله عليه الصلوة والسلام سنوا بهم سنة اهل الكتاب والنوع الثالث هم الكفرة الذين ليسوا مجوسا
ولا اهل كتاب ولا من مشركى العرب كعبدة الاوثان من الترك والهند واختلف فى حكمهم فذهب الشافعى الى انه لا يجوز اخذ الجزية منهم وذهب
ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله الى انه يجوز اخذ الجزية منهم كما يجوز اخذها من المجوس لجواز اجتماع الدينين فى غير جزيرة العرب وهم من غير العرب
وبقى الكلام فى قدر الجزية روى عن انس انه قال قسم رسول الله صلى الله عليه وسلم على كل محتلم دينارا وانه عليه الصلوة والسلام بعث معاذا
الى اليمن وامره ان ياخذ من كل حالم اى بالغ دينارا ولم يفصل بين الغنى والفقير والمتوسط وقسم عمر رض على الفقراء من اهل الذمة اثنى عشر
درهما وعلى الاوسط اربعة وعشرين درهما وعلى اهل الثروة ثمانية واربعين درهما قوله انما قال بعضهم من متقدميهم روى ان بخت نصر لما
ظهر على بنى اسرائيل وقتل علماءهم ولم يبق فيهم احد يعرف التورية وكان عزير اذ ذاك صغيرا فاستصغره فلم يقتله وذهب به الى بابل مع جملة
من اخذ من سبايا بنى اسرائيل فلما نجا عزير من بابل ارتحل على حماره حتى نزل على دير هرقل على شط دجلة فطاف فى القرية فلم ير فيها احدا
وعامة شجرها حامل فاكل من الفاكهة واعتصر من العنب فشرب منه وجعل فضل الفاكهة فى سلة وفضل العصير فى زق فلما راى خراب
القرية وهلاكها قال انى يحيى هذه الله بعد موتها قال تعجبا لا شكا فى البعث فالقى الله عليه النوم ونزع منه الروح وبقى ميتا مائة عام
وامات حماره وعصيره وتينه عنده واعمى الله تع عنه العيون فلم يره احد ثم انه تع احياه بعدما اماته مائة سنة واحيا حماره ايضا
فركب حماره حتى اتى محلته فانكره الناس ومنازله فتتبع اهله وقومه فوجد ابنا له شيخ ابن مائة سنة وثمانى وعشرة سنة وبنو بنيه
شيوخ ووجد من دونهم عجوزا عمياء مقعدة اتى عليها مائة وعشرون سنة كانت عليهم امة لهم وقد كان خرج عزير عنهم وهى بنت عشرين
سنة فقال لهم انا عزير كان الله تع اماتنى مائة سنة ثم بعثنى قالت العجوزة ان عزيرا كان مستجاب الدعوة يدعو لصاحب البلاء والمريض
بالعافية فادع الله يرد الى بصرى حتى اراك فان كنت عزيرا عرفتك فدعا ربه ومسح يده على عيناه فصحتا واخذ بيدها وقال لها قومى باذن الله
فاطلق الله رجليها فقامت صحيحة فقالت اشهد انك عزير وقال ابنه كان لابى شامة سوداء مثل الهلال بين كتفيه فكشف عن كتفيه
فاذا هو عزير قال السدى والكلبى لما رجع عزير الى قومه وقد احرق بخت نصر التورية ولم يكن من الله عهد بين الخلق فبكى عزير على التورية
فاتاه ملك باناء فيه ماء فسقاه من ذلك فمثلت التورية فى صدره فقال لبنى اسرائيل يا قوم ان الله تع بعثنى اليكم لاجدد لكم توراتكم قالوا
فاملها علينا فاملاها عليهم من ظهر قلبه ثم ان رجلا قال ان ابى حدثنى عن جدى ان التورية جعلت فى خابية قد دفنت فى كرم فانطلقوا
معه حتى اخرجوها فعارضوها بما كتب لهم فلم يجدوه غادر منها حرفا فقالوا ان الله تع لم يقذف التورية فى قلب رجل الا انه ابنه فعند ذلك
قالت اليهود المتقدمون عزير ابن الله قوله وممن كان بالمدينة روى عن ابن عباس رض قال اتى رسول الله صلى الله عليه وسلم جماعة من اليهود منهم
شماس بن الصيف وغيرهما فقالوا كيف نتبعك وقد تركت قبلتنا وانت لا تزعم ان عزيرا ابن الله فانزل الله تع وقالت اليهود عزير ابن الله
قرا عاصم والكسائى بتنوين عزير على انه اسم عربى مبتدأ وابن خبره فتنوينه على الاصل لانه لما لم يكن فيه حجة كان منصرفا وقرا الباقون بغير
تنوين وانما حذف تنوينه اما لكونه ممنوعا من الصرف للتعريف والعجمة ولانه وان كان اسما عربيا مرفوعا على الابتداء الا انه حذف تنوينه
لالتقاء الساكنين على حد قراءة قل هو الله احد الله الصمد فان نون التنوين فى عزير ساكنة وكذا الباء فى ابن الله ساكنة ايضا فالتقى ساكنان

فحذف نون

فحذف نون التنوين للتخفيف كما تحذف حروف العلة عند التقائها بالساكن ويحتمل ان يكون حذف التنوين مبنيا على ان عزير مرفوعا بالابتداء
وابن صفة والخبر محذوف اى عزير ابن الله نبينا او امامنا او صاحبنا وقد تقرر ان لفظ الابن متى وقع صفة بين علمين غير مفصول بينه
وبين موصوفه حذف حذف الفه خطا وتنوين موصوفه لفظا وزيف المص هذا الاحتمال بناء على ما نقل عن عبد القاهر الجرجانى انه قال فى كتاب
دلائل الاعجاز ان الاسم اذا وصف بصفة ثم اخبر عنه فمن كذبه انصرف التكذيب الى الخبر وصار ذلك الوصف مسلما فلو علق الانكار بقولهم
عزير ابن الله معبودنا لتوجه الانكار الى كونه معبودا لهم وحصل تسليم كونه ابنا لله تع ومن المعلوم ان ذلك كفر قوله اما تاكيد لنسبة هذا
القول اليهم جواب عما يقال ان كل قول فانما يقال بالفم فما معنى قوله تع ذلك قولهم بافواههم واجاب عنه بوجهين تقريره الاول ان القول وان
كان لا يتحقق الا بالفم الا ان قولهم قيد بان يكون واقعا بافواههم دفعا لتوهم ان يكون القول المسند اليهم مجازا عن بيان المراد بوجه آخر
غير القاء اللفظ المسموع اليهم كالكتبة والاشارة ونحوهما من الافعال الدالة عليه فلما قيل بافواههم تقرر ان القول الذى يسند اليهم هو القول
الحقيقى لا المجازى وتقرير الثانى انه لو اكتفى على قوله ذلك قولهم لفهم ان قولهم ذلك له معنى ثابت فى قلوبهم مقايد بالبرهان والدليل فقيل
بافواههم ليعلم ان ذلك القول ليس له معنى يقبله العقل للعلم بانه تع منزه عن الحاجة والشهوة والصاحبة والمباضعة فما هو الا مجرد لفظ مقول
بالفم كالمهمل قوله والهمزة لغة فيه قرا العامة يضاهئون بعدها واو وقرا عاصم بهاء مكسورة بعدها همزة مضمومة بعدها واو فقيل هما
بمعنى واحد وهو المشابهة ففيه لغتان ضاهات وضاهيت قوله بان اطاعوهم او بالسجود لهم يؤيد الاول ما روى ان عدى بن حاتم كان
نصرانيا وقال اتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وفى عنقى صليب من ذهب وهو يقرا سورة براءة فقال يا عدى اطرح هذا الوثن من عنقك فطرحته
ثم انتهى الى قوله تع اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله فقلت انا لسنا نعبدهم فقال عليه الصلوة والسلام اليس يحرمون ما احل
الله فتحرمونه ويحلون ما حرم فتستحلونه فقلت بلى قال فذلك عبادتهم ويؤيد الثانى ما يشاهد من الجهال والحشوية اذا بالغوا فى تعظيم شيخهم
وقدوتهم فقد يميل طبعهم الى القول بالحلول والاتحاد وذلك الشيخ اذا كان طالبا للدنيا بعيدا عن الدين فقد يلقى اليهم ان الامر كما يقولون
ويعتقدون ولو خلى ببعض الحمقاء من اتباعه فربما ادعى الالهية والربوبية واذا كان مشاهدا فى هذه الامة فكيف يبعد ثبوته من الامم السابقة
وقد روى ان النسطورية من النصارى يزعمون ان عيسى ومريم والله كانوا ثلاثة وان عيسى ومريم لهما ناسوتية ولاهوتية والاحبار جمع حبر
بالفتح وقيل جمع حبر بالكسر وهما لغتان بمعنى وهو الفقيه العالم ذميا كان او مسلما بعد ان يكون من اهل الكتاب قال اهل المعانى الحبر العالم الذى
صناعته تحبير المعانى بحسن البيان عنها والراهب الذى تمكنت الخشية والرهبة من قلبه وظهرت اثار الرهبة على وجهه ولسانه فصار الاحبار
مختصا بعلماء اليهود من ولد هرون عليه السلام والرهبان بعلماء النصارى اصحاب الصوامع وقوله تع والمسيح ابن مريم عطف على رهبانهم والمفعول
الثانى محذوف وتقدير الكلام اتخذ اليهود احبارهم اربابا والنصارى رهبانهم والمسيح ابن مريم اربابا فاطلق الضمير فى اتخذوا وان كان منقسما
الى اليهود والنصارى لامن اللبس قوله وقيل انه تمثيل عطف على ما يفهم مما سبق وهو ان يكون اطفاء نور الله مستعارا لابطال دلائل الحق وحجبه
قوله او على اهلها يعنى على تقدير ان يكون ضمير يظهره للرسول يجب ان يقدر مضاف فى قوله على الدين قوله سمى اخذ المال اكلا يعنى ان الاحبار علماء
اليهود والرهبان عباد النصارى بحسب العرف والمقصود ذمهم بحب الدنيا ومزيد الحرص والطمع فى اخذ اموال الناس باى طريق امكن لا فى نفس
الاكل فقط الا انه عبر عن الاخذ باسم ما هو اعظم مقاصده ولما كان معظم مقاصد اهل الدنيا المال والجاه فانهم يقنعون بهما عن تحصيل سعادة
الاخرة وصف الله تع اكثر الاحبار والرهبان بكونهم مشغوفين بهذين الامرين اما المال فهو المراد بقوله ليأكلون اموال الناس بالباطل واما الجاه
فهو المراد بقوله ويصدون اى يمنعون الناس عن متابعة خيار الخلق ولا سيما عن متابعة رسول الله صلى الله عليه وسلم ويقولون لاتباعهم
ان الدين الحق هو الدين الذى انتم عليه ويلقونهم فى انواع الشبهات والمكر والخديعة لئلا تزول رياستهم وجاههم قوله اى يوم يوقد النار
ذات حمى شديد عليها فسر كون الكنوز يحمى عليها بايقاد النار مستولية على الكنوز كون النار ذات حرارة شديدة لان كون الكنوز يحمى عليها
يستلزم ان يكون هناك محمى هو النار ومعنى احماء النار ايقادها حال كونها ذات حرارة شديدة والنار فى نفسها حامية ذات حر فاذا وصفت
بانها تحمى دل على قوة اتقادها وشدة حرها الجوهرى حمى النار بالكسر وحمى التنور حميا فيهما اشتد حره وحميت عليه بالكسر غضبت ثم جعل اصل
ما ذكر من التفسير يحمى الكنوز بالنار وهو ظاهر لان المقصود بيان ان الكنوز المكوى بها تجعل حارا ابتداء الحرارة فتكوى بها اعضاؤهم المذكورة
والعبارة الظاهرة الدالة على هذا المقصود هى قولنا تحمى الكنوز بالنار الا انه جعل الاحماء للنار للمبالغة فى الدلالة على شدة حر الكنوز المكوى بها
وان كان متعلق الاحماء فى الحقيقة هو الكنوز وللدلالة على هذا المقصود اسند الاحماء الى الجار والمجرور ولما كان الفعل مسندا الى الجار والمجرور

حسن تذكيره واصل الكنز فى كلام العرب الجمع وكل شئ جمع بعضها الى بعض فهو مكنوز يقال هذا جسم مكتنز الاجزاء اذا كان مجتمع الاجزاء
لو اختلف علماء الصحابة فى المراد بهذا الكنز المذموم فقال الاكثرون هو كنز المال وجمعه مع عدم الانفاق فيما امر الله تع ان ينفق فيه وقيل
ان المال الكثير اذا جمع فهو الكنز المذموم سواء اديت زكوته اولم تؤد والقايل بهذا القول تمسك بعموم هذه الاية فان الظاهر يدل على المنع
من جمع المال فالمصير الى ان الجمع مباح بعد اخراج الزكوة ترك الظاهر هذه الاية فلا يصار اليه الا بدليل منفصل وبما روى انه لما نزلت قال عليه
الصلوة والسلام تبا للفضة قالها ثلاثا فقالوا اى مال نتخذ قال لسانا ذاكرا وقلبا خاشعا وزوجة تعين احدكم على دينه وبما روى
عن على رض انه قال كل مال زاد على اربعة الاف فهو كنز اديت منه الزكوة اولم تؤد قوله لان جمعهم وامساكهم الى اخره بيان لوجه تخصيص هذه
الاعضاء الثلاثة بالكى وتقريره ان مقصود الكانز من جمع المال انما كان طلب الوجاهة بالغنى تعلق الكى بالجباه على وجهه ولما قصد به ايضا التنعم
بالمطاعم الشهية التى ينتفخ بسببه الجنبان وبالملابس البهية التى تطرح على الظهور تعلق الكى بالجنوب والظهور ايضا قوله ولانهم ازوروا
عن السايل اى عدلوا عنه السايل اى عدلوا عنه بان صرفوا وجوههم عن جانبه واعرضوا عنه بان يولوهم جنوبهم وظهورهم عن ابى بكر
الوراق خصت هذه المواضع بالذكر لان صاحب المال اذا راى الفقير قبض جبهته واذا جلس الفقير بجنبه تباعد عنه وولى له ظهره قوله اوفى
حكمه اى ويحتمل ان يكون المراد بالكتاب فى هذا الموضع الحكم والايجاب كما فى قوله تع كتب عليكم القصاص كتب ربكم على نفسه الرحمة قوله تعالى
فى كتاب الله اى فيما اوجبه وحكم به وقوله فى كتاب الله صفة لاثنى عشر والتقدير اثنى عشر شهرا مثبتا فى كتاب الله ويوم متعلق بالاستقرار
المدلول عليه بالجار والمجرور وهو فى كتاب الله فح يكون الكتاب عبارة عن اللوح ولا يراد به المصدر ويجوز ان يكون متعلقا بالكتاب على ان
عن اللوح ولا يراد به المصدر اللجنة لان الظروف لا تتعلق باسماء الاعيان فلا يقال غلامك يوم الجمعة والتقدير ان عدة الشهور عند الله اثنى
عشر شهرا فى كتاب الله اى حكمه الواقع يوم خلق السموات والارض وقوله منها اربعة حرم يجوز ان يكون حالا من الضمير فى الاستقرار وان يكون
مستانفا ومعنى كونه حرما ان المعصية فيها اشد عقابا والطاعة فيها اشد ثوابا والعرب كانوا يعظمونها جدا حتى اذا لقى الرجل قاتل ابيه
وابنه لم يتعرض له واعلم ان السنة عند العرب عبارة عن اثنى عشر شهرا من الشهور القمرية وعند ساير الطوايف عبارة عن المدة التى تدور الشمس
فيها دورة تامة والسنة القمرية اقل من السنة الشمسية بمقدار وبسبب ذلك النقصان تنتقل الشهور القمرية من فصل الى فصل فيكون الحج
واقعا فى الشتاء مرة وفى الصيف اخرى فكان يشق الامر عليهم بسبب هذا الانتقال وايضا اذا حضروا الحج حضروا للتجارة ايضا فربما كان ذلك
الوقت غير موافق لحضور اسباب التجارات من الاطراف فكان تختل اسباب تجاراتهم بهذا السبب فلهذا اقدموا على عمل الكبيسة واعتبروا
حال السنة الشمسية وعند ذلك بقى زمان الحج مختصا بوقت واحد معين موافق لمصلحتهم المتعلقة بالدنيا وانتفعوا بتجاراتهم ومصالح
معاشهم وحصل لهم بسبب عمل الكبيسة امران احدهما انهم كانوا يجعلون بعض السنين ثلاثة عشر شهرا بسبب اجتماع تلك الزيادات والثانى
انه كان ينتقل الحج من بعض الشهور العربية الى غيره وكان الحج يقع فى بعض السنين فى ذى الحجة وفى بعضها فى المحرم وفى بعضها فى صفر وهكذا
على الدور حتى ينتهى بعد مدة مخصوصة مرة اخرى الى ذى الحجة وكل واحد من الزيادة فى عدد شهور السنة وتاخير الحرمة الحاصلة لشهر
الى شهر وبناء امر العبادات على السنة الشمسية وان كان موافقا لرعاية مصالح الدنيا الا انه مخالف لحكم الله تع وموجب لتغييره كيف فانه تع
امرهم من زمان ابرهيم واسمعيل عليهما السلام ببناء الامر على رعاية الصفة القمرية وهم لما تركوا امر الله فى رعاية السنة القمرية واعتبروا
السنة الشمسية رعاية لمصالح دنياهم فلذلك استوجبوا الذم الواقع فى هذه الاية قوله وقع موقع الحال اما من الفاعل او من المفعول اى
قاتلوهم مجتمعين انتم واياهم قوله حتى رفضوا خصوص الاشهر لانهم كانوا اصحاب حروب وغارات فربما كان يشق عليهم ان يمكثوا ثلاثة اشهر
متوالية لا يغزون فيها وكانوا يوخرون تحريم المحرم الى صفر فيحرمونه ويستحلون المحرم فيمكثون بذلك زمانا ثم يردون التحريم الى المحرم ولا
يفعلون ذلك الا فى ذى الحجة اذا اجتمعت العرب للموسم فينادى مناديهم ان احلوه وحرموا مكانه شهرا اخر فيتغير شهر الحج ايضا ولما فتح
الله تع مكة سنة ثمان من الهجرة وحج حجة الوداع فى السنة العاشرة من الهجرة وقف بعرفة وقال يا ايها الناس ان الزمان قد استدار كهيئته يوم
خلق السموات والارض فلا يشهر شيئا ولا عدة تحفظا وان الحج فى ذى الحجة الى يوم القيمة قوله واعتبروا مجرد العدد بان قالوا الاشهر الحرم اربعة
وقد حرمنا اربعة اشهر وتركوا حرمة خصوص الشهر ورعاية حرمته احد الواجبين قرا الجمهور انما النسئ بهمزة بعد الياء وهو مصدر على فعيل
من انسا بمعنى اخر كالنذير من انذر والنكير من انكر ومن نسا كالرحيل من رحل واشار اليه المصنف بقوله اى تاخير حرمة الشهر الى شهر اخر ليست له
تلك الحرمة وقيل انه فعيل بمعنى مفعول من نساه اى اخره فهو منسوء ويرد عليه انه كيف يجوز ان يخبر عن النسئ بمعنى المؤخر بانه زيادة والمؤخر

هو الشهر والشهر لا يكون زيادة فى الكفر ويجاب بانه مبنى على حذف المضاف اما من الاول اى انما النساء النسئ زيادة فى الكفر واما من
الثانى اى انما النسئ ذو زيادة فى الكفر قوله والنساء بسكون السين قبل الهمزة والنساء بالمد يقال نسات الشئ نسا اخرته وكذلك انساته
فعلت وافعلت بمعنى ونسات عنه دينه اذا اخرته نسا بالمد كذا فى الصحاح قرا حفص وحمزة والكسائى يضل بضم الياء وفتح الضاد والمضل
هو الله تع حقيقة والشيطان بتسويله وقراه باقى السبعة يضل بفتح الياء وكسر الضاد ويحسن اسناد الضلال الى الذين كفروا سواء اضلوا
غيرهم اولا قوله يحلون النسئ من الاشهر اشار به الى قول من قال ان النسئ فعيل بمعنى مفعول قوله اى ليوافقوا يعنى ان المواطاة عبارة عن الموافقة
والاجتماع يقال تواطئوا على كذا اى اجتمعوا عليه كان كل واحد يطا حيث يطا الاخر قوله واللام متعلقة بيحرمونه ومقتضى مذهب البصريين
فانهم يعملون الثانى من المتنازعين لقربه ومذهب الكوفيين يقتضى ان تكون متعلقة بيحلونه لانهم يعملون الاول لسبقه ومعنى موافقتهم
العدة انهم لا يحلون شهرا من الحرم الا حرموا مكانه شهرا من الحلال ولا يحرمون شهرا من الحلال الا احلوا مكانه شهرا من الحرام ويقولون الاشهر
الحرم اربعة وقد حرمنا اربعة اشهر فيتوافقون على رعاية نفس العدد ويلغون حرمة خصوص ما حرم الله تع من الاشهر ورعاية احد الواجبين
مع اخلال الاخر يستلزم احلال ما حرمه الله من الاشهر وهو قوله تع فيحلوا ما حرم الله قوله وقرئ تثاقلتم على الاصل ادغمت تاء التفاعل
فيما بعدها فاجتلبت همزة الوصل للابتداء لما ذكر الله تع فضايح الكفار عاد الى الترغيب فى مقاتلتهم ومعاتبة المومنين حيث قيل لهم وقاتلوا
المشركين كافة وانه عليه الصلوة والسلام لما امر بجهاد الروم وامرهم ان يتاهبوا لذلك شق عليهم الخروج وتثاقلوا لكون الناس والبلاد
فى جدب وعسرة وشدة حر وطابت ثمار المدينة وظلالها قوله واثاقلتم على الهمزة حذفت همزة المجانبة باتصالها بهمزة الاستفهام قوله
تع ما لكم استفهام بمعنى التوبيخ وقوله انفروا فى سبيل الله اى اخرجوا الى الغزو يقال نفر القوم ينفرون نفرا اذا خرجوا الى مكان لامر اوجب الخروج
والقوم الذين يخرجون يقال لهم النفر قوله معنى الاخلاد اى تثاقلتم مايلين الى ارضكم والاقامة فيها لبلوغ ثمارها وطيب ظلالها وتعب
الخروج فى المعسر وشدة الحرارة وكثرة العدد والشقة السفر البعيد والمشاقة التى تقطع بمشقة قوله وقيل الضمير للرسول صلى الله عليه وسلم
ولا يخفى انه كان على الاول لله تع قوله فحذف الجزاء لان قوله فقد نصره الله لوقوع مضمونه قبل وقوع مضمون الشرط لا يصلح جزاء مترتبا على
وقوع مضمون الشرط فى المستقبل وكونه كالدليل على ما هو الجزاء حقيقة من حيث انه تع نصره وقواه حال ما لم يكن معه الا رجل واحد ظهر انه
سينصره ويظهر دينه اليوم وان تثاقل من استنصره من المومنين لاتضاح امر نبوته وحقية دينه وكثرة اتباعه عددا وعدة فالمذكور
بمنزلة القياس الجلى كانه قيل ان لا تنصروه فقد نصره الله فيما مضى وهو اضعف حالا واقل رجالا فكذا ينصره فى المستقبل فان النصرة الماضية
بمنزلة الدليل المنصرة الاتية والوجه الثانى قريب من الاول لاشتراكهما فى حمل الكلام على حذف الجواب وكون المذكور بمنزلة الدليل والعلة له
والفرق عايد الى اختلاف جهة العلية ووجه الدلالة فالكلام على الاول بمنزلة القياس الجلى فكانه استدل على النصرة الموعودة الواقعة
فى زمان القوة والكثرة بالنصرة الماضية الواقعة فى زمان الضعف والقلة ولا شك ان الموعودة اولى من السالفة وعلى الثانى بمنزلة
الاستصحاب المعلوم للمخاطبين فكان استدل على النصرة الموعودة بعلم المخاطبين بانه من المنصورين وقد تحقق علمهم وذكر الزمان
لتذكيرهم وتبصيرهم اياه كانهم يشاهدونه فالمعنى الا تنصروه فقد عرفتم انه من المنصور لا من المخذولين فالله تع ينصره فى المستقبل بناء
على ان الاصل بقاء ما كان على ما كان قوله واسنادا لاخراج الى الكفرة مع ان المسند اليهم ليس الا الهم باخراجه او قتله وهو عليه الصلوة
والسلام انما خرج باذن الله تع وامره لا باخراج الكفرة اياه قوله ونصب على الحال فانه فى موضع النصب سواء قرئ بفتح الياء على اللغة المشهورة
او باسكانها على لغة من يقول رايت رامى القوم بحذف حركة الياء تشبيها لها بالالف فى نحو رايت عصى القوم ومعنى ثانى اثنين احد
اثنين لانه اذا حصر اثنان فى موضع يكون كل واحد منهما ثانيا للاخر فيقال فلان ثانى اثنين ويراد انه احدهما ليس معهما ثالث فمعنى
الاية فقد نصره الله احد اثنين اى نصره منفردا الا من ابى بكر رض وكفى بهذا دليل على فضل ابى بكر على ساير الصحابة رضى الله تع عنهم اجمعين
حيث استخلصه رسول الله صلى الله عليه وسلم لنفسه فى مثل تلك الحالة قال حسان بن ثابت رض فى حقه شعر وثانى اثنين فى الغار
المنيف وقد طاف العدو به اذ صاعد الجبال وكان حب رسول الله قد علموا من الخلايق لم يعدل به بدلا وقصة الهجرة ان قريشا ومن
بمكة من المشركين لما اجتمعوا فى دار الندوة وتعاهدوا على قتل رسول الله صلى الله عليه وسلم امره الله تع ان يخرج هو وابى بكر رض الى الغار
ثم ان توجه الى المدينة فخرج عليه الصلوة والسلام وابو بكر رض اول الليل الى الغار وامر عليا رض ان يضطجع على فراشه ليمنعهم سواد
على من طلبه حتى يبلغ هو وصاحبه الى ما امر الله به ان يبلغا قالت عايشة رض الله عنها فبينا نحن جلوس فى بيت ابى بكر فى حر الظهيرة

قال قائل لابی بکر هذا رسول الله صلی الله علیه وسلم متقنعا فجاء واستاذن علینا ولیس من عادته ان یاتینا فی مثل تلک الساعة فاذن له
فدخل فقال لابی بکر اخرج من عندک فقال ابو بکر انما هم اهلک بابی انت یا رسول الله قال فانی قد اذن لی فی الخروج فقال ابو بکر فالصحبة بابی
انت وامی یا رسول الله فقال نعم قال فخذ احدی راحلتی هاتین فقال علیه الصلوة والسلام بالثمن وکان اشتراهما بثمانمائة فاخذ رسول الله
صلی الله علیه وسلم القصوی وکانت عنده یغزو علیها المغازی ویحج علیها حتی ماتت فی خلافة ابی بکر قالت عایشة رضی الله عنها فجهزناهما
باحث الجهاز وصنعنا لهما سفرة من جراب فوضعنا فیها شیئا من اللحم والخبز فخرج علیه الصلوة والسلام لیلا من بیته وانتهی الی بیت ابی بکر
فخرجا معا وکان ابو بکر استاجر عبد الله بن اریقط ودفع الیه الراحلتین وواعده غار ثور بعد ثلاث لیال وذهبا حتی وصلا الی الغار
فدخل ابو بکر الغار اولا یلتمس ما فی الغار فقال علیه الصلوة والسلام له ما لک فقال ابو بکر بابی انت وامی الغیران ماوی السباع والهوام
فان کان فیه شیء کان بی لا بک وکان فی الغار جحر فوضع عقبه علیه لئلا یخرج ما یوذی الرسول فمکثا فیه ثلاث لیال واتی عبد الله بالراحلتین
الیهما صباح اللیلة الثالثة فارتحلا الیها الی المدینة قوله والرفع ابلغ وهو قراءة الجمهور وارتفاعه علی الابتداء ولفظ هی یجوز ان یکون مبتدا
ثانیا والعلیا خبرها والجملة خبر الاول ویجوز ان تکون هی فصلا والعلیا الخبر قوله قال ابن ام مکتوم له علیه الصلوة والسلام علی ان انفر
قال نعم روی انه علیه الصلوة والسلام قال فی جوابه ما انت الا خفیف وثقیل یعنی انه تع استنفر الخفیف والثقیل فیجب علی کل واحد منهما
فلما اجاب علیه الصلوة والسلام لابن ام مکتوم بذلک رجع هو الی اهله فلبس سلاحه ووقف بین یدیه فنزل قوله تع لیس علی الاعمی
حرج وقیل انه منسوخ بقوله تع لیس علی الضعفاء ولا علی المرضی ولا علی الذین لا یجدون ما ینفقون حرج وقیل نسخت الایة بقوله تع وما
کان المومنون لینفروا کافة فانه ظاهر الایة یوجب النفور علی المؤمنین کافة قال مجاهد ان ابا ایوب شهد بدرا مع رسول الله صلی الله علیه
وسلم ولم یتخلف عن الغزوات مع المسلمین ویقول قال الله تع انفروا خفافا وثقالا فلا اجدنی الا خفیفا او ثقیلا قوله خیر لکم من ترکه فان قیل
ما معنی کون الجهاد خیرا من ترکه والحال انه لا خیر فی ترکه اجیب بان معناه ان ما یستفاد بالجهاد من ثواب الاخرة خیر مما یستفیده القاعد عنه
من الراحة وسعة العیش والتنعم بها قوله ای لو کان ما دعوا الیه نفعا دنیویا اشارة الی ان اسم کان محذوف لدلالة ما تقدم علیه وهو الجهاد
وان العرض ما عرض لک من منافع الدنیا یقال الدنیا عرض حاضر یاکل منه البر والفاجر لما بلغ فی ترغیب المومنین فی الجهاد عاد الی تقریر کونهم متثاقلین
مائلین الی الاقامة بارضهم وبین الدعوا الیه لو کان عرضا قریبا وسفرا سهلا لاتبعوک سمی المتوسط بین طرفی الافراط والتفریط قاصدا بمعنی
ذوا القصد کقولهم تامر ولابن ورابع من حیث انه یقصد کل واحد قوله ساد مسد جوابی القسم الا انه لما حذف جواب لو لدلالة هذا الجواب
علیه جعل هذا الجواب کانه سد مسد جواب القسم وجواب لو فان القاعدة المشهورة بین النحویین ان القسم والشرط اذا اجتمعا وتقدم
علی الشرط یجعل المذکور بعدهما جوابا للقسم ویحذف جواب الشرط لدلالة جواب القسم علیه وان ذهب بعض النحویین الی ان المذکور جواب الشرط
والشرط مع جوابه جواب القسم قوله تع ثم وهم کل واحد منهما متعلق باذنت وجاز ذلک لان معنی اللامین مختلف فالاولی للتعلیل والثانیة
للتبلیغ ومتعلق الاذن محذوف ای لم اذنت لهم فی العقود حذف لدلالة ما سبق من اعتذارهم عن تخلفهم عنه علیه الصلوة والسلام واعلم ان قوله
تع لو کان عرضا قریبا وسفرا قاصدا لاتبعوک دل علی ان قوما تخلفوا عنه علیه الصلوة والسلام ثم ان قوله تع عفا الله عنک لم اذنت یدل
علی ان ذلک التخلف کان باذن الرسول صلی الله علیه وسلم فجعل المصنف الاذن منه خطا منه صلی الله علیه وسلم بناء علی ان الاستفهام فی قوله
لم اذنت للانکار ولکون العفو کنایة عن الخطا وهذا الخطاء لیس من قبیل الذنب بل هو من قبیل ترک الاولی بناء علی ان قوله هلا توقفت حتی
یتبین اشارة الی ان حتی جارة دالة علی الغایة کالی ومتعلقة بمحذوف وان مضمرة بعدها ناصبة للفعل وان المعنی هلا توقفت الی ان یتبین
الخطا فی الاجتهاد فانه علیه الصلوة والسلام اجتهد فی تلک الواقعة وغایة ما فی الباب انه لم یصب فی اجتهاده والمجتهد اذا اخطا فله
اجر فان العلماء قد احتجوا بهذه الایة علی انه صلی الله علیه وسلم قد یحکم بالاجتهاد فی بعض الوقایع ویدخل صلی الله علیه وسلم تحت قوله تع
فاعتبروا یا اولی الابصار وهو صلی الله علیه وسلم سید اولی الابصار فکان مامورا بالاعتبار ایضا نقل الامام عن قتادة وعمرو بن میمون اثنتان
فعلهما الرسول صلی الله علیه وسلم لم یومر فیهما بشیء اذنه للمنافقین واخذه الفداء من الاسری فعاتبه الله تع علیهما کما تسمعون وعن سفین بن عیینة
انه قال انظروا الی هذا اللطف بدا بالعفو قبل ان یعیره بالذنب ثم قال قوله تع عفا الله عنک لا یستدعی سابقة الذنب لجواز ان یقال انه تع
قال ذلک للمبالغة فی تعظیم رسوله وتوقیره بافتتاح الکلام بالدعا له کما یقال الرجل لغیره اذا کان معظما عنده عفا الله عنک ما صنعت
فی امری ورضی الله عنک ما جوابک عن کلامی وغرضه من هذا الکلام مجرد التعظیم والتبجیل قال علی بن الجهم یخاطب به المتوکل وقد امر بنفیه

عفا الله

عفا الله عنک الا حرمة تجود بفضلک یا ابن العلا لم ترعبدا عدا طوره ومولا عفا ورشدا هدا اقلنی اقالک من لم یزل یقیک
ویصرف عنک الردا ولو سلمنا ان قوله عفا الله عنک یستدعی سابقة الذنب لکن لا نسلم انه قوله لم اذنت لهم معمولا علی سبیل الانکار علیه
لانه علیه الصلوة والسلام لا یخلو اما ان صدر عنه ذنب فی هذه الواقعة او لم یصدر عنه ذنب فعلی کل تقدیرین یمتنع ان یکون قوله تع
لم اذنت لهم انکارا علیه اما علی تقدیر الثانی فلانه اذا لم یصدر عنه ذنب کیف الانکار علیه واما علی الاول فلان قوله تع عفا الله عنک یدل
علی حصول العفو عنه وبعد حصول العفو یستحیل ان یتوجه الانکار علیه فظهر بطلان قول من احتج بهذه الایة علی صدور الذنب عنه علیه
الصلوة والسلام من وجهین الاول ان العفو یستدعی سابقة ذنب والثانی ان الاستفهام الانکاری بقوله لم اذنت یدل علی ان ذلک الاذن
کان معصیة وذنبا بل الایة محمولة علی انه تع عاتب نبیه علی ترک الاولی وعن الاکمل وعن قتادة انه تع عاتبه فی هذه الایة کما تسمعون ثم
رخص له فی سورة النور حیث فاذا استاذنوک لبعض شانهم فاذن لمن شئت منهم قوله ای لیس من عادة المؤمنین ان یستاذنوک فی ان یجاهدوا
حمل الکلام علی نفی الاستمرار والاعتیاد بناء علی انه حمل لفظ المضارع علی الاستمرار کما فی قولهم فلان یقری الضیف ویحمی الحریم فلما دخله النفی
دل الکلام علی نفی الاستمرار وان یکون عادتهم الاستیذان وان وقع ذلک منهم نادرا وجعل قوله تع ان یجاهدوا فی موضع النصب بان وکان
اصله فی ان یجاهدوا فحذف الجار ووصل الفعل ثم اشار الی احتمال اخر وهو ان یکون متعلق الاستیذان محذوفا ویکون قوله ان یجاهدوا فی
موضع النصب علی انه مفعول من اجله ولیس من عادة المؤمنین ان یستاذنوک فی التخلف کراهة ان یجاهدوا قوله وقری عده بحذف التاء عند
الاضافة کما حذفت من لفظ عدة فی قوله واخلفوک عد الامر الذی وعدوا اصله عدة الامر فانهم یحذفون التاء لاجل الاضافة کما یحذفون التنوین
ومنه قوله تع واقام الصلوة وقرا الجمهور عُدَّةً بضم العین وتاء التانیث وهی الزاد والراحلة وجمیع ما یحتاج الیه المسافر والمعنی عدته فلما
ترکت الاضافة نونت الکلمة قوله استدراک عن مفهوم قوله ولو ارادوا الخروج جواب عما یقال ان حق حرف الاستدراک ان یتوسط بین کلامین
متغایرین نفیا واثباتا بینهما نوع تقابل ولا تقابل ههنا بین طرفیها لان قوله تع ولو ارادوا الخروج لاعدوا له معناه انهم لم یریدوا الخروج فلم
یستعدوا له وقوله ولکن کره الله انبعاثهم معناه لکن لم یرد الله انبعاثهم فکیف استدرک نفی ارادتهم الانبعاث بنفی ارادة الله تع انبعاثهم ولا تقابل
بینهما بوجه ما وتقریر الجواب ان قوله تع ولو ارادوا الخروج وان کان معناه نفی ارادتهم الخروج لکنه یستلزم نفی خروجهم وقوله کره الله انبعاثهم
یستلزم تثبیطهم عن الخروج فیؤول الی معنی لم یخرجوا ولکن تثبطوا عن الخروج وهو کلام منتظم لانه استدراک نفی الشیء باثبات ضده کما یستدرک
نفی الاحسان باثبات الاساءة والتثبط صرف الانسان عن الفعل الذی یهم به قوله تمثیل لما کان الظاهر ان یکون القائل هو الله تع ویکون العدول
الی بناء المفعول لتعظیم الفاعل وظاهر انه لم یامرهم بالقعود حمل الکلام علی التمثیل قوله ولاجل هذا التوهم وهو توهم ان الاستثناء المتصل یستلزم
ان یکون فی اصحاب رسول الله صلی الله علیه وسلم خبال وفساد جعل الاستثناء منقطعا والمعنی ما زادوکم قوة ولا شدة ولکن خبالا وفی التیسیر
ولیس معنی قوله تع ما زادوکم الا خبالا انهم کانوا فی فساد والمنافقون زادوا فی فسادهم لکن معناه لو خرجوا فیکم ای فیما بینکم ما زادوکم قوة
لکن اوقعوا فسادا بالتجبین وتهویل امر الکفار والتردید فی الرای وتزیین امر فریق وتقبیحه عند فریق آخر لیختلفوا فتتفرق کلمتهم ولا ینتظم
امرهم انتهی ولیس الاستثناء ههنا منقطعا لان المستثنی منه فیه غیر مذکور واذا لم یذکر وقع الاستثناء من اعم العام الذی هو الشیء لان
زاد یتعدی الی اثنین فیکون الاستثناء متصلا لان الخبال بعض من اعم العام قوله ولاسرعوا رکائبهم بینکم یعنی ان الایقاع حمل الراکب مرکبه
علی الاسراع یقال وضع البعیر وضعا اذا اسرع واوضعته انا ولا یجوز ان یقال اوضع الرجل اذا سار بنفسه سیرا حثیثا فیکون مفعول
اوضعوا فی الایة محذوفا ای اوضعوا رکائبهم والخلال جمع الخلل وهو الفرجة بین الشیئین والمراد من الایة السعی بینهما بالقاء ما یهیج العداوة
کالنمیمة والتضریب وهو الاغراء قوله تع یبغونکم فی محل النصب علی انه حال من فاعل وضعوا ای وضعوا حال کونهم باغین ای طالبین
الفتنة ههنا افتراق الکلمة قوله وفیکم سماعون لهم یجوز ان یکون حالا من مفعول یبغونکم او من فاعله وجاز الامران لان فی الجملة ضمیر
بهما ویجوز ان یکون مستانفا والمعنی ان فیکم من یسمع لهم ویصغی لقولهم ویجوز ان یکون المعنی وفیکم جواسیس منهم یسمعون لهم الاخبار
منکم فاللام علی الاول للتقویة لکون العامل فرعا وعلی الثانی للتعلیل ای لاجلهم قوله یعنی یوم احد فان ابن ابی انصرف یوم احد مع اصحابه
وهم ثلثمائة وبقی النبی صلی الله علیه وسلم مع خلص المؤمنین وهم سبعمائة وکذا ابتغوا الفتنة فی حرب الخندق حیث قالوا یا اهل یثرب لا
مقام لکم فارجعوا وفی لیلة العقبة ایضا حیث القوا شیا بین قوایم ناقة النبی صلی الله علیه وسلم باللیل حتی تنفر وتلقی النبی صلی الله علیه وسلم
وایضا وقف اثنا عشر رجلا من المنافقین علی ثنیة الوداع لیلة العقبة لیفتکوا به علیه الصلوة والسلام فاخبره الله تع بذلک وسلمه

منهم وكان شانهم تجبين المؤمنين عن لقاء العدو وتهويل الامر عليهم في الغزوات والفتك ان ياتي الرجل صاحبه وهو غار غافل حتى يشد
عليه فيقتله وفي الحديث قيد الايمان الفتك اي يمنع من الفتك مؤمن قوله ودبروا المكايد يعني ان المراد بتقليب الامر تصريفه وترديده لاجل التدبر
والتامل فيه قوله لما روي ان جد بن قيس روي انه عليه الصلوة والسلام لما تجهز لغزوة تبوك قال له يا ابا وهب هل لك في جلاد بني الاصفر
يعني الروم تتخذ منهم سراري ووصفا فقال الجد ائذن لي في القعود ولا تفتني بذكر نساء الروم فانه قد علمت الانصار اني رجل مفرط في التعلق
بالنساء فاني اخشى ان ظفرت ببنات الاصفر لا اصبر عنهن فاقع في الفتنة والاثم او فاشتغل بهن فيشغلني ذلك عن طلب لما شرع من
الخروج للجهاد واي ذلك اراد لم يقبل الله تعالى عذره وبين انه قد وقع في الفتنة بمخالفة النبي صلى الله عليه وسلم قال ابو العالية كان للاصفر رجلا
من الحبشة ملك الروم فولد له بنات لعس لم ير مثلهن في الحسن واللعس جمع لعساء وهي مراة كان لونها لون الشفة التي تضرب الى السواد قليلا
وذلك يستملح قوله وقرئ هل يصيبنا بدل لن يصيبنا من غير تشديد الياء وقرئ ايضا بكلمة هل بدل لن وتشديد الياء على انه مضارع فيعل
اصله يصيوبنا لما اجتمعت الواو والياء وسبقت احديهما بالسكون قلبت الواو ياء وادغمت فيها ولو كان مضارع فعل لكان حقه ان يقال
هل يصوبنا لانه من بنات الواو ولقولهم الصواب وصاب السهم يصوب الجوهري صاب السهم يصوب صيبوبة اي قصد ولم يجر والقصد اثبات
الشيء والجور الميل والعدول عن الطريق قوله واشتقاقه اي اشتقاق يصيبنا بالتشديد من الصواب وهو مقابل الخطا لانه اي لان مدلوله
وقوع الشيء فيما قصد به وان لا يخطي فيه وقيل من الصوب وهو النزول وقوله تعالى قل لن يصيبنا جواب عن فرح المنافقين بما اصاب المؤمنين
وقوله قل هل تربصون جواب ثان عنه وقوله او بايدينا اي ان اظهرتم ما في قلوبكم من الكفر والنفاق وقوله الا احدى الحسنيين مستثنى مفرغ
في محل النصب على انه مفعول تربصون وقوله فتربصوا وان كان صيغة الامر الا ان المراد منه التهديد اي فانتظروا مواعيد الشيطان مواعيد الله تعالى
من اظهار دينه روي عنه عليه الصلوة والسلام انه قال تضمن الله تعالى لمن خرج في سبيله لا يخرج الا ايمانا بالله وتصديقا برسوله ان يدخله الجنة
او يرجعه الى منزله الذي خرج منه نائلا ما نال من اجر او غنيمة فدل هذا على ان احدى الحسنيين المغفرة والجنة والاخرى احد الامرين على طريق
منع الخلو وهو الاجر او الغنيمة قوله امر في معنى الخبر قال الفرا والزجاج هذا لفظ امر ومعناه معنى الشرط والجزاء اي ان انفقتم طائعين او كارهين
لن يتقبل منكم انتهى صرف لفظ الامر عن اصل معناه لان قوله لن يتقبل منكم ياتي عن ابقائه على اصل معناه قوله وفائدته اي فائدة ابراز الخبر في صورة
الامر التاكيد والمبالغة في بيان تساوي الامرين وعدم تفاوت الحال على كلا التقديرين ونحوه قول كثير لعزة عشيقته اسيئي بنا او احسني لا ملومة
لدينا ولا مقلية ان تقلت فانه في صورة الامر تاكيد لعدم تفاوت الحال كانه امرها بذلك لتحقق ثباته على العهد وتبين غاية التبيين
وقوله ان تقلت التقلت اي ان تبغضت كانه يقول لها امتحني لطف محلك عندي وقوة محبتي لك وعامليني بالاساءة والاحسان وانظري
هل يتفاوت حالي في حق مسيئة كنت ومحسنة والاخبار المجرد لا يفيد هذه المبالغة فكذا في الاية لو اكتفي ان يقال لن يتقبل منكم انفقتم طوعا او
كرها لخلا الكلام عن الدلالة على المبالغة الحاصلة بابراز الكلام في صورة الامر فانه في قوة ان يقال انفقوا على اي حال اردتم ثم انظروا هل يتقبل
منكم قوله اي وما منعهم قبول نفقاتهم الظاهر ان قبول مفعول ثان لمنع عدى اليه الفعل بنفسه او باسقاط حرف الجر اي ما منعهم من قبولها
لان منع قد يتعدى الى مفعول ثان بنفسه فيقال منعته الشيء ومنعت فلانا حقه وقد يتعدى اليه بحرف الجر فيقال منعته من حقه ويحتمل
ان يكون بدل اشتمال من الضمير المنصوب في منعهم وفي فاعل منع وجهان اشهرهما انه هو قوله الا انهم كفروا اي ما منعهم قبول نفقاتهم الا كفرهم
والثاني ان ضمير الله تعالى اي وما منعهم الله ويكون الا انهم منصوبا على اسقاط حرف الجر اي الا لانهم كفروا وقوله ولا ياتون الصلوة ولا ينفقون
معطوفان على قوله كفروا اي ما منعهم قبولها الا كفرهم وكسلهم في اتيان الصلوة وكراهتهم الانفاق فان المنافق لكونه فاقد الايمان الذي يبعث على
النشاط في اداء العبادات يكون كسلان في اتيان الصلوة ويكون كارها للانفاق فان قلت علل عدم قبول نفقاتهم ههنا بالكفر وقد علله قبل
بفسقهم فبينهما منافاة فالجواب انه لا منافاة بينهما لان المراد بالفسق فيه ما يتناول الكفر وغيره كما اشار اليه المص بقوله وما بعده بيان وتقرير
له لان المذكور بعده مجموع الامور الثلاثة فان قيل ظاهر الاية يدل على ان عدم القبول معلل بمجموع الامور الثلاثة وهي الكفر بالله ورسوله وعدم
الاتيان بالصلوة الا على وجه الكسل وعدم الانفاق الا على سبيل الكراهة والحال ان الكفر بالله سبب مستقل للمنع من القبول وعند حصول السبب
المستقل لا يبقى لغيره اثر فكيف يمكن اسناد الحكم الى الفسق بالمعنى الاعم او الى الاسباب الباقية اجاب الامام عنه بقوله هذا الاشكال انما يتوجه
على قول المعتزلة القائلين ان الكفر لكونه كفرا يؤثر في هذا الحكم ولا يتوجه على اهل السنة لان هذه الاسباب عندهم معرفات غير موجبة للثواب ولا
للعقاب واجتماع المعرفات الكثيرة على الشيء الواحد جائز قوله تعالى فلا تعجبك اموالهم الاية لما قطع الله تعالى في الاية الاولى رجاء المنافقين من جميع

من منافع

من منافع الدنيا فانه تعالى جعلها اسبابا لتعذيبهم في الدنيا والاعجاب هو السرور بالشيء مع نوع من الافتخار به ومع اعتقاده ليس لغيره ما يساويه
ثم شاع استعماله في السرور بما يتعجب منه مطلقا يقول لا تستحسن ما انعمنا عليهم من الاموال والاولاد فان العبد اذا كان مستدرجا كثر
ماله وولده قوله حصنا يلجاؤن اليه يعني ان ملجا مفعل من لجا اليه يلجا اي انحاز والملجا يصلح للمصدر والزمان والمكان والظاهر انه محمول
ههنا على المكان والمغارات جمع مغارة وهي مفعلة وهي الموضع الذي يغور الانسان فيه اي يستتر وكل شيء جرت فيه فغبت فهي مغارة لك
والمدخل مفتعل من الدخول وهي بناء مبالغة في هذا المعنى والاصل مدتخل فادغمت الدال في تاء الافتعال كما في ادان من الدين والمدخل اسم مفعول
من تدخل وبناء التفعل يجيء متعديا اذا كان للاتخاذ نحو توسده اي اتخذه وسادة واما قراءة مندخلا بالنون بعد الميم على انه اسم مفعول
من اندخل ففيها اشكال لان باب انفعل لازم لا يتعدى فكيف بني منه اسم المفعول الا ان يجعل اسم مكان وترتيب هذه المعطوفات ترتيب
ترتيب بديع لانه ذكر اولا الامر الاعم وهو الملجا من اي نوع كان ثم ذكر الغيران التي يختفى فيها في اعلا الاماكن وهي الجبال ثم الاماكن التي تخفى فيها
في الاماكن السافلة وهي السروب التي عبر عنها بالمدخل والجموح النفور باسراع ومنه فرس جموح اذا لم يرده لجام اي لرجعوا واقبلوا اليه
يسرعون اسراعا لا يرد وجوههم شيء مثل ما يجمح الفرس والجمز ضرب من السير من اشد من العنق يقال جمز البعير يجمز بالكسر جمزا والجماز البعير
الذي يركبه الجمز والعنق ضرب من سير الدابة والابل وهو سير مسبطر وهو السير الذي يمتد صاحبه عنده وينبسط والمعنى انهم وان كانوا
يحلفون لكم انهم منكم الا انهم كاذبون في ذلك وانما يحلفون خوفا من القتل لتعذر خروجهم من بلادهم ولو استطاعوا ترك دورهم واموالهم
والالتجاء الى بعض الحصون او الغيران والسروب التي تحت الارض لفعلوا تسترا عنكم واستكراها لرؤيتكم ولقائكم ثم انه تعالى بين نوعا اخر
من قبائح افعالهم وهو طعنهم في رسول الله صلى الله عليه وسلم في حق الصدقات وقسمتها بان يقولوا انه لا يراعي العدل فيها ويؤثر بها
يشاء من اقاربه واهل بيته وقرا العامة يلمزك بكسر الميم من لمزه اي عابه واصله الاشارة بالعين ونحوها روي عن الزجاج انه قال
يقال لمزت الرجل وهمزته اذا عبته والهمزة اللمزة هو الذي يغتاب ويعيبهم فلم يفرق بين اللمز والهمز وفرق ابو بكر الاصم بينهما فقال اللمز
ان يشير الى صاحبه بعيب جليسه والهمز ان يكسر عينه على جليسه الى صاحبه وقال الليث اللمز هو الغمز في الوجه يقال رجل لمزة
يعيبك في وجهك ورجل همزة يعيبك في الغيب وفي التيسير قال الحسن يلمزك اي يعيبك وقيل اللمز العيب مسارة والهمز العيب مجاهرة
قال الزجاج وفي الصحاح اللمز العيب ورجل لماز ولمزة اي عياب ويقال ايضا لمزه يلمزه لمزا اذا ضربه ودفعه والهمز مثل اللمز والهامز والهماز
العياب والهمزة مثله وهمزه اي ضربه ودفعه قوله واذا للمفاجاة نائب مناب الفاء الجزائية قد تقرر في النحو ان حرف الشرط اذا لم يؤثر في
الجزاء معنى يدل على كونه مرتبطا للشرط جزاء له لا بد من رابط بينهما واولى الاشياء به الفاء لمناسبته للجزاء معنى لان معناه التعقيب بلا فصل
والجزاء متعقب للشرط وكذلك وان اذا المفاجاة قد تقوم مقام الفاء في الجملة الاسمية لدلالتها على التعقيب كالفاء فان مضمون الجملة
الشرطية كون وجود الشرط مفاجيا لوجود الجزاء وكل واحد من معنى الفاء واذا المفاجاة مناسب له وشرط لقيامها مقام الفاء كون الجزاء
جملة اسمية لان اذا التي للمفاجاة لا تدخل الا على الجملة الاسمية الا نادرا قوله والجواب محذوف وذلك لان الجواب مترتب على اربعة امور الاول
الرضى بما اعطاهم الرسول بناء على اعتقاد انه عليه الصلوة والسلام انما فعله بامر الله الذي لا اعتراض عليه وان جميع ما امر به حق وصواب
موافق للحكمة والمصلحة والثاني ان يظهر اثر ذلك الرضى على لسانهم بان يقولوا حسبنا الله اي كفانا الرضى بقضاء الله وحكمه ولا نؤثر عليه
ما اصاب غيرنا من المال والمال والثالث الاعتماد على فضل الله وما في خزائن قدرته من منافع الدنيا وثواب الاخرة والرابع ان يقولوا انا الى
الله راغبون اي نحن لا نطلب من الايمان والطاعة اخذ المال والفوز بمناصب الدنيا ومنافعها وانما نطلب اكتساب سعادات الاخرة
بل الاستغراق في العبودية كما دل عليه لفظ الاية وهو قوله انا الى الله راغبون حيث لم يقل انا الى ثواب الله راغبون نقل ان عيسى عليه
السلام مر بقوم يذكرون الله فقال لهم ما الذي حملكم عليه قالوا الرغبة في ثواب الله تعالى فقال اصبتم ومر على قوم اخرين يذكرون الله تعالى فقال لهم
ما الذي حملكم عليه فقالوا الخوف من عقاب الله تعالى فقال اصبتم ومر على قوم مشتغلين بالذكر فسالهم عن سببه فقالوا لا نذكره للخوف
من العقاب ولا للرغبة في الثواب بل لاظهار ذلة العبودية وعزة الربوبية وتشريف القلب بمعرفته وتشريف اللسان بالالفاظ الدالة
على صفات قدسه وعزته فقال انتم المحقون قوله تصويبا وتحقيقا لما فعله فانهم لما لمزوه عليه الصلوة والسلام في حق الصدقات
بين الله تعالى ان ما فعله عليه الصلوة والسلام لا يتطرق اليه اللمز والطعن بوجه ما لانه اخذ القليل من مال الغني ليصرفه الى مصارفه
دفعا لحاجتهم وكلمة انما تفيد الحصر فدل الكلام على انه لا حق في جنس الصدقات لاحد الا لهذه الاصناف الثمانية وذلك مما اتفق عليه

الائمة ثم ذهب ابو حنيفة رحمه الله الى انه يجوز صرف الصدقة الى بعض هؤلاء الاصناف فقط وقال الشافعي لا بد من صرفها الى الاصناف
الثمانية وان يدفع من كل صنف لثلاث نفر لان اقل الجمع ثلاثة فان دفع سهم الفقراء الى فقيرين ضمن نصيب الثالث وهو ثلث سهم
وانه لا بد من التسوية في انصباء هذه الاصناف الثمانية ولا يجوز التفاضل قوله والفقير من لا مال له ولا كسب يقع موقعا من حاجته اى ليس
له شئ يصرفه الى امر مما يحتاج اليه والفقير اشد حاجة من المسكين وهو قول الشافعي وقال ابو حنيفة واصحابه رحمهم الله الفقير
احسن حالا من المسكين والمسكين اشد حاجة وقال ابو يوسف ومحمد لا فرق بين الفقراء والمساكين والله تع وصفهم بهذين الوصفين
والمقصود شئ واحد وفائدة الخلاف تظهر في هذه المسئلة وهي انه لو اوصى لفلان وللفقراء والمساكين فالذين قالوا الفقراء هم المساكين قالوا
لفلان الثلث واحتج الشافعي رح بقوله تع اما السفينة فكانت لمساكين اثبت لهم ملكا مع انهم سماهم مساكين وبقوله صلى الله عليه وسلم
اللهم احيني مسكينا وامتني مسكينا وبقوله كاد الفقر ان يكون كفرا ويتعوذ منه فكيف يصح ان يتعوذ من الفقر ويسال ما هو دونه وهل
هذا الا تناقض واحتج ابو حنيفة رح بقوله تع او مسكينا ذا متربة فانه تع وصف المسكين بكونه ذا متربة وذلك يدل على نهاية الضر والشدة
كانه لصق بالتراب من غاية ضره وفاقته قوله قوم اسلموا ونيتهم ضعيفة فيه اى في الاسلام فيعطيهم ليتالفوا على الاسلام ويستقروا عليه
قوله او اشراف وهم ايضا من المسلمين قد اسلموا ونيتهم قوية في الاسلام الا انهم اشراف قومهم فيعطيهم تالفا لقومهم وترغيبا لامثالهم في
الاسلام قوله وقيل اشراف الى اخره اى قيل المؤلفة قوم من اشراف الكفرة يرجى اسلامهم فيعطون ترغيبا لهم في الاسلام فقد كان يعطيهم صلى
الله عليه وسلم من خمس الخمس كما اعطى صفوان ابن امية لما يرى ميله الى الاسلام وقد عد من المؤلفة المسلمون الذين سكنوا بازاء قوم كفارا
وقوم مانعي الزكوة في موضع بعيد لا يبلغهم جيش المسلمين الا بمؤنة كثيرة فهم لا يجاهدون الكفار ولا يقاتلون مانعي الزكوة اما لضعف نيتهم
او لضعف حالهم فيجوز للامام ان يعطيهم من سهم الغزاة من مال الصدقة ليجاهدوا الكفار ويقاتلوا مانعي الزكوة حتى ياخذوا منهم الزكوة
ويحملوها الى الامام قوله على اداء النجوم سمي بدل الكتابة نجوما لكون ادائه مفرقا على النجوم بمعنى الاوقات المضروبة لادائه فان النجم في الاصل اسم
للكوكب ثم اطلق على الوقت المضروب لكون تعينه متعلقا بحركة النجم ثم اطلق على ما ادى في ذلك الوقت بطريق اسم المحل لما فيه ذهب اكثر الفقهاء
الى ان المراد بالرقاب المكاتبون يعطون شيئا من الصدقة ليؤدوا به بدل الكتابة فينالوا العتق وقيل المراد يصرف سهم من الصدقة في فك الرقاب
ان يشترى بسهم الرقاب عبيدا يعتقون قوله للدلالة على ان الاستحقاق للجهة لا للرقاب ولو لم يؤت بكلمة في لكان الرقاب مجرورا بالعطف على
ما هو مجرور بلام التمليك ولكان المعنى ان سهم الرقاب يدفع اليهم كما يدفع سهام الاصناف الاربعة المتقدمة اليهم حتى يتصرفوا فيها كما شاؤا
وكيف شاؤا فلما عدل في الرقاب عن اللام الى كلمة في دل الكلام على ان نصيبهم لا يدفع اليهم ولا يمكنون من التصرف في ذلك النصيب كما شاؤا
بل يصرف نصيبهم الى الجهة حاجاتهم المعتبرة في الصفة التي لاجلها استحقوا سهما من الزكوة فيوضع نصيبهم في تخليص رقبتهم من الرق وكذا
القول في الغارمين وفيما بعدهم فيصرف سهم الغارمين الى قضاء ديونهم وسهم الغزاة وابناء السبيل يصرف الى اعدادهم ما يحتاجون
اليه في الغزو وقطع ما اراده ابن السبيل من المسافة والحاصل ان الله تع اثبت سهاما من الزكوة للاصناف الاربعة التي تقدم ذكرهم بلام التمليك
فقال انما الصدقات للفقراء والمساكين ولما ذكر الرقاب ابدل حرف اللام بكلمة في فقال وفي الرقاب فلا بد لهذا الفرق من فائدة وفائدته ما ذكره
المص من الدلالة على ان استحقاق الاصناف المتقدمة لذواتهم الموصوفة بما اعتبر فيهم من الصفات وان استحقاق الاصناف المذكورة بعدهم
انما ثبت لجهة حاجتهم التي ينبئ عنها العنوان الذي عبر به عنهم فلا تدفع سهامهم الى انفسهم ليتصرفوا فيها تصرف الملاك في املاكهم بل تدفع بها
جهة حاجتهم وكذلك قال اصحاب الشافعي الاحتياط في سهم الرقاب ان يدفع الى السيد باذن المكاتب عونا له باسقاط بعض بدل الكتابة عن ذمته
وقال صاحب الكشاف عدل في الاربعة الاخيرة عن اللام الى في للايذان بانهم ارسخ في استحقاق التصدق عليهم ممن سبق ذكره لان في للوعاء
فنبه على انهم احقاء بان توضع فيهم الصدقات ويجعلوا مظنة لها ومصبا وذلك لما في فك الرقاب من الكتابة والرق او الاسر وفي فك
الغارمين من الغرم من التخليص والانقاذ ولجمع الغازي الفقر والمنقطع في الحج بين الفقر والعبادة وكذلك ابن السبيل جامع بين الفقر والغربة
عن الاهل والمال وتكرير في في قوله وفي سبيل الله وابن السبيل فيه فضل ترجيح لهذين على الرقاب والغارمين انتهى كلامه قوله للمديونين الغارم
والغريم وان كان قد يطلق كل واحد منهما على من له الدين الا ان المراد بالغارم في الاية الذي عليه الدين واصل الغرم في اللغة لزوم ما يشق
والغرام العذاب اللازم وسمي الدين غراما لكونه شاقا على الانسان ولازما له وفي الصحاح الغرامة ما يلزم اداؤه وكذلك المغرم والغرم
وقد غرم الرجل الدية والمديون الذي لزمه الدين بسبب معصية لا يدخل في الاية لان المقصود من صرف المال اليه الاعانة والمعصية لا تستوجب

الاعانة والدين الذي حصل لا بسبب معصية قسمان دين حصل بسبب نفقات ضرورية او في مصلحة ودين حصل بسبب حمالات واصلاح
ذات بين والكل داخل في الاية والحمالات بالفتح ما يتحمله الانسان عن غيره من دية او غرامة مثل ان يقع حرب بين فريقين يسفك فيها الدماء
فيدخل بينهم رجل يتحمل ديات القتلى عنهم على نفسه لاصلاح ذات بين قوله وقيل في بناء القناطر والمصانع جمع مصنعة وهي شئ كالحوض
يجمع فيه ماء المطر وتطلق المصانع على الحصون ايضا يعني ان المفسرين قالوا المراد بسبيل الله تع الغزاة ويجوز لهم ان ياخذوا من الزكوة وان
كانوا اغنياء وقال ابو حنيفة رح وصاحباه لا يعطى الغازي الا مع الحاجة ونقل القفال في تفسيره عن بعض الفقهاء انهم اجازوا صرف الصدقات
الى جميع وجوه الخير من تكفين الموتى وبناء الحصون وعمارة المساجد لان قوله تع في سبيل الله عام في الكل وقال قوم يجوز ان يصرف سهم
سبيل الله الى الحج وقال فقهاء العراق ابن السبيل هو الحاج المنقطع بان نفد زاده او مات راحلته قوله مصدر لما دل عليه الاية لان قوله
تع انما الصدقات للفقراء في قوة فرض الله تع اياها لهم وقيل انها منصوبة بفعلها المقدر اى فرض الله فريضة قوله او حال من الضمير المستكن
في للفقراء لوقوعه خبرا اى انما الصدقات كائنة لهم حال كونها فريضة اى مفروضة وفائدة التقييد الاشارة الى ان صدقة التطوع يجوز دفعها
الى هؤلاء والى غيرهم من بني هاشم ومواليهم والى بناء المساجد والرباطات وتكفين الموتى ونحوها قوله ووجوب الصرف الى كل صنف وجد منهم
قال كل صنف وجد منهم قال الامام العامل والمؤلفة مفقودان في هذا الزمان فبقيت الاصناف الستة والاولى صرف الزكوة اليهم جميعا كما هو قول
الشافعي لان الغاية في الاحتياط واعلم ان الاصناف التي عبر عنها عن الاصناف المذكورة وان كانت تعم المسلم والكافر الا ان الاخبار دلت على انه لا يجوز
صرف الزكوة الى الفقراء وغيرهم الا ان اكانوا مسلمين قوله يسمع كل ما يقال له ويصدقه يعني ان الاذن في الاصل اسم آلة الابصار والاستماع واطلق
على من يصدق كل ما يسمع ويقبل قول كل احد على طريق التشبيه البليغ من حيث انه لفرط استماعه وقبوله جميع ما يسمعه صار جملته كانه آلة السماع
كما ان لفظ العين في الاصل اسم آلة الابصار ثم اطلق على الجاسوس بذلك الطريق قوله واشتق له فعل عطف على قوله سمي بالجارحة اى ويحتمل
ان يكون اطلاق الاذن على من يسمع كل ما يقال له ويصدقه مبنيا على توليد لفظ من لفظ اخر واطلاق لفظ المولد على ما يلائم معنى اللفظ المولد منه
بان اشتق من الاذن بمعنى الاستماع لفظ اذن بضمتين ثم اطلق على الرجل الذي يصدق كل ما يسمعه كما اشتق لفظ انف بضمتين من الانف بمعنى
جارحة الشم واطلق على ما فيه معنى التقدم والسبق يقال روضة انف اى لم يرعها احد وانفت الابل اذا وطئت كلاء انفا وهو الذي لم يرع
بعد وكاس انف اذا لم يشرب بها قبل ذلك وكما اشتق لفظ شلل من الشل بمعنى الطرد يقال شللت الابل اشلها شلا اذا طردتها فانشلت
والاسم الشلل نزلت الاية في جماعة من المنافقين كانوا يؤذون النبي صلى الله عليه وسلم ويذكرونه بما لا ينبغي من القول واتفق ان بعضا منه
ذكره عليه الصلوة بذلك فقال له بعض اخر منهم لا تفعلوا فانا نخاف ان يبلغه ما نقول فيقع فينا فقال الجلاس بن سويد بل نقول ما شئنا
ثم نذهب اليه ونحلف انا ما قلنا فيقبل قولنا وانما محمد صلعم اذن سامعة يريد انه ليس له ذكاء ولا بعد غور بل هو سليم القلب سريع الاغترار
بكل ما يسمع فيقبل كل عذر صدقا كان او كذبا وكان صلى الله عليه وسلم كذلك لكرمه وحسن خلقه فظنوا ولئك انه عليه الصلوة والسلام انما
يقبله ويعاملهم بسلامة قلبه وقلة رايه وتصور عقله قوله تصديق لهم بانه اذن الى اخره يعني ان الاضافة فيه للتخصيص والتقييد والمعنى
هب انه اذن يسمع ما يقال له ويقبله لكنه سمع خير وصلاح لا سمع شر وفساد فيكون الخير مسموعا لا صفة للاذن ويدل عليه قراءة حمزة ورحمة
بالجر عطفا على خير اى هو اذن خير ورحمة لا يسمع غيرهما ولا يقبله وعطفها على خير يستلزم ان يكون الخير مسموعا لا صفة للاذن لانه كونه
صفة للاذن يستلزم كون الرحمة ايضا صفة له ولا يوصف الاذن بالرحمة وذكر جار الله وجها اخر وقدمه على هذا الوجه وهو ان تكون الاضافة
في اذن خير من باب اضافة الموصوف الى الصفة للمبالغة في الاتصاف كما في قولهم رجل صدق وصادق عدل كانه قيل نعم هو اذن لكن نعم
الاذن فان من يسمع العذر ويقبله خير ممن لا يقبله اذا كان ناشيا من الكرم وحسن الخلق وعلى الوجهين قوله تع اذن خير خبر مبتدا محذوف
اى قل هو اذن خير لكم قوله ثم فسر ذلك اى بين كونه اذن خير فانه تع سلم كونهم في حقه عليه الصلوة والسلام انه اذن الا انه فسر ذلك القول
بما هو مدح له عليه الصلوة والسلام وثناء عليه وان كانوا قصدوا به المذمة ثم فسر كونه اذن خير بان وصفه بثلاثة اوصاف الاول انه يؤمن بالله
فيسمع جميع ما جاء به ويقبله والثاني انه يؤمن للمؤمنين اى يسلم لهم قولهم ويصدقهم فيما اخبروا به عنه ولا يصدق المنافقين ولا شك ان ما
اخبر به المؤمنون الخلص هو خير وحق فمن استمعه وقبله يكون اذن خير والثالث كونه رحمة لمن اظهر الايمان منهم من حيث انه يجري امرهم على الظاهر
ولا يبالغ في التفتيش عن بواطنهم ولا يسعى في هتك استارهم فمن امن بالله وصدق المؤمنين الخلص وكان رحمة لمن اظهر الايمان يكون اذن خير لهم قوله
واللام مزيدة للتفرقة جواب عما يقال لم عدى فعل الايمان الى الله بالباء والى المؤمنين باللام وتقريره ان ايمان الامان من الخلد في النيران وهو الايمان

المقابل للكفر حقه ان يتعدى بالبا واما الايمان بمعنى التصديق والتسليم فانه يعدى باللام للتفرقة بينهما وان حقه ان يعدى بنفسه كالتصديق
حيث يقال صدقتك ولا يقال صدقت لك كما في قوله تع وما انت بمؤمن لنا وقوله فما آمن لموسى الا ذرية من قومه وقوله انؤمن لك واتبعك الارذلون
وقوله آمنتم له قبل ان آذن لكم قوله وقرئ اذن خير والجمهور على جر خير بالاضافة وقرا ابو بكر عن عاصم اذن بالتنوين اما على انه صفة لاذن او
خبر بعد خبر للمبتدا المحذوف قوله لهم عذاب اليم بيانيه لانه قد تبين انه عليه الصلوة والسلام خير ورحمة لهم مع كونهم في غاية الخبث فايذاؤه مقابلة
لاحسانه بالاساءة فيكون متوجبا للعذاب الشديد لاسيما ان ايذاؤه ايذاء لرسول الله صلى الله عليه وسلم قوله على معاذيرهم فيما قالوا وتخلفوا
وقد تقدم ان منهم الذين يؤذون النبي صلى الله عليه وسلم ويقولون القول فيه فبلغ اليه صلى الله عليه وسلم ما قاله بعضهم من المقالة الحمقاء
فدعا عليه الصلوة والسلام ذلك البعض وسالهم عنه فانكروا وحلفوا انهم ما قالوا ذلك فنزل قوله تع ومنهم الذين يؤذون النبي ونزل قوله يحلفون
بالله لكم ليرضوكم ليزيلوا سخطكم وقيل نزل قوله تع ويحلفون بالله لكم في رهط من المنافقين تخلفوا عن غزوة تبوك فلما رجع صلى الله عليه
وسلم الى المدينة اتوه واعتذروا وحلفوا ليرضوا المؤمنين بيمينهم الكاذبة وكان من الواجب ان يرضوا الله باخلاص الايمان والتوبة عن الكفر والنفاق
لا باظهار خلاف ما يكتمونه في صدورهم قوله وتوحيد الضمير الى اخره جواب عما يقال كيف قيل احق ان يرضوه بافراد الضمير مع انه خبر قوله الله
ورسوله فالواجب تثنية الضمير واجاب عنه اولا بان الارضائين متلازمان فاكتفى بذكر احدهما لكون ذكره وحده في حكم ذكرهما معا كما يقال
احسان زيد واجماله نعشني وجبر فاقتي اي رفعني وقواني ولم يقل نعشاني وجبرا فاكتفا بذكر احدهما وثانيا بان الكلام في ايذاء الرسول وارضائه
وذكر الله للتعظيم والتنبيه على ان ارضاء الرسول ارضاء الله تع فلذلك اكتفى بذكر ارضاء الرسول كما في قوله تع واذا دعوا الى الله ورسوله ليحكم بينهم
اكتفى بذكر حكم الرسول للتنبيه على ان حكمه حكم الله تع وثالثا بان قوله والله مبتدا واحق ان يرضوه خبره والرسول مبتدا ثان وخبره محذوف لدلالة
خبر الاول عليه وقال سيبويه خبر الاول المحذوف كما في قول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما عندك راض والراي مختلف ورجح قوله لان فيه اعتبار
الاقرب مع السلامة من الفصل بين المبتدا والخبر بخلاف ما اختاره المصنف وان رجح هو ايضا من حيث ان فيه وضع الارضا فيمن استحقه لذاته
فانه تع هو المقصود بجميع الطاعات فهو احق بالارضاء قوله وقرئ بالتاء قراءة الجمهور يعلموا بياء الغيبة ردا على المنافقين وقرئ تعلمون بتاء
الخطاب اما على الالتفات من الغيبة الى الخطاب ان كان المراد المنافقين فيكون الاستفهام للتقريع والتوبيخ على عدم علمهم بذلك مع طول مكث
رسول الله صلى الله عليه وسلم فيهم وتحذيره اياهم من معصية الله وترغيبه في طاعة الله واما على خطاب المؤمنين على طريق الاستفهام التقريري
قوله مفاعلة من الحد الذي هو الجهة والجانب فان كل واحد من المخالفين والمعاندين في غير حد صاحبه كما يقال شاقه اي كان في شق غير شق صاحبه
وعاداه اي كان في عدوة غير عدوة صاحبه والعلم ههنا يحتمل ان يكون على بابه فيسد ان مسد مفعوليه وان يكون بمعنى العرفان فيسد ان
مسد مفعوله ومن شرطية وقوله فان له نار جهنم جوابها والجملة الشرطية في محل الرفع على انها خبر ان الاولى وهذا تخريج واضح غاية ما في الباب ان
المفتوحة لكونها تغير معنى الجملة وتجعلها في حكم المفرد كانت مع ما في حيزها خبر مبتدا محذوف والتقدير فجزاؤه ان له او فحق ان له نحو عندي
انك قائم وان جعل ان الثانية تكريرا للاولى للتاكيد وكان التقدير من يحادد الله فله نار جهنم كانت الجملة الشرطية ايضا خبر ان الاولى ولا يحتاج
الى ارتكاب الحذف الا ان حملها على التكرير خلاف الظاهر فان الظاهر انها لتحقيق مضمون الجزاء كالاولى لتحقيق مضمون الجملة الكبرى مع ان جعلها تاكيدا
للاولى يستلزم الفصل بين المؤكد والمؤكد بجملة الشرط وايقاع اجنبي بين فاء الجزاء وما في حيزه وان جعل فان له معطوفا على انه جواب من محذوف
تقديره الم يعلموا انه من يحادد الله ورسوله يهلك فان له نار جهنم يلزم المخالفة لما صرح به النحاة من انه اذا حذف جواب الشرط لزم ان يكون فعل
الشرط ماضيا او مضارعا مقرونا بلم وعلى ما ذكر من الاحتمال يكون الجواب محذوفا وفعل الشرط مضارع غير مقترن بلم قوله وقرئ فان بالكسر
قال ابن الحاجب في الكافية فان جاز التقديران جاز الامران اي ان وقعت المفتوحة في موضع جاز فيه ان تقدر المفرد جاز فيه فتح ان وكسرها وذلك
في مواضع احدها ان تقع بعد فاء الجزاء نحو من يكرمني فاني اكرمه جاز فيه الكسر بتاويل فانا اكرمه والفتح على ان يجعل ان مع ما في حيزها مبتدا
محذوف الخبر اي فاكرامي له ثابت ولا يخفى ان كل واحد من التقديرين جائز في الاية فجاز فيها الفتح والكسر قوله وذلك يدل على ترددهم ايضا في
كفرهم جواب عما يقال كيف يحذر المنافق نزول الوحي على الرسول صلى الله عليه وسلم وهو كافر بنبوته وتقريره ان النفاق لا يستلزم كون المنافق
قاطعا بعدم نبوته صلى الله عليه وسلم لجواز كونه شاكا في صحة نبوته والشاك خائف فلهذا السبب خافوا ان تنزل عليه في حقهم ما يفضحهم
فان حذرهم منه يدل على انهم مترددون في كفرهم لتردد المؤمنين وقيل في جوابه ان قوله تع يحذر المنافقون وان كان بحسب الظاهر خبرا
بحذرهم الا ان المراد الامر بالحذر اي ليحذر المنافقين منه واجيب عنه ايضا بان هذا حذر اظهره المنافقون على وجه الاستهزاء حين رأوا انه عليه

الصلوة والسلام يذكر كل شي ويدعي انه من الوحي وكان المنافقون يكذبون بذلك فيما بينهم فاخبر الله تع رسوله بذلك وامره ان يعلمهم انه مظهر
سرهم الذي حذروا ظهوره ويؤيد هذا الجواب قوله قل استهزؤا واعلم انهم كانوا يسمون سورة براءة سورة الحافرة من حيث انها حفرت عما
في قلوب المنافقين ويسمونها الفاضحة والمبعثرة والمثيرة لاثارتها مخازيهم ومثالبهم قال ابن عباس انزل الله تع ذكر سبعين رجلا من المنافقين
باسمائهم واسماء ابائهم ثم نسخ ذكر الاسماء رحمة على المؤمنين لئلا يعير بعضهم بعضا لان اولادهم كانوا مؤمنين وقيل اجتمع اثنا عشر
رجلا من المنافقين على امر من النفاق فاخبر جبريل الرسول عليهما السلام باسمائهم فقال صلى الله عليه وسلم ان اناسا اجتمعوا على كيت وكيت فليقوموا
وليعترفوا وليستغفروا ربهم حتى اشفع لهم فلم يقوموا فقال عليه الصلوة والسلام بعد ذلك قم يا فلان ويا فلان حتى اتى عليهم جميعا ثم قالوا نعترف
ونستغفر فقال الان انا كنت في اول الامر اطيب نفسا بالشفاعة والله كان اسرع في الاجابة اخرجوا عني اخرجوا عني حتى خرجوا بالكلية وقال الاصم
ان عند رجوع النبي صلى الله عليه وسلم من تبوك وقف له على العقبة اثنا عشر رجلا ليفتكوا به فاخبره جبريل وكانوا متلثمين في ليلة مظلمة
وامره ان يرسل اليهم من يضرب وجوه رواحلهم فامر حذيفة بذلك فضربها حتى نحاها منه ثم قال من عرفت من القوم فقال لم اعرف منهم احدا
فذكر النبي صلى الله عليه وسلم اسماءهم وعدهم له وقال ان جبريل اخبرني بذلك فقال حذيفة الا تبعث اليهم ليقتلوا فقال اكره ان تقول العرب
قاتل باصحابه حتى اذا ظفر بهم صار يقتلهم بل يكفينا الله ذلك قوله تع ولئن سألتهم اي عما كانوا فيه من الاستهزاء ليقولن انما كنا نخوض
الدخول في مايع مثل الماء والطين ثم كثر حتى صار اسما لكل دخول فيه تلويث واذى والمعنى انما كنا نخوض في الباطل من الكلام كما يخوض الركب لقطع
الطريق فاجابهم الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله ابالله واياته ورسوله كنتم تستهزؤن بان امره الله تع بذلك كانه تع قال له عليه الصلوة والسلام
لا تعبأ باعتذارهم الكاذب بقولهم انما كنا نخوض ونلعب وقل لهم هب انكم تقدمون على الاستهزاء الا انه كيف قدمتم على الاستهزاء بمن لا يصح الاستهزاء به
فانه فرق بين ان يقال استهزئ بالله وبين ان يقال ابالله تستهزئ فان الاول يقتضي الانكار على ملابسة الاستهزاء والثاني يقتضي الانكار على
ايقاع الاستهزاء في الله وفي لفظ الاعتذار قولان عن اهل اللغة الاول عبارة عن محو اثر الذنب من قولهم اعتذرت المنازل اذا درست ويقال مررت
بمنزل معتذر اي مندرس فالاعتذار هو الدروس ومنه اخذ الاعتذار لان المعتذر يحاول ازالة اثر ذنبه والقول الثاني ان الاعتذار هو القطع
ومنه يقال للقلفة عذرة لانها تقذر اي تقطع ويقال للبكارة عذرة لانها تقطع بالافتراع ويقال اعتذرت المياه اذا انقطعت فالمعتذر لما كان
سببا لقطع اللوم سمي عذرا قال الواحدي والقولان متقاربان لان محو اثر الذنب وقطع اللوم متقاربان قوله قد اظهرتم الكفر بعد اظهاركم
الايمان اعتبر الاظهار فيهما لان المنافق لم يؤمن قط فضلا من ان يكفر بعد الايمان وفي الاية دليل على ان الجد واللعب في اظهار كلمة الكفر سواء فان
الهزل بالكفر كفر بلا خلاف بين الائمة وكذا لا فرق بين الجد والهزل في النكاح والطلاق والرجعة لقوله عليه الصلوة والسلام ثلاث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والعتاق والرجعة قال الترمذي في نحو هذا الحديث انه حديث حسن والعمل على هذا عند اهل العلم من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم
وغيرهم ونقل القرطبي عن الموطا ان سعيد ابن المسيب قال ثلاث ليس فيهن لعب النكاح والطلاق والعتق قوله وقرا عاصم بالنون فيهما فانه قرا ان نعف
بفتح النون العظمة ورفع الفا نعذب بضم النون العظمة وكسر الذال طائفة بالنصب وقرا الباقون ان يعف عن طائفة بضم ياء الغيبة يعذب طائفة
بضم تاء التانيث وفتح الذال ورفع طائفة لقيامها مقام الفاعل وقرئ بياء الغيبة وبناء الفاعل فيهما وهو الله وقرا مجاهد ان تعف عن طائفة
تعذب طائفة بتاء التانيث والبناء للمفعول فيهما ورفع طائفة لقيامها مقام الفاعل والقائم مقام فاعل الفعل الاول هو الجار والمجرور فالقياس
تذكير الفعل لانه يقال سير بالدابة ولا يقال سيرت بالدابة ولكنه انث الفعل حملا على المعنى فان قوله ان يعطف عن طائفة معناه ان ترحم طائفة
فانث الفعل لذلك وهو غريب قوله اي متشابهة في النفاق والبعد عن الايمان لما شرح الله تع قبايح افعال المنافقين بين ان اناثهم وذكورهم في
تلك الافعال المنكرة والخصائل القبيحة فكلمة من فيه اتصالية كما في قولك انت مني وانا منك اي امرنا واحد لا مباينة بيننا فيه ومن الاتصالية ابتدائية
الا ان الابتداء فيها باعتبار الاتصال كقولك انت مني جملة اسمية معناها انه متصل بي في الشمائل والاحوال وان ما فيك من الشمائل ناشئة ومستفادة
مني لا امتياز بيننا من حيث الافعال والخصائص فكذا المعنى في قوله تع بعضهم من بعض فهذه الاية على ما ذكر من التوجيه لا تكون متصلة بخصوص
قوله تع ويحلفون بالله انهم لمنكم وما هم منكم بل تكون متصلة بجملة ما ذكر في شرح قبايح المنافقين وقوله وقيل انه تكذيبهم الى اخره معطوف
على ما فهم مما ذكره في تفسير الاية وعلى كلا الوجهين يكون قوله يامرون بالمنكر كالدليل لما قبله وحمل النسيان في الموضعين على الاغفال والترك
لان الكلام مسوق لذم المنافقين ولا يذم الانسان بما لا مدخل لكسب العبد واختياره فيه كالنسيان فانه ليس في وسع البشر ولا مدخل للاختيار
فيه فيمتنع المؤاخذة على نسيان البشر فلذلك فسر قوله نسوا الله بقوله اغفلوا ذكر الله وتركوا طاعته ولما كان النسيان محالا في حقه تعالى

فسر قوله فنسيهم بقوله فتركهم من لطفه وفضله فالنسيان مجاز عن ترك الذكر لان من نسي شيئا لم يذكره فاطلق اسم الملزوم واريد لازمه فلما
تركوا ذكر الله تع بالعبادة والثنا عليه ترك الله ذكرهم بالرحمة والاحسان وجازاهم بالتفضيح والخذلان قوله الكاملون في التمرد والفسوق عن
دايرة الخير الكمال مستفاد من تعريف الجنس في الفاسقون الدال على انهم الجنس كله ولو لم يحمله عليه لما صح الحصر المستفاد من ضمير الفصل وتعريف
الخبر لانه كم من فاسق سواهم وفسر الفسق بالتمرد لان الكافر اذا وصف بالفسق دل على المبالغة في الخروج عن امر الله وطاعته ولما وصفهم
بكمال التمرد وذكر ما وعدهم في الاخرة وجعل قوله خالدين فيها حال مقدرة من المفعول الاول للوعد لكونها غير مقارنة للوعد وقوله هي حسبهم
جملة مستانفة لا محل لها من الاعراب والمعنى ان تلك العقوبة كافية لهم ولا شئ ابلغ منها ولا يمنع الزيادة عليها ولا ينافيه عطف قوله ولعنهم لكونه
بيانا لبعض ما تضمنه الخلود في عذاب النار فان النار المخلدة مع كونها كافية في الايلام بالغة اقصى درجات التعذيب تتضمن شدايد اخر من
الطعن والذم والاهانة بالسلاسل والاغلال والعياذ بالله من سخطه وعقابه قوله والمراد به ما وعد الله من الخلود في نار جهنم ذكر بعده تاكيدا له
قوله او ما يقاسونه من تعب النفاق اي ويجوز ان يكون المراد بقوله ولهم عذاب مقيم العذاب العاجل الذي لا ينفك عنهم وهو ما يقاسونه
من الخوف من اطلاع الرسول على بواطنهم وما يحذرونه ابدا من انواع الفضايح قوله اي انتم مثل الذين اي ويجوز ان يكون الكاف في محل الرفع على
انه خبر مبتدا محذوف وان يكون في محل النصب على انه مفعول فعل محذوف بتقدير المضاف لان المقصود حينئذ تشبيه الفعل بالفعل وعلى الاول
تشبيههم بمن قبلهم في العدول عن امر الله والامر بالمنكر والنهي عن المعروف وقبض الايدي عن الخيرات ونحو ذلك مما خاضوا فيه من الامور الباطلة
رغبة في الاستمتاع بالحظوظ العاجلة المخدجة والالتذاذ بما رزقوا من الاموال والاولاد قوله بيان لتشبيههم بهم حيث وصف كل واحد منهم
وممن قبلهم بكثرة الاموال والاولاد ثم ذكر انهم استمتعوا بنصيبهم وخاضوا كما استمتع من قبلهم وخاضوا سمي النصيب خلاقا لكنه عبارة عما
قدر للانسان من خير قوله والتهائهم بها اي تلهيهم ولعبهم بتلك الشهوات يقال لهوت بالشئ الهو لهوا وتلهيت به والهيت به اذا عبث به
قوله تمهيدا لذم المخاطبين علة لقوله ذم الاولين والمقصود دفع ما يقال من ان ذكر استمتاع الاولين بخلاقهم وقع مكررا حيث ذكر اولا قوله
فاستمتعوا بخلاقهم ثم ذكر قوله كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم والثاني مغن عن الاول فما الفائدة في التكرير ووجه الدفع انه تع ذم الاولين
بالاستمتاع بما اوتوا من حظوظ الدنيا وحرمانهم عن سعادة الاخرة بسبب استغراقهم في تلك الحظوظ العاجلة وجعل ذم الاولين تمهيدا
لذم المخاطبين بان شبه حالهم بحال الاولين ففي التكرير تاكيد ومبالغة في ذم المخاطبين ولم يسلك هذه الطريقة في التشبيه الثاني وهو قوله
وخضتم كالذي خاضوا حيث لم يقل وخاضوا بخوضهم اكتفاء بتقديم التمهيد المذكور في التشبيه الاول فان التشبيه الثاني لما كان معطوفا
على التشبيه الاول علم ان المقدمة المذكورة هناك مقصودة ههنا فاستغني عن ذكرها في التشبيه الثاني قوله كالذي خاضوا والتقدير وخضتم
خوضا كخوض الذين خاضوا على ان الكاف في محل النصب على انه صفة مصدر محذوف ولما ورد ان يقال لم افرد الذي مع ان المراد به الجماعة بدلالة
رجوع ضمير الجمع اليه في قوله خاضوا والقياس ان يقال كالذين خاضوا لما تقرر في النحو ان جمع الذي في ذوي العلم الذين في احوال الثلاث والذون
في حال الرفع على لغة هذيل اشار الى الجواب اولا بان الذي اصله الذين تحذف نونه تخفيفا وايضا حذف المصدر المحذوف مع المصدر الذي
اضيف الى الموصول فبقي وخضتم كالذي خاضوا وثانيا بقوله او كالفوج الذي يعني الذي صفة لموصوف مفرد اللفظ مجموع المعنى فافرد لفظ
الموصول نظرا الى افراد موصوفه لفظا وجمع العايد اليه نظرا الى كثرة ما هو عبارة عنه وثالثا بقوله او كالخوض الذي خاضوه اي خضتم خوضا
كالخوض الذي خاضوه يعني افرد الموصول لكونه صفة للمصدر المحذوف لا لمن قبلهم من الاولين الذين رجع اليهم ضمير خاضوا وعايد المصدر محذوف
ثم انه تع لما شبه المنافقين بالكفار المتقدمين في الرغبة في الدنيا وفي تكذيب الانبياء والمبالغة في ايذائهم هددهم بان اشار الى ما جرى على المتقدمين
من وجوه التعذيب والاهلاك ليعتبروا بحالهم ولينزجروا عما هم فيه من قبايح الافعال قوله اهلك نمرود اشارة الى ما روي عن ابن عباس ان المراد بقوم
ابرهيم نمرود ابن كنعان والمراد باصحاب مدين قوم شعيب ومدين اسم بلدهم والمؤتفكات جمع مؤتفكة وهي المنقلبة يقال افكه فانفك اي قلبه
فانقلب وقرى قوم لوط انقلبت اعلاها اسفلها قوله فان السين مؤكدة للوقوع يعني ان السين في الاثبات بمنزلة لن في النفي ولهذا قد تتمحض
للتاكيد من غير قصد الى معنى الاستقبال ثم انه تع لما اكد وعده بالرحمة على الاجمال بقوله سيرحمهم فصل الرحمة الموعودة بقوله وعد الله المؤمنين
والمؤمنات جنات قال الامام والاقرب انه تع اراد بالجنات البساطين التي فيها ينتفع ولها المناظر لانه تع قال بعده ومساكن طيبة في جنات
عدن والمعطوف يجب ان يكون مغايرا للمعطوف عليه فيكون مساكنهم في جنات عدن ومناظرهم جنات التي هي البساتين والمصنف فسر العدن بالاقامة
والخلود اختيارا لقول من قال انه مصدر قولك عدن بالمكان اذا قام به يعدن عدنا وعدونا ويقال تركت ابل بني فلان عوادن بمكان كذا وهو ان تلزم

الابل المكان وتالفه ومنه المعدن لمستقر الجواهر وعلى هذا القول الجنات كلها جنات عدن لا يبغون عنها حولا وليس هذا تكرارا لقوله خالدين فيها
لان قوله جنات عدن اخبار بدوام مقامهم فيما اعد لهم من المساكن وقوله تع خالدين فيها اخبار بدوام النعيم لهم في الجنات فهما معنيان مختلفان
قوله وعنه عليه الصلوة والسلام عدن دار الله التي لم ترها عين الى اخره اشارة الى ان عدن قولان اخر وهو انه اسم علم لموضع معين في الجنة
استدلالا بالاخبار الواردة فيه قوله ومرجع العطف اي مبناه يعني ان العطف يقتضي التغاير فعطف قوله تع ومساكن طيبة على قوله جنات
يحتمل ان يكون مبنيا على التغاير الذاتي بين المعطوف والمعطوف عليه بان يراد بالجنات البساطين وبالمساكن طيبة القصور المبنية من اللولو
والزبرجد والياقوت الاحمر ويحتمل ان يكون مبنيا على التغاير الوصفي مع اتحاد الذات قوله والمنافقين بالزام الحجة ولا يجوز المحاربة والمجاهدة
بالسيف معهم لانهم يظهرون الاسلام وينكرون الكفر وحكم شرعنا ان يحكم بالظاهر لقوله عليه الصلوة والسلام نحن نحكم بالظاهر وقد
امر الله تع بالجهاد معهم وهو عبارة عن بذل الجهد في الرفع عن المنكر والارشاد الى الحق وليس في لفظ جاهد ما يدل على ان ذلك الجهاد بالسيف
او باللسان او بطريق اخر فنقول ان الاية تدل على وجوب الجهاد مع الفريقين واما كيفية تلك المجاهدة فلفظ الاية لا يدل عليها وانما تعرف هي
من دليل اخر وقد دلت الدلايل المنفصلة على ان المجاهدة مع الكفار يجب ان تكون بالسيف ومع المنافقين باظهار الحجة تارة وبترك الرفق
ثانيا وبالانتهار ثالثا قال عبد الله ابن مسعود في قوله تع جاهد الكفار والمنافقين يجاهدهم تارة باليد وتارة فمن لم يستطع فليكفهر
في وجهه فمن لم يستطع فبالقلب وعن ابن عباس ان المراد بقوله تع واغلظ عليهم شدة الانتهار والنظرة بالبغض والمقت وعن ابن مسعود هي
ان يكفهر في وجوههم قوله روي انه عليه الصلوة والسلام في غزوة تبوك روي انه عليه الصلوة والسلام خطب ذات يوم بتبوك وذكر
المنافقين فسماهم رجسا وعابهم فقال الجلاس لئن كان ما يقول محمد لاخواننا الذين خلفناهم بالمدينة فنحن شر من الحمير فسمعه عامر ابن قيس
فقال اجل ان محمدا الصادق وانتم شر من الحمير فلما انصرف رسول الله صلى الله عليه وسلم الى المدينة اتاه عامر ابن قيس فاخبره بما قال الجلاس
فقال الجلاس كذب يا رسول الله علي فامرهما رسول الله صلى الله عليه وسلم ان يحلفا عند المنبر فقام الجلاس عند المنبر بعد العصر فحلف بالله
الذي لا اله الا هو ما قاله ولقد كذب علي عامر فقام عامر فحلف بالله الذي لا اله الا هو لقد قاله وما كذبت عليه ثم رفع عامر يديه الى السماء
فقال اللهم انزل على نبيك تصديق الصادق وتكذيب الكاذب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنون آمين فنزل جبريل عليه السلام
قبل ان يتفرقا بهذه الاية حتى بلغ فان يتوبوا يك خيرا لهم فقام الجلاس فقال يا رسول الله اسمع الله قد عرض علي التوبة صدق عامر ابن قيس
فيما قاله وانا قلته واستغفر الله واتوب اليه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك منه ثم تاب وحسن توبته قوله او اخراجه معطوف
على قوله من فتك الرسول اي يحتمل ان يكون المراد بقوله تع وهموا بما لم ينالوا ما قصد خمسة عشر من فتكه عليه الصلوة والسلام اذا تسنم
العقبة فانهم لما اجتمعوا لذلك الغرض كان الظاهر انهم قد طعنوا في نبوته عليه الصلوة والسلام ونسبوه الى الكذب في دعوى الرسالة ولذلك
هو قولهم كلمة الكفر ويحتمل ان يكون المراد به الاخراج الذي هم به عبد الله ابن ابي حيث قال لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل واراد به
الرسول صلى الله عليه وسلم وسمع زيد ابن ارقم قوله هذا وبلغه الى الرسول صلى الله عليه وسلم فهم عمر رض بقتل عبد الله ابن ابي فجاء عبد الله
وحلف انه لم يقله فنزلت الاية قوله او بان يتوجوا اي بان يلبسوا التاج هو تفسير اخر لقوله تع بما لم ينالوا وهو ما روي عن السدي انه
قال قوله تع لم ينالوا هو قولهم اذا قدمنا المدينة عقدنا على راس عبد الله ابن ابي تاجا فلم يصلوا اليه قوله اثروا اي استغنوا وكثرت اموالهم والثرا
كثرة المال يقال مال ثري اي كثير والضنك الضيق قوله والاستثناء مفرغ من اعم المفاعيل والعلل والتقدير على الاول ما كرهوا وعابوا شيئا
منهم الا اغناء الله اياهم وهو من باب قولهم ما لهم عندك ذنب الا ان احسنت اليك اي ان كان ثمة ذنب فهو هذا وهو تهكم بهم كقوله وما نقموا
من بني امية الا انهم يحلمون اذ غضبوا والتقدير على الثاني ما كرهوا الدعي وما دعوا اليه لشئ من الاجل ان اغناهم الله ورسوله
قوله تع لنصدقن اصله لنتصدقن ادغمت التاء في الصاد لقربها منها والمصدق معطي الصدقة قال تع وتصدق علينا ان الله يجزي المتصدقين
قوله اي فجعل الله عاقبة فعلهم ذلك نفاقا يقال اعقبه ندما اي صير عاقبة امره ذلك ويقال اكل فلان اكلة اعقبته سقما وفي الصحاح اعقبه بطاعته اي جازاه
قوله ويجوز ان يكون الضمير للبخل لا يخفى انه تجويز امر بعيد لان اعقب لو كان مسندا الى ضمير البخل المدلول عليه بقوله بخلوا به لكان المعنى فاورثهم
بخلهم نفاقا متمكنا في قلوبهم بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون ولا شك ان اسناد النفاق الى البخل بسبب اخلاف وعد الله معنى
بعيد والظاهر ان اعقب مسند الى ضمير الجلالة لان الضمير الواقع قبله وبعده وهو ضمير من فضله وضمير يلقونه كل واحد منهما راجع اليه تع
فالظاهر ان يكون ضمير اعقب ايضا عبارة عنه تع قوله او يلقون عمله اي عمل البخل وجزاه وهذا على تقدير ان يكون ضمير اعقب للبخل وفي التيسير

قال الحسن قوله تع فاعقبهم نفاقا اى صار بخلهم سببا لذلك وقوله الى يوم يلقونه اى يرون بخلهم كما قال ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره قوله اجر
الجرير الجرير حبل يجر به البعير بمنزلة العذار للدابة والبا زائدة اى اجرة الجرير والمعنى به استحق الناس على اجرة صاعين قوله حتى صولحت
احدى امرأتيه عن نصف الثمن على ثمانين الف درهم يدل على ان عبد الرحمن رض كانت له يوم مات امرأتين وان حقهما ثمن ماله وكانت اكثر من مائة
وستين الف درهم ليصح ان تصالح احدى امرأتيه عن نصف الثمن على ثمانين الف درهم وفى الكشاف حتى صولحت امرأته تماضر عن ربع الثمن
على ثمانين الف درهم وهو يدل على انه خلف اربع زوجات وان ثمن ماله كانت اكثر من ثلثمائة الف وعشرين الفا ليصح ان تصالح احدى
الزوجات الاربع عن ربع الثمن على ثمانين الفا والله اعلم والوسق بالكسر ستون صاعا وقيل هو حمل بعير قوله جازاهم الله على سخريتهم فيكون
تسمية جزاء السخرية سخرية مبنيا على المشاكلة فانها توريث الكلام حسنا كما سمى جزاء الاستهزاء استهزاء وجزاء السيئة سيئة لذلك او على الاستعارة
فان جزاء السيئة والسخرية مماثل لهما فاطلقت اسم احد المثلين على الآخر لمشابهته له فعلى هذا يكون سخر الله استعارة تبعية قوله يريد التساوى
بين الامرين يعنى الكلام وان ورد على صورة الامر الا ان المراد الاخبار بتساوى الامرين كما فى قوله تع انفقوا طوعا او كرها لن يتقبل منكم وفائدة
العدول الى صيغة الامر مع ان الجزاء ايضا يدل على تساوى الامرين فى عدم النفع مثل ان يقال استغفارك من حيث عدم ترتب المغفرة عليه
كعدمه لا فرق بينهما هى الدلالة على التاكيد والمبالغة فى تساوى الامرين كانه قيل ان شئت ان لا تعرف انى لا اغفر لهم على كل حال امتحن بان
تستغفر لهم تارة وتتركه تارة اخرى تجد انه استمر على عدم مغفرتهم فى الحالين قوله فان مغفرة الكافر بالاقلاع والامتناع عن الكفر وبالارشاد
الى الحق بمعنى الدلالة الموصلة الى الحق وكل واحد من هذين السببين منتف فى حق المتمردين فى كفرهم ما داموا متمادين فى الكفر والطغيان
متمردين فيهما فانتفى المسبب ايضا فى حقهم وهو المغفرة فكان قوله تع والله لا يهدى القوم الفاسقين كالدليل على عدم مغفرة الله تع اياهم
البتة كانه قيل كيف يغفر لهم وهم كفار متمردون فى كفرهم والمتمرد فى الكفر لا يهديه الله الى الحق ومن لا يهتدى الى الحق لا يغفر له فهو عليه الصلوة
والسلام انما علم كونهم متمردين مطبوعين على الضلال بهذا الدليل فلذلك استغفر لهم قبل قيام هذا الدليل قوله بقعودهم عن الغزو خلفه
اشارة الى ان المقعد مصدر بمعنى القعود وان خلاف منصوب على الظرفية اى بعد ذهاب رسول الله صلى الله عليه وسلم يقال اقام زيد
خلاف القوم اى تخلف بعد ذهابهم وروى عن الاخفش وغيره ان خلاف بمعنى خلف وبعد ويؤيده قراءة ابن عامر خلف بفتح الخاء وسكون
اللام قوله فيكون انتصابه على العلة اى فرحوا لاجل مخالفتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث مضى هو للجهاد وتخلفوا عنه او بقعودهم
لاجل مخالفتهم له عليه الصلوة والسلام او مخالفين له وصفهم الله بقوله المخلفون مع ان الظاهر انهم احتاجوا حتى تخلفوا عنه عليه الصلوة
والسلام فكان الظاهر ان يقال فكما فرح المخلفون كما اشار اليه صاحب الكشاف بقوله الذين استاذنوا رسول الله من المنافقين فاذن
لهم وخلفهم بالمدينة فى غزوة تبوك والذين خلفهم كسلهم ونفاقهم والشيطان قوله ايثار الدعة وهى الراحة وقوله والخفض تفسير لها يقال
عيش خافض اى راحة وقوله على طاعة الله متعلق بقوله ايثارا وقوله وفيه تعريض اشارة الى فائدة قوله وكرهوا ان يجاهدوا الآية مع ان الفرح
بالاقامة التخلف عن الغزو يدل على كراهية الجهاد والمهج جمع مهجة وهى الروح وقيل الدم وقيل هى دم القلب خاصة والتثبيط عن الامر عبارة
عن الصرف عنه يقال ثبطه عن الامر تثبيطا اى شغله عنه قوله اخبار عما يؤول اليه حالهم والمعنى سيحصل لهم هذه الآية لقوله تع بعد جزاء
بما كانوا يكسبون قوله اخرجه على صيغة الامر للدلالة على انه حتم لازم فان ظاهر الامر الايجاب وانه لا يحتمل من الصدق والكذب ما يحتمل الخبر وقوله
قليلا وكثيرا وان جاز كونهما منصوبين على ظرفية الزمان اى زمانا قليلا وزمانا كثيرا الا ان الظاهر كونهما منصوبين على المصدر اى ضحكا قليلا
وبكاء كثيرا فحذف الموصوف واقيمت الصفة مقامه وذلك لان الفعل يدل على المصدر بشيئين بلفظه ومعناه بخلاف الزمان فانما يدل
عليه بهيئته فقط قوله فان كلهم لم يكونوا منافقين علة لتخصيص المخلفين منهم وهذا على تقدير ان يجعل ضمير منهم للمخلفين وان جعل للمنافقين
وكان المراد بطائفة منهم من بقى من المنافقين فلا تخصيص ولا عذر قوله وكان اسقاطهم عن ديوان الغزاة عقوبة لهم لما فيه من اظهار نفاقهم
وكون خروجهم مع الغزاة مؤديا الى انواع المفاسد وذلك لان استصحاب المسلمين فى الغزوات وترغيبهم فى الجهاد امر معلوم بالضرورة
فلما منع هؤلاء من الخروج الى الغزو وبعد استيذانهم له كان ذلك تصريحا بكونهم خارجين عن زمرة من كلف بالجهاد وهذا تفضيح واهانة
لهم فى حياتهم ثم انه تع كلف رسول الله صلى الله عليه وسلم بان يفضحهم بعد الوفاة حيث قال ولا تصل على احد منهم مات ابدا ولا تقم على
قبره روى عن ابن عباس رض ان ابن ابى دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم فى مرضه فلما دخل عليه ساله ان يستغفر له ويصلى عليه اذا مات
ويقوم على قبره ثم انه ارسل الى الرسول صلى الله عليه وسلم يطلب منه قميصه ليكفن فيه فارسل اليه القميص الفوقانى فرده فطلب الذى يلى

جلده ليكفن فيه فقال عمر يعطى قميصك للرجس النجس فقال عليه الصلوة والسلام ان قميصى لا يغنى عنه من الله شيئا ولعل الله ان يدخل
به الفا فى الاسلام وكان المنافقون لا يفارقون عبد الله فلما رأوه يطلب القميص منه يتبرك به ويرجو ان ينفعه القميص فى دفع عذاب
الله تع وجلب رحمته وحصله اسلم منهم الف فلما جاء ابنه يعرفه فقال عليه الصلوة والسلام لابنه صل عليه وادفنه فقال ان لم تصل
عليه يا رسول الله لم يصل عليه مسلم فقام عليه الصلوة والسلام ليصلى فجاء عمر رض فقام بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين القبلة لئلا
يصلى عليه فنزلت الآية واخذ جبريل عليه السلام ثوبه وقال لا تصل على احد منهم مات ابدا فاعرض عن الصلوة عليه وهذا يدل على منقبة
عظيمة من مناقب عمر رض فان الوحى كان ينزل على وفق قوله فى آيات كثيرة منها هذه الآية وهو منصب عال ودرجة رفيعة له فى الدين فلهذا
قال عليه الصلوة والسلام فى حقه لو لم ابعث لبعثت يا عمر نبيا فان قيل كيف يجوز ان يقال ان الرسول صلى الله عليه وسلم رغب فى ان يصلى
عليه بعد ان علم كونه كافرا قد مات على كفره وان صلوة عليه دعاء له بالمغفرة وذلك محظور لانه تع منعه من ان يستغفر لمشرك واعلمه ان لا
يغفر للكافر البتة وايضا الصلوة عليه ودفع قميصه اليه يوجب اعزازه وهو مامور باهانة الكفار فالجواب لعل السبب فيه انه لما طلب
منه عليه الصلوة والسلام ان يرسل اليه قميصه لمس جلده ليدفن فيه غلب على ظنه انه تاب عن نفاقه وآمن لان ذلك الوقت وقت
توبة الفاجر وايمان الكافر فلما رأى منه اظهار الاسلام وشاهد منه الامارة الدالة على اسلامه غلب على ظنه انه صار مسلما فلذلك رغب
فى ان يصلى عليه فلما نزل جبريل عليه السلام واخبره انه مات على كفره ونفاقه امتنع من الصلوة عليه واما دفع القميص اليه فذكروا فيه
وجوها منها ان العباس عم رسول الله صلى الله عليه وسلم لما اخذ اسيرا ببدر لم يجدوا له قميصا وكان رجلا طويلا فكساه عبد الله قميصه
فهو عليه الصلوة والسلام انما دفع اليه قميصه مكافاة لاحسانه ذلك لا اعزازا له ومنها انه تع امره ان لا يرد سائلا بقوله واما السائل
فلا تنهر فلما طلب عبد الله منه القميص دفعه اليه لهذا المعنى ومنها انه انما دفعه اليه بمقتضى كرمه وغلبة الرحمة والرأفة عليه كما قال تع
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وقال فبما رحمة من الله لنت لهم فامتنع من الصلوة عليه رعاية لامر الله تع ودفع القميص اليه لاظهار الرأفة والرحمة
ومنها انه تع لعله اوحى اليه انك اذا دفعت اليه قميصك صار ذلك حاملا لدخول الف نفر من المنافقين فى الاسلام ففعل ذلك لهذا
الغرض قوله وقيل صلى عليه ثم نزلت قال الامام الواحدى فى الوسيط راويا عن نافع عن ابن عمر رض لما توفى عبد الله ابن ابى جاء ابنه الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم فساله ان يعطيه قميصه ليكفن فيه اباه فاعطاه ثم ساله ان يصلى عليه فقام رسول الله صلى الله عليه وسلم ليصلى عليه
فقام عمر رض ابن الخطاب فاخذ بثوب رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله اتصلى عليه فقال عليه الصلوة والسلام انما خيرنى الله
تعالى فقال استغفر لهم او لا تستغفر لهم قال فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فانزل الله عز وجل ولا تصل على احد رواه البخارى
عن عبيد ابن اسمعيل ورواه مسلم عن ابى بكر ابن ابى شيبة كلاهما عن ابى اسامة عن عبد الله ابن عمر عن نافع عن ابن عمر قوله والمراد منصوب
معطوف على الصفة فى قوله لان الصفة قوله ولذلك رتب النهى على قوله مات ابدا اى ولكون الاستغفار ممنوعا فى حق من مات كافرا رتب النهى عن الصلوة
على الاحد الموصوف بانه كائن منهم والموصوف بانه مات ابدا فان منهم صفة لاحد وكذلك جملة قوله مات فانها ايضا فى محل الجر على انها صفة
احد وابدا ظرف منصوب بمات على ما اختاره المص وتفرد به كانه قيل لا تصل على احد منهم ميت مات ابدا بان مات على الكفر قال الامام نقلا عن
الواحدى ان قوله تع مات فى موضع جر على انه صفة للنكرة كانه قيل على احد منهم ميت وقوله ابدا متعلق بقوله ولا تصل على احد يريد انه
ظرف منصوب بالنهى والتقدير ولا تصل ابدا على احد منهم وقال صاحب التيسير وفى الآية تقديم وتاخير وتقديره ولا تصل ابدا على احد منهم
قوله تكرير للتاكيد يعنى ان هذه الآية قد سبق ذكرها بعينها فى هذه السورة ولا فرق بينهما الا فى عبارات مخصوصة اولها انه تع قال فى الآية
المتقدمة فلا تعجبك بالفاء وههنا قال ولا تعجبك بالواو وثانيها انه تع قال هناك اموالهم ولا اولادهم وههنا كلمة لا محذوفة وثالثها انه تع
قال هناك انما يريد الله ليعذبهم وههنا بكلمة ان بدل اللام ورابعها انه تع قال هناك فى الحيوة الدنيا وههنا حذف لفظ الحيوة فقيل هذه الآية
ليست للتاكيد لان ما سبق نزلت فى حق قوم وهذه نزلت فى آخرين وقيل انها تاكيد للآية السابقة والمقام اقتضى التاكيد لان اشد ما يفتتن
به الانسان من اسباب الدنيا هى الاموال والاولاد فيجب التحذير عنها مرة بعد اخرى قوله طامحة اى مرتفعة ناظرة يقال طمح بصره الى الشئ
اى ارتفع قوله مغتبطة اى مغبوطة والغبطة ان يتمنى مثل حال المغبوط من غير ان يريد زوالها عنه والا كان حسدا تقول منه غبطته بما نال
غبطه غبطا وغبطة فاغتبط هو كذلك منعته فامتنع وحبسته فاحتبس قوله ويجوز ان يراد بها بعضها وجعلها صاحب الكشاف نظير القرآن
والكتاب فكما ان كلا منهما يقع على الكل وعلى البعض فكذا السورة ولا يخفى ان كلا منهما موضوع للقدر المشترك بين الكل والبعض بخلاف السورة فانها

ليست لاسما للجموع فاطلاقها على البعض مجاز قوله ويجوزان يكون المفسرة لانه قد تقدمها ما هو بمعنى القول وعلى الاول كانت مصدرية على حذف حرف الجر وفي قوله استاذنك التفات من الغيبة الى الخطاب ويقتضى الظاهران يقال استاذنه بناء على لفظ رسوله قوله وقد يقال
المخالفة الذى لا خير فيه الجوهرى فلان خالفة اهل بيته وخالف اهل بيته ايضا اذا كان لا خير فيه انتهى قالتا للنقل من الوصفية الى الاسمية
ولعل الوجه فى تسمية من لا خير فيه خالفه كونه غير مجيب لما دعى اليه من المهمات قال المفسرون كان يصعب على المنافقين تشبيههم
بالخوالف فنزل فيهم هذه الاية تعييرا لهم ردعا قوله معتذرين بالجهد مصدر جهد عليهم بكسر الهاء بمعنى بكر واشتد قوله والمعذر اما
من عذر فى الامر اذا قصر فقوله تع وجاء المعذرون معناه وجاء المقصرون فى الجهاد بان تواتوا ولم يجدوا فيه من غير عذر والحاصل ان
المصنف ذكر فى لفظ المعذرين ثلاث قرآت الاولى تشديد الذال فقط والثانية التخفيف والثالثة تشديد العين والذال معا وذكر فى القرات
الاولى احتمالين الاول ان يكون اسم فاعل من باب التفعيل ومعناه المقصر فى الجهاد والمعذر بغير عذر المتصنع فى اعتذاره والثانى ان يكون
اسم فاعل من باب الافتعال واصله المعتذرون نقلت فتحة التا الى العين وقلبت التا ذالا وادغمت فى الذال التى بعدها والاعتذار قد يكون
بالكذب كما فى قوله تع يعتذرون اليكم اذا رجعتم اليهم فانه تع بين كون الاعتذار فاسدا بقوله تع قل لا تعتذروا وقد يكون بالصدق كما فى
قول لبيد ومن يبك حولا كاملا فقد اعتذر يريد فقد جاء بعذر صحيح وقيل المعذر بالتشديد من يعتذر بلا عذر وجعل المعذرين بالتخفيف
اسم فاعل من عذر اذا اجتهد فى العذر وبالغ فيه فيكون صادقا فى اعتذاره يقال اعتذرت اليه اى اقمت العذر الصحيح على امرى فعلى هذه القراة
يكون اعراب البادية صنفين صنف استاذنوا فى التخلف معتذرين بالعذر الصحيح وصنف منهم قعدوا وتخلفوا من غير استيذان فضلا عن
الاعتذار وانما قعدوا وتخلفوا جراة على الله تع فهم المرادون وقعد الذين كذبوا وجعل القراة الثالثة اسم فاعل من تعذر بمعنى اعتذر اصله متعذرون
وجعل هذه القراة لحنا بناء على ان التاء لا تدغم فى العين لبعد المخرج فظهر بما ذكرنا ان الاختلاف فى انهم كانوا محقين فى الاعتذار ومبطلين
انما هو على القراة بالتشديد وعلى ان يكون المعذرون بمعنى المعتذرون لانه ان كان بمعنى المقصرين فهم مبطلون بلا خلاف وعلى قراة التخفيف
يكونون محقين بلا خلاف قوله فيكون متفرع على قوله بالصحة لان المتعذر بالصحة لا يقال فى حقهم انهم كاذبون فى ادعاء الايمان ولا فى اعتذار
قوله كالهرمى جمع هرم يقال هو هرم وقوم هرمى والهرم بفتحتين كبر السن يقال هرم الرجل واهرمه الله عن ابن عباس رضى الله عنه فسر الضعفاء بالزمنى
والمشايخ والعجزة فانهم وان كانوا اصحاء من حيث الابدان الا انهم ضعفاء ليس لهم قوة يعتذرون بها على الجهاد والمرضى الذين بهم علة يرجى
زوالها الا انه فى الحال لا طاقة له به والناصح الخالص والنصح اخلاص العمل من الغش يقال نصح الشئ اذا خلص ونصح له فى القول اخلصه
له قال عليه الصلوة والسلام الدين النصيحة ثلاثا قالوا لمن قال لله ولكتابه ولرسوله ولائمة المسلمين وعامتهم قال العلماء النصيحة لله
اخلاص الاعتقاد فى الوحدانية ووصفه بصفات الالهية وتنزيهه عن النقايص والرغبة فى محابه والبعد عن مساخطه والنصيحة لرسوله
التصديق بنبوته والتزام طاعته فى امره ونهيه وموالاة من والاه ومعاداة من عاداه وتوقيره ومحبته اهل بيته وتعظيمه وتعظيم سنته
واحياؤها بعد موته بالبحث عنها والتفقه فيها والذب عنها ونشرها والدعاء اليها والتخلق باخلاقه الكريمة والنصح لكتاب الله قراته
والتفقه فيه والذب عنه وتعليمه واكرامه والتخلق به والنصح لائمة المسلمين ترك الخروج عليهم وارشادهم الى الحق وتنبيههم فيما اغفلوه
من امور المسلمين ولزوم طاعتهم والقيام بوجب حقهم والنصح لعامة المسلمين ترك معاداتهم وارشادهم وحب الصالحين منهم والدعاء
بجميعهم وارادة الخير لكافتهم فقوله تع فى هذه الاية اذا نصحوا لله ورسوله معناه اذا اخلصوا الايمان لله ولرسوله وامتثلوا امرهما فى جميع
الامور ومعظمها ان لا يفشوا ما سمعوه من الاراجيف وان لا يثيروا الفتن وان يسعوا فى ايصال الخير الى المجاهدين ويقوموا
باصلاح مهمات بيوتهم ويسعوا فى ايصال الاخبار السارة من بيوتهم اليهم وهذا كله بعد اخلاص ايمانهم واعمالهم من الغش والرياء
كلمة من فى قوله من سبيل زائدة اى ما على المحسنين سبيل اى لا اثم عليهم بسبب القعود عن الجهاد لانخراطهم فى سلك المحسنين
حيث اتوا ما فى وسعهم من النصح لله ورسوله قوله عطف على الضعفاء اى ليس شئ من حرج ثابتا على كذا وكذا ولا على الذين وان كان معطوفا
على المحسنين يكون المعنى ليس شئ من سبيل ثابتا على المحسنين ولا على الذين قوله وهم البكاؤن اى قال المفسرون المراد بقوله تع
ولا على الذين سبعة من الانصار سموا البكائين قوله حزنا نصب على العلة والعامل فيه تفيض فان قيل فاعل الفيض مغاير لفاعل الحزن
لان الفيض قد اسند الى الاعين والحزن صادر من اصحاب الاعين واذا اختلف الفاعل وجب جر المفعول له بالحرف فكيف نصب ههنا قلنا
ان الحزن قد يسند الى العين ايضا مجازا فيقال عين حزينة وسخينة وعين مسرورة وقريرة فى ضد ذلك ويجوز ان يكون العامل فيه

تولوا فيتحد فاعل العلة والمعلول حقيقة ويجوز ان يكون حزنا حالا من فاعل تولوا او من فاعل تفيض اى تولوا حزينين وتفيض اعينهم
حزينة على ما تقدم من المجاز ويجوز ان يكون مصدرا منصوبا بفعل مقدر من لفظه اى يحزنون حزنا وهذه الجملة التى قدرناها صفة
هذا المصدر فى محل النصب على الحال اما من فاعل تولوا او من فاعل تفيض قوله ليلا يجدوا متعلق بحزنا هذا على تقدير ان يكون حزنا مفعولا له
او حالا واما اذا جعل مصدرا فلا يجوز ذلك لان المصدر لا يعمل اذا كان مؤكدا لعامله قوله لانه لن نصدقكم اشارة الى ان الجملة استيناف لبيان
وجه نهيهم عن الاعتذار لان المعتذر اذا علم ان عذره لا يقبل وجب عليه ان يمتنع عنه وكذا قوله تع قد نبانا الله فانه ايضا علة لانتفاء
التصديق ولما حكى الله تع عنهم انهم يعتذرون ذكر بقوله سيحلفون بالله لكم انهم كانوا يؤكدون تلك الاعذار بالايمان الكاذبة والمعنى
انهم سيحلفون على انهم ما قدروا على الخروج وحلفوا على ذلك لتعرضوا عنهم اى لتصفحوا عنهم ولتعرضوا عن لومهم وتعنيفهم قال ابن عباس
رض قوله تع فاعرضوا عنهم يريد اتركوا كلامهم وسلامهم قال اهل المعانى انهم طلبوا اعراض الصفح فاعطوا اعراض المقت حيث امر الله تع رسوله
صلى الله تع عليه وسلم والمؤمنين ان يظهروا لهم الاستخفاف بهم ويعرفوهم ان اقدارهم اوضع من يصلحوا لصحبة رسول الله صلى الله عليه وسلم والمؤمنين
قوله لا ينفع فيهم التأنيب وهو اللوم والتعنيف قوله يجوز ان يكون مصدرا اى لفعل مقدر من لفظه اى يجزون جزاء او لمضمون ما قبله فان
قوله تع ماويهم جهنم فى معنى يجزون بعذاب جهنم ثم انه تع بعد ما بين لهم انهم يحلفون بالله ليعرض المسلمون عن ايذائهم بين ايضا انهم يحلفون
ليرضى المسلمون عنهم فيستديموا عليهم ما كانوا يفعلون بهم قوله اوان امكنهم ان يلبسوا عليكم الى اخره على ان يكون قوله تع فان ترضوا عنهم
كناية عن تلبيسهم على المؤمنين بالايمان الكاذبة قوله اهل البدو اشارة الى ان الاعراب وان كان فى صورة الجمع لعرب نحو حجر واحجار الا انه
ليس جمعا له والا لزم ان يكون الجمع اخص من الواحد فان العرب هو الصنف الخاص من بنى آدم سواء سكن السواد ام سكن القرى واما الاعراب
فلا يطلق الا على من يسكن البوادى فقط فعلى هذا يكون العرب اعم من الاعراب وقيل العرب هم الذين استوطنوا المدن والقرى والاعراب اهل البدو
فعلى هذا هما متباينان قال اهل اللغة يقال رجل عربى اذا كان نسبه فى العرب وجمعه العرب كما يقال المجوسى واليهودى ثم تحذف ياء النسبة فى الجمع
فيقال المجوس واليهود ورجل اعرابى بالالف اذا كان بدويا يطلب مساقط الغيث والكلاء سواء كان من العرب او من مواليهم ويجمع الاعرابى على الاعراب
والاعاريب والاعرابى اذا قيل له يا عربى فرح والعربى اذا قيل له يا اعرابى غضب فمن استوطن القرى العربية فهم عرب ومن نزل البادية فهم اعراب
ويدل الفرق قوله عليه الصلوة والسلام حب العرب من الايمان واما الاعراب فقد ذمهم الله فى هذه الاية فقد ظهر مما قررنا ان الاعراب جمع اعرابى
وقد تقرر ان الاصل فى الجمع المحلى بالالف واللام ان ينصرف الى المعهود السابق فان لم يوجد المعهود السابق حمل على الاستغراق للضرورة اذ لو
لم يحمل عليه لزم الاجمال فلذلك قال بعض العلماء المراد بالاعراب ههنا جمع معينون من منافقى الاعراب كانوا يوالون منافقى المدينة فصرفوا
هذا اللفظ اليهم وفى التيسير ان هذه الاية تتصل بقوله وجاء المعذرون من الاعراب اى سكان البوادى ان كانوا كفارا ومنافقين فهم اشد
كفرا ونفاقا من اهل الحضر وذلك لان اهل البدو يشبهون الوحوش فهم مجبولون على الامتناع عن الطاعة والانقياد ولان استيلاء الهوى
الحار اليابس عليهم يزيدهم قساوة لقلوبهم وهى تستتبع التيه والتكبر والفخر والطيش عن الحق ولان من لم يدخل تحت تاديب مؤدب ولم
يخالط لاهل العلم والمعرفة ولم يسمع لكتاب الله تع ومواعظ رسوله صلى الله عليه وسلم وبياناته الشافية كيف يكون مساويا لمن اصبح
وامسى فى صحبة اهل العلم والحكمة مستمعا لمواعظ الكتاب والسنة وان شئت ان تعرف الفرق بين اهل الحضر والبادية فقابل الفواكه
الجبلية بالفواكه البستانية ومن ابعد عن استماع القران والسنن كان اجدر واولى واحق بان لا يعلموا حدود العبادات والشرايع المنزلة
من الله على رسوله قوله غرامة وخسرانا اشارة الى ان المغرم مصدر بمعنى الغرامة وهى التزام ما لا يلزم وهو لا يكون الا بضياع راس المال
فلذلك عطف عليه قوله وخسرانا واصله الملازمة ومنه الغريم للزومه ومن فى قوله تع من يتخذ ما موصولة او موصوفة فى محل الرفع
على الابتداء ومن الاعراب خبره ومغرما مفعول ثان ليتخذ لانه بمعنى يعد ويتربص عطف على يتخذ عطف صلة على صلة او صفة على
صفة والتربص الانتظار والدوائر جمع دائرة وهى ما يحيط بالانسان من مصيبة ونكبة فمعنى تربص الدوائر انتظار المصائب بان ينقلب
الزمان على المسلمين بموت الرسول صلى الله عليه وسلم وغلبة الكفار عليهم قوله ونوبه جمع نوبة وهى اسم من ناب امر وانتابه اى اصابه والنائبة
المصيبة واحدة نوائب الدهر والعقبة النوبة قوله والسوء بالفتح مصدر اى هو مصدر قولك ساءه او نقيض سره والاضافة فيه من اضافة
الموصوف الى صفته ووصفت الدائرة بالمصدر للمبالغة كما فى رجل عدل ثم اضيفت الى صفتها كما فى قوله تع ما كان ابوك امرأ سوء وما كانت
وقوله وظننتم ظن السوء والسوء بالضم اسم يطلق على ما هو من قبيل المكروه والبلاء قيل لم تضف الدائرة الى السوء عرف منها معنى الشر لان دائرة

الدهر لا يستعمل الا في المكروه فالمعنى يدور عليهم البلاء والحزن فلا يرون في محمد ودينه الا ما يسوءهم قوله وفي الفتح اي في الثانية مما في سورة الفتح واما الاولى مما فيها فقد اتفقت القراء السبعة على فتح سينها وهما ما وقع في قوله تعالى والمشركين والمشركات الظانين بالله ظن السوء عليهم دائرة السوء قوله تعالى والسابقون الاولون الاية اتصاله بما قبله انه تعالى لما ذكر فضائل الاعراب الذين يتخذون ما ينفقون سبب قربات حاصلة لهم في حكم الله تعالى وما اعد الله لهم من الثواب بين ان فوق منزلتهم منازل اعلى واعظم منها وهي منازل السابقين الاولين واختلفوا في ان السابقين من المهاجرين والانصار من هم فعن ابن عباس وسعيد بن المسيب وقتادة وجماعة غيرهم انهم هم الذين صلوا الى القبلتين فانهم سابقون اولون بالنسبة الى من صلى بعد تحويل القبلة الى الكعبة وعن عطاء بن ابي رباح انهم اهل بدر فانهم السابقون فضلا وزمانا بالنسبة الى من شهد وقعة بدر وروى عن الشعبي انهم الذين شهدوا بيعة الرضوان بالحديبية وعن ابي مسلم ان المراد بهم من تقدم موته بعد الاسلام من الشهداء وغيرهم قال الامام والصحيح عندي ان المراد بالسابقين من المهاجرين السابقون في الهجرة ومن السابقين من الانصار السابقون في النصرة واستدل عليه بانه تعالى ذكر كونهم سابقين ولم يبين انهم سابقون في ماذا فبقي اللفظ مجملا الا انه تعالى لما وصفهم بكونهم مهاجرين وانصارا علم ان المراد من السبق السبق في الهجرة والنصرة ازالة للاجمال عن اللفظ وايضا كل واحد من الهجرة والنصرة لكونه فعلا شاقا على النفس مخالفا للطبع طاعة عظيمة ممن اقدم عليها اولا صار قدوة لغيره في هذه الطاعة وكان ذلك مقويا لقلب الرسول صلى الله عليه وسلم وسببا لزوال الوحشة عن خاطره فلذلك اثنى الله تعالى على من كان سابقا فيهما ورضي عنهم وارضاهم بما تقر به اعينهم حيث امنوا وفي عدد المسلمين في مكة والمدينة قلة وضعف فقوي الاسلام بسببهم وكثر عدد المسلمين باسلامهم وقوي قلبه عليه الصلوة والسلام بسبب دخولهم في الاسلام واقتداء غيرهم بهم فكان حالهم فيه كحال من سن سنة حسنة فيكون له اجرها واجر من عمل بها الى يوم القيمة ثم ان العلماء اختلفوا في ان المدح الحاصل في هذه الاية هل يتناول جميع الصحابة ام يتناول بعضهم فقيل انه لا يتناول الا قدماء الصحابة لانهم الذين سبقوا في الهجرة والنصرة وان كلمة من تفيد التبعيض وقيل انه يتناول جميع الصحابة لان جملتهم موصوفون بكونهم سابقين اولين بالنسبة الى سائر المسلمين وكلمة من ليست للتبعيض بل للتبيين اي والسابقون الاولون الموصوفون بوصف كونهم مهاجرين وانصارا كما في قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وكثير من الناس ذهبوا الى هذا القول روى ان حميد بن زياد انه قال قلت يوما لمحمد بن كعب القرظي الا تخبرني عن اصحاب الرسول فيما كان بينهم واردت الفتن فقال لي ان الله غفر لجميعهم واوجب لهم الجنة في كتابه محسنهم ومسيئهم فقلت وفي اي موضع اوجب لهم الجنة فقال سبحان الله الا تقرأ قوله والسابقون الاولون من المهاجرين والانصار الاية فتعلم انه تعالى اوجب لاصحاب النبي صلى الله عليه وسلم الجنة والرضوان وشرط على التابعين شرطا قلت وما ذلك الشرط قال شرط عليهم ان يتبعوهم باحسان وهو ان يقتدوا بهم في اعمالهم الحسنة ولا يقتدوا في غير ذلك او يقال هو ان يتبعوهم باحسان في القول وان لا تقولوا فيهم سوءا وان لا يوجهوا الطعن فيما اقدموا عليه قال حميد بن زياد فكاني ما قرأت هذه الاية قط وقيل اصحابنا يجمعون على ان افضلهم الخلفاء الاربعة ثم الستة الباقون الى تمام العشرة ثم البدريون ثم اصحاب احد ثم اهل بيعة الرضوان بالحديبية قوله وقرئ بالرفع يعني ان الجمهور على جر الانصار عطفا على المهاجرين والمعنى ان السابقين من هذين الجنسين شانهم كذا وقرا جماعة كثيرة برفعها عطفا على السابقين فعلى هذه القراءة يكون السبق صفة للمهاجرين فقط وعلى القراءة الاولى يكون صفة للجميع وينبغي ان تكون كلمة من في القراءة الثانية للتبيين اذ لا وجه للتخصيص الحكم ببعض المهاجرين وتعميمه لجميع الانصار سمى اهل المدينة انصارا مع ان المهاجرين ايضا نصروا رسول الله صلى الله عليه وسلم لانهم نصروا رسول الله والذين هاجروا اليهم من المؤمنين كما جاؤهم فاووهم ونصروهم ثم اجتمعوا جميعا على نصرة النبي صلى الله عليه وسلم في الغزوات واعلم انه تعالى شرح احوال منافقي المدينة ثم ذكر بعده احوال منافقي الاعراب ثم بين ان في الاعراب من هو مؤمن صالح مخلص ثم بين ان رؤساء المؤمنين منهم وهم السابقون المهاجرون والانصار فذكر بقوله وممن حولكم من الاعراب منافقون ان جماعة ممن يسكن حول المدينة موصوفون بالنفاق وان كنتم لا تعلمون انهم كذلك وهم مزينة وجهينة واسلم واشجع وغفار كانوا نازلين حولها قوله عطف على ممن حولكم فيكون من المجرور ان مشتركين في الاخبار عن المبتدا وهو قوله منافقون كانه قيل المنافقون من قوم حولكم ومن اهل المدينة فالكلام على هذا من عطف المفردات حيث عطف خبر على خبر ويكون قوله مردوا مستانفا لا محل له على انه جواب لمن قال ما لهم وجوز المصنف ان يكون مردوا صفة لقوله منافقون وقد فصل بينه وبين صفته بقوله ومن اهل المدينة والتقدير وممن حولكم ومن اهل المدينة منافقون ماردون ولا يخفى ان الفصل بالعطف بين الصفة وموصوفها قبيح يشبه قولك في الدار زيد وفي القصر العاقل قوله او خبر لمحذوف اي ويجوز ان يكون قوله تعالى ومن اهل المدينة خبرا مقدما لمبتدا محذوف بعده موصوف بقوله مردوا حذف الموصوف واقيمت صفته مقامه

والتقدير

والتقدير ومن اهل المدينة قوم واناس مردوا كما تقول منا ظعن ومنا اقام وكما قال ابن جلا وطلاع الثنايا الجبال وهو كناية عن قصد عظايم الامور متى اضع العمامة والبسالة الحرب تعرفوني اقدامي وشجاعتي قوله لا تعرفهم فسر العلم بالمعرفة لان جعله على اصل معناه يحوج الى جعل المفعول الثاني مقدرا والتقدير خلاف الاصل لا يرتكب من غير ضرورة ويفهم من اسلوب كلامه انه جعل العلم في قوله نحن نعلمهم ايضا بمعنى المعرفة وهو يستلزم اسناد المعرفة اليه تعالى وهو لا يجوز كما صرح به بعض العلماء قوله بالفضيحة وذلك ما روي انه عليه الصلوة والسلام قام خطيبا يوم الجمعة فقال اخرج يا فلان فانك منافق اخرج من المسجد ناسا وفضحهم فهذا هو العذاب الاول والعذاب الثاني هو القتل والسبي قوله ونهك الابدان اي جعلها ضعيفة قريبة من التلاشي والاصح الاول عن ابن عباس يريد امراض في الدنيا وعذاب الاخرة فان مرض المؤمن يفيد تكفير السيئات ومرض الكافر تعذيب محض قوله تعالى واخرون عطف على قوله منافقون اي وممن حولكم اخرون او من اهل المدينة اخرون ويحتمل ان يكون مبتدا واعترفوا بذنوبهم صفته والخبر قوله خلطوا قال الواحدي في الوسيط اي ومن اهل المدينة اخرون اعترفوا اي اقروا بذنوبهم عن معرفة والاية نزلت في قوم من المؤمنين كانوا تخلفوا عن غزوة تبوك كسلا لا نفاقا ثم ندموا على ما فعلوا وتابوا وقيل انهم قوم من المنافقين تابوا عن النفاق لان عطفهم على ما قبلهم يوهم التشريك الا انه تعالى وفقهم للتوبة والواو اما بمعنى الباء جواب عما يقال ان الخلط يستدعي مخلوطا ومخلوطا به وفي الاية قد عطف احد المخلوطين على الاخر فما المخلوط به اجاب عنه اولا بان الواو مستعار بمعنى الباء بناء على ان الواو للجمع والباء للالصاق والجمع والالصاق من واد واحد فصح ان يستعمل ما وضع لاحدهما فيما وضع له الاخر بطريق الاستعارة كما في قولهم بعت الشاة شاة درهما اي شاة بدرهم وثانيا بان المخلوط به في كل واحد من الخليطين هو المخلوط في الخليط الاخر لان الخلط لما اقتضى مخلوطا به فهو اما الاخر وغيره والثاني منتف بالاصل وبالقرينة لدلالة سياق الكلام في مثل قولك خلطت الماء واللبن على ان كل واحد منهما مخلوط ومخلوط به وهو ابلغ من ان يقال خلطت الماء باللبن لانك اذا عينت المخلوط والمخلوط به يكون الخلط واحدا يقصد احد متعلقيه اولا ويجعل مخلوطا بالاخر واذا قلت بالواو يكون الخلط متعددا يقصد كل واحد من المتعلقين في كل واحد من الخلطين فيجعل مخلوطا بالاخر فيكون الماء واللبن مخلوطين ومخلوطا بهما فكانك قلت خلطت الماء باللبن واللبن بالماء فيكون ما قبله بالواو ابلغ مما قبله بالباء قوله تعالى عسى الله ان يتوب عليهم قال المفسرون عسى من الله تعالى يدل على الوجوب لان كلامه تعالى نزل على حسب ما يتعارفه الناس فالسلطان العظيم اذا التمس المحتاج منه شيئا فانه لا يجيب الا بما يدل على الترجي والطمع كلعل وعسى تنبيها على انه ليس لاحد ان يلزمني شيئا واني انما افعله الا على سبيل التفضل والكرم فهذا المعنى هو فايدة ذكر عسى ولعل في مثل هذا الموضع قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة تطهرهم اعلم ان من تاب من المتخلفين لما بذلوا اموالهم للصدقة وجب لله اخذها وصار ذلك معتبرا في كمال توبتهم جاريا مجرى الكفارة وليس المراد منه الصدقة الواجبة والا لما قال عليه الصلوة والسلام ما امرت ان اخذ من اموالكم شيئا وانما المقصود منه كفارة الذنوب ويدل عليه ايضا ما روي انه عليه الصلوة والسلام اخذ الثلث وترك الثلثين والصدقة الواجبة لا تؤخذ هكذا وقيل هذا كلام مبتدا والمقصود منه ايجاب اخذ الزكوة من الاغنياء عليه واليه ذهب اكثر الفقهاء قالوا وجب لله تعالى ان يؤخذ منهم بعض اموالهم وان القدر الماخوذ طهرة لهم فانه قد روي ان الصدقة اوساخ اموال الناس وغسالتها فاذا اخذت الصدقة فقد اندفعت تلك الاوساخ فكان دفعها جاريا مجرى التطهير والتزكية قيل انها مبالغة في التطهير وقيل التزكية بمعنى الانماء وقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة يدل على ان كل القدر الماخوذ بعض تلك الاموال لا كلها وان مقدار ذلك البعض غير مذكور ههنا قوله صدقة ولفظ صدقة وان كان نكرة يصح اطلاقها على اي جزء كان وان كان في غاية القلة والحقارة الا ان المقصود ليس ايجاب اخذ القدر المبهم على الاجمال فوجب ان يكون المراد صدقة معلومة الصفة والكيفية والكمية عندهم حتى يكون قوله خذ من اموالهم صدقة امرا باخذ تلك الصدقة المعلومة التي وصفها رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وبين كميتها وكيفيتها حتى يزول الاجمال ويكون قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة امرا باخذ تلك المقادير التي بينها رسول الله صلى الله عليه وسلم قوله واعطف بالدعاء عن ابن عباس رض معنى الصلوة عليهم ان يدعو لهم وقيل معناه ان يقول اللهم صل على ال فلان كما روي عنه عليه الصلوة والسلام ان ال ابي اوفى لما اتوه بالصدقة قال اللهم صل على ال ابي اوفى قوله تسكن اليها نفوسهم يعني ان تسكن فعل بمعنى مفعول كالنقص بمعنى المنقوص وقيل السكن الطمانينة وقيل الرحمة قوله وجمعها اي قرا من بقي من حمزة والكسائي وحفص ان صلواتك هنا وفي هود اصلواتك بالالف بعد الواو المفتوحة في الموضعين قوله والمراد ان يتمكن في قلوبهم قبول توبتهم يعني ان الكلام وان ورد على صورة الاستفهام الا ان المراد منه ان يقرر في نفوسهم انه تعالى يقبل توبة التائبين ويقبل صدقاتهم وطاعاتهم فانه تعالى لما حكى عنهم انهم تابوا وتصدقوا ولم يذكر هنالك الا قوله عسى الله ان يتوب عليهم وهو ليس بصريح في قبول توبتهم ذكر في هذه الاية

انه يقبل التوبة ويأخذ الصدقات بشارة لهم بقبول ما فعلوه وترغيبا للعصاة في التوبة والطاعة وان كان ضمير يعلموا لغير التائبين يكون
المقصود ترغيبهم في التوبة فقد روى انهم لما تيب عليهم قال الذين لم يتوبوا هؤلاء الذين تابوا كانوا بالامس معنا لا يكلمون ولا يجالسون فما لهم
اليوم فنزلت قوله لتضمنه معنى التجاوز فان قوله تعالى يقبل التوبة في قوة ان يقال يتجاوز عن عباده بقبول توبتهم قوله يقبلها جمل قوله تعالى يأخذ
الصدقات استعارة تبعية لان الاخذ حقيقة هو الرسول صلى الله عليه وسلم لقوله تعالى خذ من اموالهم صدقة ثم من عينه لاخذها كما قال عليه الصلوة
والسلام لمعاذ رضي خذها من اغنيائهم وردها الى فقرائهم فانه يدل على ان اخذ تلك الصدقات هو معاذ يأخذها ليصرفها الى الفقراء فالآخذ
بالمال هم الفقراء فوجب ان يكون الآخذ المسند اليه تعالى بمعنى القبول قوله وقرا نافع وحمزة والكسائي وحفص عن عاصم مرجون بواو ساكنة بدون
الهمزة والباقون وهم ابن كثير وابو عمرو وابن عامر وابو بكر عن عاصم مرجئون بهمزة مضمومة بعدها واو ساكنة كقراءتهم في الاحزاب ترجئ بالهمزة
وهما لغتان يقال ارجأته وارجيته والارجاء التاخير ومنه ارجه واخاه اى امهله واخره وسميت المرجئة بهذا الاسم لانهم يؤخرون العمل
عن الايمان الذي هو الاعتقاد في الرتبة ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر الطاعة ومنهم من يقول الايمان هو المعرفة بالله
والخضوع والمحبة بالقلب فمن اجتمعت فيه هذه الصفات فهو مؤمن لا يضره معها ترك الطاعة وارتكاب المعاصي ولا يعاقب عليهما وابليس
كان عارفا بالله وانما كفر باستكباره وترك الخضوع لله تعالى كما دل عليه قوله تعالى ابى واستكبر وكان من الكافرين وفي الحواشي القطبية المرجئة هم
الذين لا يقطعون على اهل الكبائر بشيء من عقوبة او عفو بل يؤخرون الحكم في ذلك الى يوم القيمة وقال الامام وسميت المرجئة بهذا الاسم لانهم
لا يجزمون على القول بمغفرة التائب ولكن يؤخرون الى مشية الله تعالى وقال الاوزاعي لانهم يؤخرون العمل عن الايمان ثم قال واعلم انه تعالى قسم
المتخلفين عن الجهاد ثلاثة اقسام اولهم المنافقون الذين مردوا على النفاق والثاني التائبون وهم المرادون بقوله وآخرون اعترفوا بذنوبهم
وبين الله تعالى انه قبل توبتهم والقسم الثالث هم الذين بقوا موقوفين وهم المذكورون في هذه الآية والفرق بين القسم الثاني والثالث ان
اولئك سارعوا الى التوبة حتى شد ابو لبابة واصحابه انفسهم على سواري المسجد واظهروا الجزع والغم على ما فعلوا بخلاف هذا القسم الثالث
وهم كعب بن مالك ومرارة ابن ربيع وهلال بن امية فانهم كانوا مياسير تخلفوا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك ولم يبالغوا في الاعتذار
كما فعل غيرهم روى عن ابن عباس رضي ان هذه الآية نزلت في كعب بن مالك ومرارة ابن ربيع وهلال ابن امية فقال كعب انا افره اهل
المدينة جملا فمتى شئت لحقت الرسول فتاخر ايا ما وايس بعدها من اللحوق به فندم على صنعه وكذلك صاحباه فلما قدم رسول الله صلى
الله عليه وسلم قيل لكعب اعتذر اليه من صنعك فقال لا والله حتى تنزل توبتي واما صاحباه فاعتذرا اليه عليه الصلوة والسلام فقال ما خلفكما
عني فقالا لا عذر لنا الا الخطيئة فنزل قوله تعالى وآخرون مرجون لامر الله فوقفهم الرسول صلى الله عليه وسلم بعد نزول هذه الآية ونهى الناس
عن مجالستهم وامرهم باعتزال نسائهم وارسالهن الى اهاليهن فجاءت امراة هلال تسال ان تأتيه بطعامه فانه شيخ كبير فاذن لها في ذلك
خاصة وجاء رسول من الشام الى كعب يرغبه في اللحاق بهم فقال كعب بلغ خطيئتي ان طمع في المشركون قال فضاقت على الارض بما رحبت وبكى
هلال ابن امية حتى خيف على بصره فجعل الناس يقولون هلكوا وآخرون يقولون عسى الله ان يغفر لهم فصاروا مرجئين لامر الله اما يعذبهم
واما يرحمهم حتى نزلت توبتهم بعدما مضى خمسون يوما بقوله تعالى لقد تاب الله على النبي والمهاجرين والانصار الى قوله وعلى الثلاثة الذين خلفوا
الآية اخر الله تعالى امرهم مدة ثم بين توبتهم على اجمل الوجوه حيث قرن توبتهم بتوبة النبي صلى الله عليه وسلم والمهاجرين والانصار قوله والترديد للعباد
جواب عما يقال كلمة اما واما للشك والله منزه عنه فما وجه ايرادها ههنا فاجاب عنه بان كلمة اما ههنا للشك للعباد مثل كلمة او في قوله تعالى
او يزيدون ولعل في قوله لعله يتذكر او يخشى فالمعنى ليكن امرهم عندكم بين الخوف والرجاء فجعل الناس يقولون هلكوا اذ لم ينزل الله تعالى لهم عذرا
وآخرون يقولون عسى الله ان يغفر لهم قوله وقرا نافع وابن عامر بغير واو لموافقة مصاحفهم فان مصاحف المدينة والشام حذفت منها الواو
وفي مصاحف غيرهم الواو ثابتة ومن اسقط الواو يحتمل ان يجعل قوله الذين اتخذوا بدلا من قوله وآخرون مرجون او يجعله مبتدا وخبره يحتمل
ان يكون قوله افمن اسس بنيانه بحذف العائد تقديره بنيانه منهم ويحتمل ان يكون قوله لا يزال بنيانهم وفيه بعد لطول الفصل ويحتمل ان
يكون قوله لا تقم فيه بحذف العائد اى في مسجدهم قوله مضارة للمؤمنين اشارة الى ان ضرارا مفعول له لقوله اتخذوا وان متعلق المصدر
محذوف اى اتخذوه لضرار المؤمنين لسائر الامور المذكورة وهي امور ثلاثة الكفر بالنبي صلى الله عليه وسلم وما جاء به وان يفرقوا بسببه جماعة
المؤمنين وان يترصدوا وينتظروا مجيء من حارب الله ورسوله من قبل بناء مسجد الضرار وهو ابو عامر الراهب والد حنظلة الذي استشهد
يوم احد وغسلته الملائكة وابو عامر الراهب سماه رسول الله صلى الله عليه وسلم الفاسق وكان قد تنصر في الجاهلية وترهب ولبس المسوح

وتعلم علم

وتعلم علم النصارى فلما بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم حسده وعاداه لانه زالت رياسته وقال له عليه الصلوة لا اجد قوما يقاتلونك
الا قاتلتك معهم فلم يزل يقاتله الى يوم حنين فلما انهزمت هوازن خرج الى الشام وارسل الى المنافقين ان استعدوا ما استطعتم
من قوة وسلاح وابنوا لي مسجدا فاني آت من قيصر بجند ونخرج محمدا واصحابه من المدينة فبنوا هذا المسجد وانتظروا مجيء ابي عامر ليصلي بهم
في ذلك المسجد والارصاد الانتظار مع العداوة قال الزجاج وقال الاكثرون الارصاد الاعداد يقال رصدت له اذا اعددت له قوله
ومات بقنسرين بكسر القاف وتشديد النون تكسر وتفتح وهو اسم بلدة بالشام روى انه عليه الصلوة والسلام لما قدم المدينة
قال له الراهب الفاسق له عليه الصلوة والسلام ما هذا الذي جئت به قال عليه الصلوة والسلام جئت بالحنيفية دين ابرهيم قال ابو عامر
فانا عليها فقال عليه الصلوة والسلام لست عليها قال اللعين بلى ولكنك ادخلت بالحنيفية ما ليس منها فقال عليه الصلوة والسلام
ما فعلته ولكن جئت بها بيضاء نقية فقال ابو عامر امات الله الكاذب طريدا وحيدا فقال صلى الله عليه وسلم امين وسماه ابو عامر
الفاسق فخرج الى الشام ومات بها طريدا وحيدا واللام في قوله تعالى لمسجد لام الابتداء وقيل انها لام القسم محذوف اى والله لمسجد
اسس اى بنى اصله على التقوى وعلى التقديرين قوله لمسجد مبتدا واسس صفته واحق خبره والقائم مقام الفاعل ضمير المسجد على حذف
المضاف اى اسس بنيانه اى وضع اساس بنايته واختلف في المسجد الذى اسس على التقوى فذهب قوم الى انه مسجد قبا وهو الاوفق
للقصة لان الموازنة بين المسجدين كانت في قبا اوقع من الموازنة بين مسجد المدينة ومسجد الضرار الذى بنى بقبا روى عن ابن عمر رض
قال كان عليه الصلوة والسلام يأتي مسجد قبا كل سبت ماشيا وراكبا وكان عبد الله يفعله وزاد نافع عن ابن عمر عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم فيصلي فيه ركعتين وقال الآخرون هو المسجد المدينة واختاره سعيد ابن المسيب وذكر ان الرجلين اختلفا فيه فقال احدهما
هو مسجد الرسول وقال الآخر هو مسجد قبا فسالا النبي صلى الله عليه وسلم عنه فقال هو مسجدي هذا وقال عليه السلام ما بين بيتي ومنبري
روضة من رياض الجنة ومنبري على حوضي والظاهر ان قوله تعالى لمسجد اسس نكرة موصوفة فلا يجب حملها على واحد بعينه بل يحتملها على سبيل
البدل كل مسجد اتصف بالوصفين المذكورين قوله ومن يعم الزمان والمكان اختار ما ذهب اليه الكوفيون من ان كلمة من تكون لابتداء الغاية
في الزمان كما تكون لابتداء الغاية في المكان استدلالا بهذه الآية الكريمة وبقوله لمن الديار بقنة الحجر اقوين من حجج ومن شهر والقنة بالضم
اعلى الجبل كالقلة ومنزل قوله اى لا انيس به يقال اقوت الدار وقويت ايضا اى خلت ونقل عن البصريين ان من لا تدخل على الزمان
والذي لابتداء الغاية في الزمان هو منذ يعني ان من لا يجر بها الازمان وانما يجر الازمان منذ تقول ما رايته منذ شهر ومنذ سنة
ومنذ في الازمان بمنزلة من في غيرها فكل موضع دخل كلمة من فيه على الزمان يقدرون فيه شيئا غير الزمان فيقدرون المضاف في الآية
وفي كل واحد من البيتين فتقدير الآية من تاسيس اول يوم فدخلت على مصدر الفعل الذي هو اسس وتقدير البيتين من طلوع الصبح
ومن مر حجج ومن مر شهر والبصريون انما يمنعون كون من لابتداء الغاية في الزمان ولا يقولون انها لا تكون الا لابتداء الغاية في المكان
حتى يرد ان يقال المضاف المقدر في هذه المواضع ليس بمكان حتى تكون من فيها لابتداء في المكان قوله اولى بان تصلي فيه فان قيل كون
احد المسجدين اولى بان يصلي فيه لا يوجب المنع من الصلوة في المسجد الآخر فكيف يكون قوله تعالى لمسجد اسس على التقوى احق ان تقوم فيه
علة للنهي المذكور بقوله لا تقم فيه ابدا اجيب بان التعليل وقع بمجموع الامرين اعني كون مسجد الضرار سببا للمفاسد الاربع المذكورة وكون
مسجد التقوى مشتملا على الخيرات الكثيرة فان قيل لم قال تعالى احق ان تقوم فيه مع المفاسد المذكورة تمنع من جواز قيامه في الآخر والجواب
ان الكلام مبني على التنزل والمعنى انه لو جاز القيام في مسجد الضرار لكان القيام في مسجد التقوى اولى للسبب المذكور فكيف والقيام فيه
باطل ويمكن ان يقال الحق هنا ليس للتفضيل بل هو بمعنى حقيق اذ لا مفاضلة بين المسجدين قوله ان يتطهروا من المعاصي حمل التطهر
على الطهارة عن الذنوب والمعاصي لان اصحاب هذا المسجد ذكروا في مقابلة اصحاب مسجد الضرار وانهم قد وصفوا بمضارة المسلمين
والكفر بالله والتفريق والارصاد فينبغي ان يوصف مقابلوهم باضداد ما وصف به هؤلاء الاشقياء وما ذلك الا بكونهم مبرئين
عن الكفر والمعاصي وحمله على الطهارة عن الجنابة قبل ان يناموا وعلى الاستنجاء بالماء بعد استعمال الاحجار ليس فيه هذا اللطف ثم انه تعالى
لما ذكر الذين اتخذوا مسجدا وبين ان الحامل لهم على بنائه تلك المفاسد الاربع المذكورة وانهم يحلفون بالايمان الكاذبة على ان ليس غرضهم
من بنائه الا الرفق بالمسلمين والمعاونة على من عجز عن المصير الى مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم بسبب علة او حاجة او ليلة مطيرة اى
ليلة شاتية ثم رجح مسجد التقوى بامرين احدهما انه بني اصله واساسه على التقوى من اول يوم بني ووضع اساسه وثانيهما ان فيه

رجالا يحبون ان يتطهروا شرع فى بيان تفاوت ما بين الفريقين فقال افمن اسس بنيانه على تقوى من الله ورضوان خير الاية والبنيان
مصدر كالغفران والمراد ههنا المبنى واطلاق لفظ المصدر على المفعول مجاز مشهور يقال ضرب الامير ونسج زيد اى مضروبه
منسوجه والتاسيس احكام اس البناء وهو اصله وقوله تع على تقوى يجوز ان يتعلق بنفس اس فهو مفعول فى المعنى وان يتعلق
بمحذوف على انه حال من الضمير المستكن فى اس ومحصول المعنى المؤسس بنيانه متقيا يخاف الله تع ويرجو ثوابه ورضوانه خير ام المؤسس
بنيانه غير متق ويجوز ان يراد بالبنيان بناء المسجد والمعنى اى الفريقين اولى بالخيرية من اسس بناء المسجد مريدا به تقوى الله
وطاعته وهم اهل مسجد قبا او مسجد المدينة ام من اسس بنيانه على النفاق والكفر والتفريق المسلمين وانتظار الكفار ان ياتوه فيقصدوا
كيد المسلمين ويحتمل ان يوهن امر الدين الا ان المص اختار ان يكون المراد بالبنيان بنيان الدين لانه انسب بتوصيف اهل مسجد الضرار
بمضارة المسلمين والكفر والتفريق والارصاد وتوصيف اهل مسجد التقوى بانهم يحبون ان يتطهروا عن المعاصى شفى الشئ طرفه وشفيره
وجوف الوادى جانبه الذى يتحفر اصله بالماء وتجرفه السيول اى ياكله ويذهب به وهار اى هائر وهو المتصدع الذى اشفى على التهدم
والسقوط يقال هار الجرف يهور اذا انصدع من خلفه وهو ثابت فى مكانه وهو جرف هار اى هائر فاذا سقط فقد انهار وتهدم ومعناه
الساقط الذى يتداعى بعضه فى اثر بعض كما ينهار الرمل الشئ الرخو وفاعل انهار ضمير الجرف ويحتمل ان يكون ضمير البنيان او ضمير الشفا الا
ان الاول اولى لان انهيار الجرف يستلزم انهيار الشفا والبنيان جميعا وانهيار احدهما لا يستلزم انهيار الجرف والهاء فى به
للبنيان او للبانى المؤسس والباء فيه للتعدية او المصاحبة اى فانهار مصاحبا له قوله وهو ما جرفه الوادى فيه توسع والمراد ان شفا الجرف
هو جانب الوادى وقد اخذ سيل الوادى اصله وكونه هائرا عبارة عن كونه متصدعا مشرفا على السقوط قوله تمثيلا لما بنوا عليه امر دينهم
وهو النفاق والشقاق فانه شبه بشفا جرف هار اى بطرف جانب من الوادى ذهب اصله بالسيل وانصدع فمال الى السقوط فى قلة
الثبات وسرعة الانطماس فاستعير شفا الجرف للمشبه وقرينة الاستعارة وضع شفا جرف فى مقابلة التقوى حق وصواب فينبغى ان
يراد بما ذكر فى مقابلتها الباطل المستقبح وقوله فانهار به ترشيح للاستعارة لانه ملايم للمستعار منه وهو المعنى الاصلى لشفا الجرف وهو
طرف من جانب الوادى الذى تحفر اصل ذلك الجانب بالماء وانصدع قوله وقرئ اساس بفتح الهمزة واسس بضم الهمزة وتشديد السين وهما مفردان
اضيفا الى البنيان ومعناهما اصل البنا والاس مقصور من الاساس وجمع الاس اساس مثل عس وعساس وجمع الاساس اسس مثل قذال
وقذل وجمع الاسس اساس مثل سبب واسباب كذا فى الصحاح فقول المص الاسس بضمتين والاساس بالمد والاساس بكسر الهمزة جمع اس
محل بحث فان الاسس جمع اساس والاساس جمع اسس مقصور اساس وجمع الاس بالضم انما هو الاساس بالكسر الا ان الاس والاساس
والاسس لما كانت لغات بمعنى واحد جعلت بمنزلة لفظ واحد قوله وتقوى اى وقرئ على تقوى منونة وحكى هذه القراءة سيبويه ولم يرتضها
الناس بناء على ان الفها للتانيث فلا وجه لتنوينها وقالوا فى توجيهها ان الفها للالحاق كالف ارطى وفى الصحاح وتركه فيها لغتان تنوين
مثل علقى فمن ترك صرفها فى المعرفة جعل الفها الف تانيث وهو اجود واصلها وترى من الوتر وهو الفرد قال تع ثم ارسلنا رسلنا تترى اى واحدا
بعد واحد ومن نونها جعل الفها ملحقة قوله وجرف بالتخفيف اى بسكون الراء وهما لغتان كشغل وشغل قوله تع الذى بنوا وصف به بنيانهم
للدلالة على ان المراد بالبنيان ما هو المبنى حقيقة لا ما دبروه من الامور فان البنا قد يطلق على تدبير الامر وتقديره كما فى قولهم كم ابنى وتهدم
وعليه قوله متى يبلغ البنيان يوما تمامه اذا كنت تبنيه وغيرك يهدم جعل بنيانهم نفس الريبة للمبالغة فى كونه سببا لها وكان شكهم فى
الدين ونفاقهم حاملا لهم على ان يبنوا هذا المسجد كما قال تع ضرارا وكفرا وتفريقا بين المؤمنين وارصادا ثم كان ما بنوه سببا لتزايد شكهم
ونفاقهم حيث حملهم ذلك على تحقيق مقتضيات النفاق والتدبير فيها ثم لما هدمه رسول الله صلى الله عليه وسلم غاظهم ذلك وعظم عليهم
هدمه فازدادوا تصميما على النفاق ومقتا للاسلام فصار ذلك البنا كانه عين الشك والنفاق والمستثنى منه فى قوله تع الا ان تقطع محذوف
هو اعم الازمنة او اعم الاحوال والتقدير لا يزال بنيانهم ريبة فى كل وقت الا وقت تقطيع قلوبهم او فى كل حال الا حال تقطيعها وقرا ابن عامر
وحمزة وحفص تقطع بفتح التاء الاصل تتقطع كل وقت الا وقت تقطيع بتاءين فحذف احدهما وعن ابن كثير تقطع بفتح التاء وتسكين القاف
ونصب قلوبهم على المفعولية والخطاب له عليه الصلوة والسلام اى الا ان تفعل انت بقلوبهم هذا الفعل بقتلهم وقرا الباقون تقطع بضم التاء
على بناء المفعول وهو مضارع قطع بالتشديد وقرئ يقطع بالياء لكون تانيث القلوب غير حقيقى قوله تمثيل لاثابة الله اياهم الجنة اذ لا يمكن
حمل الكلام على الحقيقة لانه لا يجوز ان يشترى الله شيئا فى الحقيقة لانه مالك الكل فان انفسنا مخلوقة له تع واموالنا رزقه فاخرج الكلام

على صورة الاستعارة التمثيلية تلطفا فى الدعا الى الطاعة روى ان الانصار لما بايعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ليلة العقبة بمكة وهم
سبعون نفسا قال عبد الله ابن رواحة يا رسول الله اشترط لربك ولنفسك ما شئت فقال اشترطت لربى ان تعبدوه ولا تشركوا شيئا و
اشترطت لنفسى ان تمنعونى مما تمنعون منه انفسكم واموالكم قال فاذا فعلنا ذلك فما لنا قال الجنة قالوا ربح البيع لا نقيل ولا نستقيل
فنزلت ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة قوله بان لهم الجنة متعلق باشترى ودخلت الباء هنا على المتروك
على ما هو الاصل فيها وتسمى باء المقابلة وباء العوض اشترى الله تع من المؤمن الذى هو عبارة عن الجوهر الاصلى النامى بدنه الذى هو مركبه
والته فى اكتساب الكمالات وماله الذى هو وسيلة الى رعاية مصالح هذا المركب فهو تع بمنزلة المشترى والمؤمن بمنزلة البايع وبدنه وماله
بمنزلة المبيع والجنة بمنزلة الثمن قوله استيناف ببيان ما لاجله الشرا اى بيان الصورة المشبهة بالشرا فان المقاتل فى سبيل الله سواء قتل
او قتل لا شك انه ينفق ماله فى تلك السبيل ثم ان اتفق ان يكون مقتولا يبذل مع ذلك بدنه ايضا وانه تع ياخذ منه ماله وبدنه ويعطى
بدله الجنة فالمراد بالشرا الذى اخبر الله تع بقوله اشترى من المؤمنين هذه الصورة المخصوصة المعينة فلما كان المطلوب من المفهوم الكلى
الاجمالى صورة مخصوصة معينة صح للسائل ان يقول حين سمع قوله تع ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم ما المطلوب بهذا الشرا
وما الصورة التى حمل الشرا المذكور عنوانا لاجله اجيب عنه بان يقال يقاتلون فى سبيل الله فيبذلون انفسهم واموالهم فياخذها الله
تع منهم فيعوض الجنة منها فعلى هذا الوجه لا يكون تقاتلون فى معنى الامر وقيل انه امر فى صورة الخبر كما فى قوله تع تجاهدون فى سبيل الله
باموالكم وانفسكم قوله وقرا حمزة والكسائى بتقديم المبنى للمفعول اى بتقديم كونهم مقتولين على كونهم قاتلين للاشعار بان طائفة كثيرة
من المسلمين وان صاروا مقتولين لم يصر ذلك رادعا للباقين عن المقاتلين بل يبقون بعد ذلك مقاتلين مع الاعداء وقاتلين لهم بقدر الامكان
كما قال فما وهنوا لما اصابهم فى سبيل الله اى ما وهن من بقى منهم وقرا الباقون بتقديم المبنى للفاعل للدلالة على انهم يقتلون ولا يرجعون
عنهم الى ان يصيروا مقتولين قوله مصدر مؤكد لما دل عليه الشرا يعنى لا حاجة الى ان يقدر فعل من لفظ المصدر لان مضمون الجملة السابقة
يصلح ان يكون ناصبا للمصدر لكونها فى معنى وعد الله لهم الجنة فى مقابلة ما بذلوه من انفسهم واموالهم وحقا نعت المصدر وعليه حال من حقا
لانه لو تاخر عنه لكان صفة له فلما تقدم عليه انتصب حالا قوله مذكورا فيهما اشارة الى ان قوله تع فى التورية متعلق بمحذوف هو صفة
للوعد فيكون المعنى ان الوعد بالجنة للمقاتلين فى سبيل الله من هذه الامة مذكور فى كتب الله المنزلة قوله مبالغة فى الانجاز لان قوله
ومن اوفى بعهده استفهام بمعنى الانكار اى لا احد اوفى بما وعد من الله واو فى افعل التفضيل وقوله من الله صلته وهذه الاية مشتملة على
انواع من التاكيدات فاولها كون المشترى هو الله المقدس عن الكذب والحيلة ادل دليل على تاكيد هذا الوعد وثانيها انه عبر عن المقصود
الذى هو الوعد وثالثها بالجنة بالبيع والشرا وذلك حق مؤكد وثالثها كلمة على التى تفيد الوجوب ورابعها انه تع حقق الوعد واكده بقوله
حقا وخامسها انه تع استشهد على حقيقة الوعد المذكور بكونه مذكورا فى جميع الكتب الالهية وسادسها قوله ومن اوفى الى غير ذلك قوله
والمراد بهم المؤمنون المذكورون فى قوله ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم وعدهم الجنة اولا ثم بين فى هذه الاية ان اولئك
المؤمنين هم الموصوفون بهذه الصفات التسع فيكون الوعد بالجنة خالصا للمجاهدين الموصوفين بهذه الصفات وروى عن الزجاج
انه قال الذى عندى ان قوله التائبون رفع بالابتداء وخبره مضمر والمعنى التائبون الى اخر الاية لهم الجنة ايضا وان لم يجاهدوا غير
معاندين ولا قاصدين لترك الجهاد وهذا الذى قاله الزجاج وجه حسن لانه ح يكون الوعد بالجنة خالصا للمجاهدين حاصلا لجميع
المؤمنين بخلاف الوجه الاول فان الوعد بالجنة على الوجه الاول يكون خاصا للمجاهدين الموصوفين بما ذكر روى عن ابن عباس رض ان
المراد بالتائبين التائبون من الشرك لكونه فى تقدير الذين تابوا من الفاظ العموم بينا ولكل تائب فتخصيصه بالتائب عن بعض المعصية
تحكم محض واصل التوبة الرجوع فاذا وصف بها العبد يراد بها الرجوع عن المعصية واذا وصف بها البارى تع يراد بها الرجوع عن العقوبة
الى المغفرة والرحمة والعابدون هم الذين اتوا بالعبادة وهى عبارة عن الاتيان بفعل يشعر بتعظيم الله تع والسائحون عن عامة المفسرين
الصائمون عن ابن عباس انه قال كل ما ذكر فى القران من السياحة فهو الصيام وعن النبى صلى الله عليه وسلم سياحة امتى الصيام وانما سمى
الصائم سائحا لانه يمتنع عن الشهوات كالسائح فى الارض فانه يقنع بما تيسر مما يوصله الى مقصده ولا يتوسع فى استيفاء اللذات
واتباع الشهوات ولان الصائم لما امتنع من الاكل والشرب والوقاع وسد على نفسه ابواب الشهوات انفتحت عليه ابواب الحكمة والمعرفة
وما النفسه الى عالم المعقولات وانتقل من مقام الى مقام ومن درجة الى درجة وهذا الانتقال هو السياحة فى عالم الروحانيات فلذلك سمى

الصايم بالسايح فى الارض وقال عطا المراد بقوله تع السايحون الغزاة فى سبيل الله يقطعون المنازل والمراحل الى ان يصلوا ديار
الكفرة فيجاهدوهم وقال عكرمة طلاب العلم ينتقلون فى بلد الى بلد فى طلب العلم قوله تع الراكعون الساجدون يعنى المصلين وانما جعل ذكر
الركوع والسجود كناية عن الصلوة لكون جهة العبادة اظهر فيهما بالنسبة الى باقى اركان الصلوة فان هيئة القيام والقعود قد يؤتى بهما
على وفق العادة بخلاف الركوع والسجود فانهما ليسا من الهيئات الطبيعية الموافقة للعادة فلا يؤتى بهما الا على سبيل العبادة فكان لهما
مزيد اختصاص بالصلوة فلذلك كنى بهما عنها قوله للتنبيه على ان ما قبله مفصل الفضايل وهذا مجملها ذكر الله تع على سبيل التفصيل من
الفضايل والتكاليف ما لا ينفك المكلف عنها فى اغلب اوقاته وهى التوبة والعبادة والاشتغال بحمد الله والسياحة لطلب مهمات الدين
كالعلم والجهاد والركوع والسجود والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ولما كانت التكاليف الشرعية غير منحصرة فيما ذكر بل لها اصناف
واقسام كثيرة لا يمكن تفصيلها وتبيينها الا فى مجلدات ذكر الله تع ساير اقسام التكاليف على سبيل الاجمال بقوله والحافظون لحدود الله
والفقهاء ظنوا ان الذى ذكروه فى بيان التكاليف واف وليس كذلك لان افعال المكلفين قسمان افعال الجوارح وافعال القلوب
وكتب الفقه المشتملة على شرح اقسام التكاليف المتعلقة باعمال الجوارح واما التكاليف المتعلقة باعمال القلوب فليس فى كتبهم منها الا قليل
نادر وبعض مباحثها مدونة فى الكتب الكلامية والبعض الاخر منها حصله الامام الغزالى وامثاله فى علم الاخلاق ومجموعها مندرجة فى
قوله تع والحافظون لحدود الله قوله قد تم بالسابع وهو قوله الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر بناء على انهما فى حكم خصلة
واحدة كما دل عليه تخلل الواو الجامعة بينهما والا فالمذكور قبل قوله والحافظون ثمانية اوصاف وهو تاسعها وقيل انما دخلت الواو فيه
لانه واو الثمانية كما فى قوله تع وثامنهم كلبهم قال بعض النحويين هى لغة فصيحة لبعض العرب يقولون اذا عدوا واحد اثنان ثلاثة اربعة
خمسة ستة سبعة وثمانية تسعة عشرة قال القرطبى وهى لغة قريش وقال ابو البقا انما دخلت الواو فى الصفة الثامنة ايذانا بان
السبعة عندهم عدد تام وانما دلت الواو على ذلك لانها تؤذن بان ما بعدها مغاير لما قبلها ولذلك عطف بها الذوات المغايرة و
الصفات المتغايرة وقيل هذا قول ضعيف لا اصل له قوله روى انه عليه الصلوة والسلام قال لابى طالب لما حضره استبعد ان يكون
سبب نزول هذه الاية قوله عليه السلام لعمه ابى طالب لا ازال استغفر لك ما لم انه عنه بناء على ان هذه السورة الكريمة من اواخر القران نزولا ووفاة
ابى طالب كانت بمكة فى اوايل الاسلام واجيب بانه لا بعد فيه لانه يجوز ان يقال انه عليه الصلوة والسلام بقى يستغفر لابى طالب
من ذلك الوقت الى وقت نزول هذه الاية فان التشديد مع الكفار انما نزل فى هذه السورة فلعل المؤمنين كان يجوز لهم ان يستغفروا
لابائهم من الكافرين وكان صلى الله عليه وسلم يفعل ذلك ثم انه تع منعهم عن ذلك عند نزول هذه السورة ولا بعد فى ذلك قوله خرجوا
الى الابواء هو بفتح الهمزة وسكون الباء منزل بين مكة والمدينة توفيت امنة ام النبى صلى الله عليه وسلم وذلك انه عليه الصلوة والسلام
ولد وابوه عبد الله لم يكن حيا وكان مع امه امنة فلما بلغ ست سنين خرجت الى اخوالها بالمدينة تزورهم ثم رجعت به الى مكة فلما
كانت بالابواء توفيت هناك قوله مستعبرا اى باكيا من العبرة وهى الدمع قوله وفيه دليل على جواز الاستغفار لاحيائهم وجه الدلالة
ان امتناع الاستغفار انما هو بعد تبين انهم اصحاب الجحيم وذلك انما يتبين باستمرار كفرهم الى حين الموت فانه تع لما اخبر انه لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء وان من مات على الكفر فماواه جهنم خالدا فيها ابدا كان طلب الغفران لمن مات على الكفر بمنزلة
طلب ان يخلف الله وعده ووعيده فكان كل واحد من النبوة والايمان مانعا من استغفار مشرك تبين كونه من اصحاب الجحيم بموته على الكفر
لما فيه من تجويز تبديل حكم الله تع وقضائه واستغفار ابرهيم كان قبل التبيين لقوله تع فلما تبين له انه عدو لله تبرأ منه اى قطع استغفاره
وهذا خلاصة الجواب من النقض الوارد على قوله تع ما كان للنبى والذين امنوا ان يستغفروا للمشركين الاية فان ابرهيم استغفر لابيه حال
حياته بان يوفقه الله تع للايمان بناء على ان وعد اياه بذلك ولم يستغفر له بعد موته على الكفر قوله وعدها ابرهيم اياه او وعدها ابرهيم
ابوه الاول على ان يكون الضمير المرفوع راجعا الى ابرهيم والمنصوب راجعا الى ابيه قال وعد ابرهيم وعدا اياه ان يستغفر له رجاء اسلامه
ويؤيد هذا الاحتمال قراءة الحسن وغيره اباه بالباء الموحدة والثانى على ان يكون الضمير المرفوع لابى ابرهيم والمنصوب لنفس ابرهيم والمعنى
ان اباه وعده ان يؤمن فلذلك استغفر له فلما تبين له بالوحى انه لا يؤمن او تبين له باصراره على الكفر وموته عليه انه عدو لله تبرأ منه
قوله لكثير التأوه وهو ان يقول الرجل عند الشكاية والتوجع آه من كذا اصله اوه بسكون الواو وكسر الهاء قلبوا الواو الفا فقالوا آه
من كذا وربما شددوا الواو وكسروها وسكنوا الهاء فقالوا اوّه وربما حذفوا فقالوا او وبعضهم بفتح الواو مع التشديد فيقولون اوّه وربعضهم

مطلب استبعاد نزول هذه الاية فى عمه ابى طالب عند المص وعدم استبعاد عند العلامة شيخ زاده رحمهما الله تع

وبعضهم

وبعضهم اواه بالمد والتشديد وفتح الواو وسكون الهاء لتطويل الصوت بالشكاية وفى الحديث الاواه الخاشع المتضرع وقيل معنى
كون ابرهيم عليه السلام اواها انه كلما ذكر لنفسه تقصيرا او ذكر له شئ من شدايد الاخرة كان يتاوه اسفا واستعظاما له والشكس صعوبة
الخلق يقال رجل شكس بالتسكين اى صعب الخلق وغليظ القلب قوله وقيل انه فى قوم مضوا على الامر الاول فى القبلة والخمر اى انه
فى بيان عذر قوم استمروا على العمل بالحكم المنسوخ غير عالمين بنسخه كمن استمر على ان يصلى الى بيت المقدس بعد تحويل القبلة الى الكعبة
واستمر على شرب الخمر بعد نزول اية تحريمها بناء على عدم علمه بكل واحد من تحويل القبلة وتحريم الخمر وعلى الاول انه فى بيان عذر من ارتكب
المحرم قبل نزول اية تحريمه قوله من اذن المنافقين فى التخلف يعنى ان توبة الله تع على النبى ومن معه معناها انه تع تجاوز عن ذنبهم المعين
الذى فرط منهم من قبيل ترك الاولى وهو اذنهم للمنافقين فى التخلف عنه عليه الصلوة والسلام وهذا الاذن وان صدر عنه عليه الصلوة
والسلام الا انه اسند الى الكل على طريق قولهم بنو فلان قتلوا زيدا وان القاتل واحد منهم يقولون ذلك بناء على وقوع القتل بينهم
قوله او براهم عن علقة الذنوب عما تعلق بهم مما يعد ذنبا فى حقهم فان ترك الاولى يعد ذنبا فى حقه عليه الصلوة والسلام كما فى قوله
ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر فان المغفور له فيه ليس ذنبا معينا بل مطلق ما يعد ذنبا فى حقه عليه الصلوة والسلام
سواء فرط منه قبل البعثة او بعدها فانه تع لما استقصى فى شرح احوال غزوة تبوك وشرح احوال المتخلفين عنها واطال القول فى ذلك
ذكر فى هذه الاية حكما اخر من احكامها وهو انه تع تاب اى تجاوز وصفح عما فرط وصدر عنه عليه الصلوة والسلام وعن المؤمنين مما
يعد زلة فى حقهم اى شئ كان لما اصابهم فى تلك الغزوة من الشدايد قال الامام الانسان طول عمره لا ينفك عن زلات اما من باب الصغاير
او من ترك الاولى ثم انه عليه الصلوة والسلام او من معه من المؤمنين لما تحملوا المشاق هذا السفر وصبروا على شدايده اخبره الله تع ان
تحمل تلك الشدايد صارت مكفرة لجميع ما صدر عنهم من الزلات وصارت قايمة مقام التوبة المقرونة بالاخلاص فلذلك قال تع لقد
تاب الله على النبى الاية عن ابن عباس رض قال لما نزلت هذه السورة فى اياتها بيان معاملات المنافقين على التفصيل ظننا انه لا يبقى
احد منا الا نزل فيه قران وسميت السورة الفاضحة الى ان نزلت هذه الاية فلما نزلت هذه الاية سميت السورة بسببها سورة التوبة قوله حتى
شربوا الفظ وهو ماء الكرش عن عمر قال خرجنا فى قيظ شديد واصابنا عطش شديد حتى ان الرجل لينحر بعيره فيعصر فرثه فيشربه ويجعل
ما بقى على كبده فقال ابو بكر يا رسول الله ان الله عودك فى الدعا خيرا فادع لنا قال نعم فرفع يديه فلم يرجعهما حتى اظلت السماء ثم سكبت
فملأوا ما معهم ثم ذهبنا ننظر فلم نجدها جاوزت العسكر وفيها كانت قصة دعائه بتمر قليل وجعله فى قصعة ودعائه بالبركة
حتى اخذ الناس وهم اكثر من ثلثين الفا ازوادهم والتمر بحاله وفيها كانت قصة وضعه كفه فى ماء قليل وانفجار الماء من اصابعه العشر
حتى شربوا وسقوا دوابهم وملأوا اوعيتهم قوله وفى كاد ضمير الشان او ضمير القوم الذى دل عليه المهاجرين والانصار وقلوب مرفوع
بتزيغ والجملة فى محل النصب على انها خبر كاد ولا بد فى الجملة التى لا تكون خبرا عن ضمير الشان من ضمير يعود الى اسمها وهو الضمير فى منهم
وهذا الاعراب خلاف ما اشتهر فى النحو من ان خبر افعال المقاربة لا تكون الا مضارعا رافعا لضمير اسمها فاذا قدرنا فيها ضمير الشان
او ضمير القوم كانت الجملة بعدها خبرا لها ولا يكون المرفوع فيها ضميرا راجعا الى اسم كان ولو لم يجعل الكلام من باب تنازع الفعلين
لانه لو جعل من باب التنازع لكان ينبغى ان يقال من بعد ما كادت او كنت على ما يقتضيه مذهب البصريين فانهم يختارون اعمال الثانى
ويضمرون الفاعل فى الاول على وفق الظاهر وكاد عند بعضهم يفيد مجرد المقاربة مطلقا وعند اخرين يفيد المقاربة مع عدم الوقوع
فهذه التوبة المذكورة بعدها توبة عن تلك المقاربة والزيغ الميل واختلفوا فى ذلك الذى وقع فى قلوبهم فقيل هم بعضهم عند تلك الشدة
العظيمة ان يفارق الرسول وينصرف الى وطنه لكن صبر واحتسب فلذلك قال الله تع ثم تاب عليهم لما صبروا وثبتوا وندموا على ذلك الهم
وقال الاخرون بل كان ذلك الذى وقع فى قلوبهم مجرد حديث النفس الذى يكون مقدمة للعزيمة فلما نالتهم الشدة وقع ذلك فى قلوبهم ومع
ذلك تابوا وتركوا هذا السبب اليسير خوفا ان يكون ذلك معصية منهم فلذلك قال تع ثم تاب عليهم قوله تكرير للتاكيد فانه اذا قيل عفا السلطان
عن فلان ثم عفا عنه دل على ان ذلك العفو عفو متاكد بلغ الغاية القصوى فى الكمال والقوة وهذه التوبة المؤكدة البالغة لما علقت
بمكابدتهم الشدايد فى ساعة العسرة كان التكرير تنبيها على العلية اى علية المكابدة قوله او المراد انه تاب عليهم لكيدودتهم اى ويحتمل ان
لا يكون تكريرا بان يكون الاول مسوقا لبيان انه تع تجاوز عما فرط منه عليه الصلوة والسلام واتباعه من المهاجرين والانصار ويكون
الثانى مسوقا لبيان انه تع تاب على الفريق الذين كاد الشان تزيغ قلوبهم على ان يكون ضمير عليهم للفريق المذكور لاجل ما ذكر قوله تخلفوا

عن الغزو ذكر لتسميتهم مخلفين وجهين مع انهم لم يؤمروا بالتخلف ولم يرض الرسول صلى الله عليه وسلم تخلفهم الاول ان تخلف عن
المسافرين ولم يخرج معهم يقال له خلفه المسافرون كما تقول لصاحبك ابن خلفت فلانا فيقول بموضع كذا لا يريد انه امره بالتخلف بل
لعله نهاه عنه وانما يريد انه تخلف عنه والثاني ان المراد من كونهم مخلفين كونهم مؤخرين في قبول التوبة فانه عليه الصلوة والسلام
اخر امرهم الى ان نزلت آية توبتهم فانه عليه الصلوة والسلام قال لكعب بن مالك الشاعر وكان انصاريا شهد بيعة العقبة ولم يشهد
غزوة بدر حين اعترف بذنبه وقال ما خلفني عنك عذر وانما تخلفت لمجرد الكسل وقلة الاهتمام قال عليه الصلوة والسلام له قم عني حتى
يقضي الله فيك وكذلك قال عليه الصلوة والسلام لصاحبيه ايضا وهلال ابن امية هو الذي نزل فيه اية اللعان وهو ومرارة ابن الربيع
كانا رجلين صالحين من الانصار شهدا بدرا فقوله لا عراض الناس عنهم بالكلية فان المؤمنين منعوا من كلامهم ومعاملتهم وامر ازواجهم
باعتزالهم وكان النبي صلى الله عليه وسلم معرضا عنهم فكانوا يخافون ان يموتوا فلا يصلي الرسول صلى الله عليه وسلم على جنازتهم او يموت
عليه السلام وهم من الناس بتلك المنزلة فلا يكلمهم احد منهم ولا يصلي على جنازتهم ولم يفسر التوبة عليهم بقبولها منهم اذ لا وجه لان يقال
قبل توبتهم بمعنى الرجوع عن المعصية بمعنى الرجوع عن المعصية وهذه التوبة يتفرع عليها توبة الله عليهم بمعنى قبولها منهم فههنا امور ثلاثة
التوفيق للتوبة ونفس قبول الله تعالى اياها ذكر الله تعالى الامر الثالث بقوله وعلى الثلاثة ثم ذكر الامر الاول بقوله ثم تاب عليهم وعطفه بكلمة
ثم لكونه اهل الجمع بعيدا عنها بحسب الرتبة ثم ذكر الامر الثاني بقوله ليتوبوا قوله اوانزل قبول توبتهم تفسير ثان لقوله ثم تاب عليهم ليتوبوا
فكلمة ثم على هذا اصل معناها او رجع عليهم تفسير ثالث له والكل حسن قوله تعالى وعلى الثلاثة يجوز ان يكون معطوفا على النبي اي تاب
على النبي وعلى الثلاثة وان يكون معطوفا على الضمير المجرور في عليهم اي ثم تاب عليهم وعلى الثلاثة ولذلك اعيد حرف الجر وان في قوله ان
لا ملجأ مخففة من الثقيلة واسمها ضمير الشان مقدر ولا مع ما في حيزها خبران ومن الله خبر لا وان مع ما في حيزها ساد مسد مفعول
ظنوا بمعنى علموا وذلك لانه تعالى ذكر هذا الوصف في معرض المدح والثناء وذا لا يكون الا مع علمهم بذلك ونظيره قوله تعالى الذين يظنون انهم
ملاقوا ربهم والمعنى وعلموا ان الشان لا النجاة من سخط الله تعالى الى احد الا اليه فقوله الا اليه استثناء من العام المحذوف ثم انه تعالى لما قبل
توبة هؤلاء الثلاثة ذكر ما يكون كالزاجر عن ارتكاب ما ارتكبوه مما لا يرضاه الله تعالى ورسوله فقال يا ايها الذين امنوا اتقوا الله قوله في ايمانهم و
عهودهم او في دين الله اختلف في الصادقين هل هو عام او خاص للثلاثة وعلى تقدير العموم هل المراد بالصدق الصدق في الدين برعاية
جميع ما يقتضيه الدين مما يرجع الى النيات والاقوال والافعال والاحوال والصدق في معاهدتهم الله ورسوله على الطاعة كما في قوله تعالى صدقوا
ما عاهدوا الله عليه وقيل الصادقون هم الثلاثة اي كونوا مثلهم في توبتهم وانابتهم الا ان هذا القول يأباه كون الخطاب في قوله تعالى يا ايها
الذين امنوا عاما لجميع المؤمنين لان امر كافة المؤمنين بموافقة هؤلاء الثلاثة وكونهم مثلهم بعيد وموافقة على وجودهم واما اذا كان
الخطاب خاصا لمن تخلف من الطلقاء عن غزوة تبوك كما ذهب اليه البعض صح يحتمل ان يحمل الصادقون على العموم والخصوص في الاية دلالة
على فضل الصدق وعلو درجته الا ترى الى ابليس كيف استنكف عن معرة الكذب حيث ذكر الاستثناء في قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا المخلصين
فانه لو لم يذكر الاستثناء لكان كاذبا في دعا اغوا الكل واذا كان الكذب شيئا يستنكف منه ابليس فالمسلم اولى ان يستنكف عنه روي ان
واحدا جاء الى النبي صلى الله عليه وسلم وقال اني رجل اريد ان اومن بك الا اني احب الخمر والزنا والسرقة والكذب والناس يقولون انك تحرم هذه
الاشياء ولا طاقة لي على تركها باسرها فان قنعت مني بترك واحدة منها امنت بك فقال النبي صلى الله عليه وسلم اترك الكذب فقبل ذلك
منه ثم اسلم فلما خرج من عنده عليه الصلوة والسلام عرضوا عليه الخمر فقال ان شربت فسالني الرسول عن شربها وكذبت فقد نقضت العهد
وان صدقت اقام الحد علي ثم عرضوا عليه الزنا فجاء ذلك الخاطر فتركه فكذا في السرقة فعاد
الى الرسول صلى الله عليه وسلم وقال ما احسن ما فعلت لما منعتني من الكذب انسدت ابواب المعاصي علي وتاب عن الكل قوله لا يصونوا انفسهم
عما لم يصن عليه الصلوة والسلام نفسه عنه تفسير لبيان حاصل المعنى فان الباء في قوله تعالى بانفسكم للتعدية فقولك رغبت عنه معناه
واذا قلت رغبت بنفسي فكانك قلت جعلت نفسي راغبة عنه فمعنى ظاهر نظم الاية ولا يجعلوا انفسهم راغبة عما القى فيه نفسه العزيزة
عند الله تعالى من كل نفس من شدايد الغزو واهوالها وخلاصة المعنى ما ذكره المص وخيثمة اسم رجل والفيء الشمس وفي الحديث لا يقعدن
احدكم بين الفيء والظل فانه مقعد الشيطان ويقال دنا السراب الشيء يزهاه اذا رفعه قوله وفي لا يرغبوا يجوز النصب بعطفه على ان
يتخلفوا بزيادة لا لتاكيد النفي بتقدير ولا ان يرغبوا والجزم ايضا على ان يكون لا للنهي قوله اثبت ذلك اشارة الى انه افرد ضمير كتب مع انه

عبارة عن الانفاق وقطع الوادي المدلول عليهما بقوله تعالى ولا ينفقون ولا يقطعون واديا اجرى الضمير مجرى اسم الاشارة ولذلك ايضا
افرد ضمير به في قوله الا كتب لهم به عمل صالح ومع كونه عبارة عن الامور المتعددة المذكورة سابقا وقوله الا كتب لهم به عمل صالح في محل النصب
على انه حال من ظما وما عطف عليه اي لا يصيبهم ظما ولا كذا الا مكتوبا لهم بذلك عمل صالح قوله جزاء احسن يعني انه لا بد من ارتكاب الحذف والحذف
اما المضاف او المضاف اليه وذلك لان ما في قوله تعالى ما كانوا يعملون مصدرية ونفس العمل لا يكون جزاء فلا بد من تقدير الجزاء ثم الاحسن يجوز
ان يكون من صفة عملهم وان يكون من صفة ما يكون جزاء له فعلى الاول لا بد من تقدير المضاف اي ليجزيهم جزاء احسن اعمالهم وذلك لان
اعمال المجاهدين اما واجب ومندوب او مباح فالله تعالى يجزيهم على الاحسن وهو الواجب والمندوب دون المباح وعلى الثاني لا بد من تقدير
المضاف اليه اي ليجزيهم احسن جزاء اعمالهم قوله فهلا نفر يعني ان لولا تحضيضية مثل هلا وقد تقرر ان حرف التحضيض اذا دخل على الماضي
يفيد التوبيخ على ترك الفعل والتوبيخ انما يكون على ترك الواجب فيستفاد منه كون الفعل واجبا فظهر ان المراد بقوله تعالى فلولا نفر الامر بالنفير
بعدما بين انه لا يمكن نفيرا لكافة لاي مطلوب كان من المطالب الدينية كالغزو والتفقه في الدين والفقه معرفة احكام الدين وهو ينقسم
الى فرض عين كعلم الطهارة والصلوة والصوم وفرض كفاية مثلا ان يتعلم حتى يبلغ درجة الاجتهاد والمراد بالعلم في قوله عليه الصلوة والسلام
طلب العلم فريضة على كل مسلم ما يكون تعلمه فرض عين قوله لان عموم كل فرقة يقتضي ان ينفر من كل ثلاثة تفردوا بقرينة لان كل ثلاثة فرقة وقد
اوجب الله تعالى ان يخرج من كل فرقة طايفة والخارج من الثلاثة يكون اثنين او واحدا فوجب ان تكون الطايفة اما اثنين او واحدا ثم الله تعالى
اوجب العمل بخبرهم لقوله تعالى لينذروا قومهم فانه عبارة عن اخبارهم وقوله لعلهم يحذرون ايجاب على قومهم ان يعملوا باخبارهم وذلك يقتضي
ان يكون خبر الواحد والاثنين حجة في الشرع قوله وقيل للاية معنى اخر محصول المعنى الاول انه تعالى بين اولا انه لا يمكن ان ينفر كافة الناس لاقامة
مهم من المهمات الدينية ثم امر بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة بان ينفر جماعة قليلة منهم ليتفقه تلك الجماعة بسبب نفرهم لتحصيل
الفقاهة التي ان يستكملوا بحسب قوتهم النظرية ويرشدوا قومهم حين الرجوع اليهم بالانذار والتذكير فضمير قوله تعالى ليتفقهوا ولينذروا على
هذا المعنى للطايفة النافرة للتفقه وتوضيح المعنى الثاني ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه انه قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا خرج الى الجهاد
لا يتخلف عنه الا منافق او صاحب علة فلما بلغ الله تعالى في تعييب المتخلفين في غزوة تبوك وانزل الايات الشداد في حقهم قال المؤمنون والله لا نتخلف
عن شيء من الغزوات مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا عن سرية فلما قدم عليه الصلوة والسلام المدينة وامر السرايا الى الكفار نفر المسلمين جميعا
الى العدو وتركوه وحده بالمدينة فنزلت هذه الاية والمعنى لا يجوز للمؤمنين ان ينفروا كلهم الى الجهاد بل يجب ان يصيروا طايفتين طايفة في
خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم وطايفة اخرى تنفر الى الجهاد لينتظم بكل واحد من الطايفتين مصلحة مهمة من مصالح الدين لان انتظام امر
الدين في ذلك الزمان كما يتوقف على من يقوم بجهاد الكفار يتوقف ايضا على من يقوم بحضرة الرسول صلى الله عليه وسلم ليتعلم ما نزل في زمان نفير
المجاهدين من الشرايع والتكاليف ويبلغها للغايبين وبهذا الطريق يتم امر الدين حيث تاب كل طايفة منابا الطايفة الاخرى نابت الطايفة
النافرة للغزو مناب الطايفة المقيمين في امر الغزو ونابت الطايفة المقيمة مناب النافرين في امر التفقه فالطايفة هم الذين يتفقهون في الدين
لملازمتهم خدمة الرسول صلى الله عليه وسلم ومشاهدتهم ما ورد من التنزيل فكلما نزل تكليف وشرع عرفوه وحفظوه فاذا رجعت الطايفة النافرة
من الغزو انذرتهم الطايفة المقيمة ما تعلموه من الشرايع والتكاليف وعلى هذا لا بد من اضمار والتقدير فلولا نفر من كل فرقة منهم طايفة واقام
طايفة اخرى ليتفقهم المقيمون في الدين واشار المص اليه بقوله فيكون الضمير في ليتفقهوا ولينذروا البواقي الفرق بعد الطوايف النافرة
للغزو وفي رجعوا الطوايف النافرة والمعنى ليتفقه الفرق الباقية ولينذروا قومهم النافرين اذا رجعوا اليهم ما حصلوا في ايام غيبتهم من العلوم
قوله امروا بقتال الاقرب بمعنى انه تعالى لما امر بقتال المشركين كافة ارشدهم في ذلك الطريق الاصلح وهو ان يبتدؤا بالاقرب فالاقرب منتقلا الى
الابعد فالابعد الا ترى ان امر الدعوة وقع على هذا الترتيب قال تعالى وانذر عشيرتك الاقربين وامر الغزوات وقع على هذا الترتيب لانه عليه الصلوة
والسلام حارب قومه اولا ثم انتقل الى غزو ساير العرب ثم انتقل عنهم الى غزو الشام والصحابة ايضا لما فرغوا من امر الشام دخلوا العراق
ثم انه تعالى بعدما ذكر قبايح اعمال المنافقين ذكر من قبايح اقوالهم حيث قال واذا ما انزلت سورة الاية وكلمة ما صلة مؤكدة قوله تعالى وليجدوا فيكم
غلظة من باب لا ارينك ههنا قوله وقرئ ايكم بالنصب عن الاشتغال تقديره ايكم زادت زادته هذه ايمانا بتقدير الفعل متاخرا عنه من
اجل ان له صدر الكلام والجمهور على رفع ايكم على انه مبتدأ وما بعده خبره واجاب الله تعالى من انكارهم واستهزائهم المؤمنين في اعتقادهم
زيادة الايمان بزيادة العلم الحاصل بالوحي والعمل به فقال حصل للمؤمنين بسبب نزول هذه السورة امران الاول انها تزيدهم ايمانا والثاني ما حصل

لهم من الاستبشار وحصل للمنافقين بسبب نزولها امران مقابلان للامرين المذكورين للمؤمنين الاول انها تزيدهم رجسا الى رجسهم
والثاني انهم يموتون على كفرهم وهو اقبح من الاول والايمان الذى هو عبارة عن التصديق يتصور زيادته على وجهين الاول ان كل من كانت الدلايل
عنده اكثر واقوى كان ايمانه ازيد واقوى لان عند حصول كثرة الدلايل وقوتها يزول الشك ويقوى اليقين كما اشار اليه عليه الصلوة والسلام
بقوله لو وزن ايمان ابى بكر بايمان اهل الارض لرجح يريد ان معرفته بالله تع اتم واقوى والوجه الثانى من وجهى زيادة التصديق ان المؤمن
لامحالة يصدق جميع ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم ولا شك ان التكاليف والايات الدالة عليها متوالية متعاقبة فى زمانه عليه الصلوة
والسلام فعند نزول كل اية وتجدد كل تكليف كان المؤمن يزيد تصديقا واقرارا كانه كلما سمع اية جديدة اتى باقرار جديد وكان ذلك زيادة
فى تصديقه وايمانه قوله تغامزوا بالعيون يعنى ان المراد بالنظر النظر المخصوص الدال على الطعن فى تلك السورة والاستهزاء بها او على الغيظ
قوله اى يقولون اشارة الى ان قوله هل يريكم فى محل النصب بقول مضمر وجملة القول فى محل النصب على انها حال من فاعل نظر والمعنى انهم
عند سماع تلك السورة يتاذون ويريدون الخروج من المسجد زاعمين انهم لا يصبرون على استماعه ويغلبهم الضحك فيفتضحون بين المؤمنين
او لغلبة الغيظ لكونها ناطقة بعيوبهم وقبايح افعالهم فيقول بعضهم لبعض هل يريكم من احد من المؤمنين ان قمتم من مجلسكم فان لم يرهم
احد خرجوا من المسجد وان علموا ان احدا يراهم اقاموا وثبتوا واعلم انه تع لما انزل على رسول الله صلى الله عليه وسلم فى هذه السورة الكريمة
من التكاليف الشاقة التى يصعب على الامة تحملها وتوطين النفس على قبولها ختم السورة بما يسهل تحمل تلك التكاليف فقال عز من قايل
لقد جاءكم رسول من انفسكم بضم الفاء وقرى بفتحها من النفاسة وصف الله تع رسوله عليه الصلوة والسلام بخمسة اوصاف الاول انه
بشر مثل المكلفين اذ لو كان من جنس الملايكة لصعب الامر عليهم وانه عليه الصلوة والسلام من صميم العرب وصفه به ترغيبا للعرب
فى نصرته والقيام بخدمته كانه قيل لهم كل ما يحصل له من الدولة والرفعة فى الدنيا فهو سبب لعزكم وفخركم لانه منكم ومن نسبكم والصفة
الثانية قوله تع عزيز عليه ما عنتم وكلمة ما فيه مصدرية والعزيز الغالب الشديد والعنت الوقوع فى امر شاق يقال عنت الرجل يعنت عنتا
اذا وقع فى مشقة واعنته غيره واشق الامور دخول النار والمعنى شديد عليه ما يلحقكم من الضرر بترك الايمان
والصفة الثالثة قوله تع حريص عليكم اى على ايمانكم وصلاح حالكم لامتناع ان يتعلق حرصه عليه
الصلوة والسلام بذواتهم والصفة الرابعة والخامسة قوله تع بالمؤمنين رؤف
رحيم قال ابن عباس سماه الله تع باسمين من اسمايه ولم يجمع الله تع اسمين من
اسمايه لاحد غير رسول الله صلى الله عليه وسلم وقوله بالمؤمنين متعلق برؤف
قدم عليه ليفيد الاختصاص اى لا رافة ولا رحمة له الا بالمؤمنين واما
الكفار فليس له عليهم رافة ورحمة فان قيل كيف وصف بكونه رؤفا
بالمؤمنين وقد كلفهم فى هذه السورة بانواع من التكاليف الشاقة
التى لا يقدر على تحملها الا من وفقه الله تع فالجواب ان التكليف
المذكور ايضا من كمال رافته بهم من حيث انه انما فعل بهم
ذلك حتى يتخلصوا عن العقاب المؤبد ويفوزوا
بالثواب المجيد قوله قدم الابلغ منهما اشارة
الى جواب ما يقال مقام المدح
يقتضى الترقى من الفاضل
الى الافضل فكيف
عكس